

## Cuvânt-înainte

*„Omul caută... o lume care să nu fie contradictorie, să nu amăgească, să nu se schimbe, o lume adevărată...”<sup>1</sup>*

*„Omul așa cum este el acum, când este cinstit e un nihilist, adică un om care judecă despre lumea așa cum este că ar trebui să nu fie, iar despre lumea așa cum trebuie să fie, că nu există...”<sup>2</sup>*

Până la episodul pandemiei care a îngrozit întreaga Planetă și la războiul din Ucraina am sperat că lumea noastră a evoluat, iar omul actual este capabil de o înțelegere adecvată a sensului existenței. Astfel, el caută să fie „demn de fericire”<sup>3</sup> raportând demersul său existențial la rațiune și la transcendență. Mă tem că, am pierdut testul la care am fost și suntem supuși, pentru că trezirea noastră la conștiință întârzie să se producă. Războiul dintre Israel și Palestina este o dovadă peremptorie în acest sens, provocând în Orientul Mijlociu nu numai nesiguranță, frică, dar și mii de morți, de o parte și de alta. La momentul la care scriu, situația tinde să se înrăutățească în Orientul Mijlociu, într-o manieră ireversibilă. La începutul acestei lucrări (la începutul pandemiei), mă gândeam că această încercare ne va solidariza și uni în suferință, iar lumea va deveni mai înțeleaptă și rațională. Dar lumea actuală este în agonie, dominată de contradicții ireconciliabile, pentru că asistăm la ceea ce Hobbes numea „bellum omnium contra omnes” (războiul tuturor contra tuturor). Europa este zdruncinată de proteste, manifestații ale fermierilor care au blocat metropole precum Paris, Bruxelles ș.a. Liderii lumii nu sunt capabili să comunice, să negocieze, dar cu siguranță „omenirea ar avea mai

---

<sup>1</sup> Fr. Nietzsche, *Voința de putere*, București, Ed. Litera, 2004, p. 585.

<sup>2</sup> *Idem*, apud H. Arendt, *Viața spirituală*, București, Humanitas, 2018.

<sup>3</sup> Imm. Kant, *Critica rațiunii practice*, București, Editura Iri, 1999.

mult de câștigat lăsând pe fiecare să se comporte așa cum consideră de cuviință, decât impunându-i fiecăruia ce ar trebui să facă”<sup>4</sup>. Fără nicio îndoială că cel mai mare câștig, în acest moment, ar fi pacea lumii în care trăim. Există un deficit de spiritualitate, pentru că s-a pierdut busola morală, iar fără valori etice consensuale nu se poate vorbi de o pace universală<sup>5</sup>. Deficitul de moralitate se reflectă și în deficitul de democrație, la fel de dăunător pentru timpul istoric în care ne aflăm. O nouă „reevaluare a tuturor valorilor”<sup>6</sup> poate învinge răul și lumea ar putea fi dominată de bine. Pentru depășirea nihilismului este nevoie de forța de a răsturna valorile și de a zeifica... lumea aparentă ca pe singura lume și de a o numi bună<sup>7</sup>.

Prof. univ. dr. hab. Gabriela Pohoăță

---

<sup>4</sup> J.S. Mill, *Despre libertate*, București, Humanitas, 2006.

<sup>5</sup> G. Pohoăță, *Imm. Kant sau despre „Proiectul păcii internaționale”* în COGITO. Multidisciplinary Research Journal, vol. II, nr.2/2010.

<sup>6</sup> Fr. Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, București, Humanitas, 2016.

<sup>7</sup> Idem, *Voința de putere*, trad. și Studiu introductiv de Claudiu Băciu, București, Ed. Aion, 1999, 382.

## Introducere

*„De văd răul sau de nu-l văd, el pe lume tot rămâne. Și nimic nu-mi folosește de-oi cerca să rămân treaz. N-au mai spus și alții lumii de-a ei rele să se lase? Cine-a vrut s-asculte vorba? Cine aude? Cui îi pasă?*

*Toate au trecut pe lume, numai răul a rămas.”<sup>8</sup>*

Trăim o perioadă de mari provocări și încercări. Nici când în istorie omul nu s-a confruntat cu o pandemie care a durat peste doi ani și care nu dă semne să dispară, pentru că se preconizează apariția de noi variante mai înfricoșătoare. Este incredibil faptul că, deși au trecut peste patru ani, sunt încă reminiscențe ale acestui virus ucigaș. În pandemia de Covid 19 au murit aproape șase milioane de oameni în întreaga lume! Dar pandemia a trecut pe plan secund, pentru că războiul din Ucraina, declanșat de invazia Rusiei, a îngrozit întreaga planetă. S-au împlinit, recent, o mie de zile de la declanșarea acestui război! Toate aceste evenimente, prin consecințele lor, au provocat și provoacă suferințe, moarte, drame și crize umanitare. Nu putem să nu ne întrebăm: încotro se îndreaptă lumea?! Cum poate omul actual să facă față acestor provocări?! O lume dominată de boală, de război, de suferință, de contradicții ireconciliabile nu oferă siguranță și echilibru! Cum poate omul să spere la fericire într-o astfel de lume, când în jur este atâta nefericire?! Asistăm la o proliferare și rafinare a răului, încât omul aproape că nu mai poate face diferența dintre bine și rău. Cum se împacă predominanța răului cu bunătatea și atotputernicia Lui Dumnezeu?! Este o problemă veche în filosofie, explicitată de Augustin – teologul filosof, iar în epoca modernă, de către Leibniz.

---

<sup>8</sup> Mihai Eminescu, *Mememto mori (Panorama deșertăciunilor), Poezii Postume*, Râmnicu Vâlcea, Ed. Fortuna, 2002, p. 89.

Problema răului aduce în discuție libertatea omului și teodiceea<sup>9</sup>. Oamenii actuali sunt pe calea adecvată înspre mântuire sau și-au pierdut reperele?! Este foarte important să privim înspre noi și să ne salvăm din starea în care ne aflăm, prin rațiune, luciditate și credință. Acum, mai mult ca niciodată în istorie, omul este supus unor încercări fără precedent, pe care le poate depăși numai împreună cu Celălalt! Răul cu care ne confruntăm nu trebuie privit personal! Ar putea fi convertit în Bine, dacă am învăța să fim solidari în durere, dacă am ști să ne disciplinăm și să ne organizăm suferința<sup>10</sup> cu care ne confruntăm. Refuzăm să conștientizăm starea de „precaritate ontologică” și morală în care ne aflăm și sperăm ca tot ce se petrece în lume să treacă de la sine, fără participarea noastră rațională și responsabilă. Răul îl comitem și prin pasivitate<sup>11</sup>. Fără o psihanaliză de sine a fiecăruia și fără proba raționalității sociale, este greu de imaginat cum va evolua lumea în care trăim, „*cea mai rea dintre toate lumile posibile*”!<sup>12</sup> Am preluat sintagma lui Schopenhauer care este antinomică celei leibniziene<sup>13</sup>, pentru că, fără a cădea în pesimism, ar fi irațional să negăm răul ontologic care a atins cote paroxistice în lumea în care trăim. Este un rău absolut, dobândit printr-un calcul moral defectuos și inacceptabil. Pentru că filosofia merge la sens, la esența lucrurilor, o explicație pertinentă poate fi furnizată numai pornind de la detectarea corectă și clară a cauzelor. De unde provine acest rău?! Cauza răului o explicăm prin libertatea voinței, prin întrebuintarea defectuoasă a liberului-arbitru. Explicația filosofică cea mai evidentă vizează

---

<sup>9</sup> G.W. Leibniz, *Teodiceea. Eseuri despre bunătatea lui Dumnezeu*, Iași, Polirom, 1997. O teodicee este o încercare de a reconcilia ideea de Dumnezeu văzut ca un creator milostiv, omnipotent și omniscient cu răul care există în lume.

<sup>10</sup> Constantin Noica, *Eseuri de duminică*, București, Humanitas, 2019.

<sup>11</sup> J.S. Mill, *Despre libertate*, București, Humanitas, 2006.

<sup>12</sup> Ah. Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, București, Humanitas, 2012, p. 607.

<sup>13</sup> Leibniz, *Teodiceea*, op. cit.

utilizarea incorectă a rațiunii umane. Astfel, cauza cauzelor acestui rău se află în omul actual, care, „îmbătat” de atâta cunoaștere, s-a îndepărtat de esența din el, și-a pierdut reperele și s-a rătăcit pe calea înspre Adevăr. Omul actual, incapabil să-și cunoască limitele, neînțelegând care îi sunt locul și rolul în această lume, a vrut să facă cumva „concurență” lui Dumnezeu sau, mai rău, acționează haotic, cu speranța că „Dumnezeu a murit!”<sup>14</sup> Aducem în sprijinul acestor reflecții un text care aparține marelui filosof român care a fost Constantin Noica: *„În lumea de azi, avem nevoie de o expresie care să ne califice adâncirea omului în sine și, calificând-o, s-o unifice și să o organizeze. Dacă umanismul izvorăște din dorința omului de a se regăsi pe sine – cine are mai multă nevoie de a se regăsi decât omul de azi, risipit de atâtea cunoștințe, de atâtea tehnică, de atâtea nădejdi dezamăgite și primejdii neocolite? Dacă vrea să însemne depășire – nu omului de azi îi este necesară depășirea umanistă, omului de azi înfrânt, umilit de timpurile pe care singur și le-a pregătit, incapabil fiind măcar să-și prevadă dezastrele, pe care cu atât de subtilă inconștiență le-a pus în practică? Dar dacă umanismul e pur și simplu definiție a omului, atunci omul de azi plătește nu păcatul de a nu se fi definit, ci tocmai păcatul de a fi crezut prea devreme că s-a definit.”*<sup>15</sup>

Oamenii autentici sunt pe cale de dispariție, fiecare este mai important decât celălalt. Suntem toți locuitori ai acestei lumi. Aceasta este nota noastră comună<sup>16</sup>. Atunci, este lesne de înțeles că nu ne putem institui roluri care nu ne aparțin, nu ne putem erija în stăpânii acestei lumi, pentru că nu am creat-o noi! Suntem în această lume tocmai pentru a descoperi și slăvi grația divină, prin cunoaștere și autocunoaștere, prin credință și înțelepciune. Prin creație, omul nu-l imită pe Creator, ci participă în continuare la actul demiurgiei, adăugând celor șapte zile ale

<sup>14</sup> Fr. Nietzsche, *Știința voioasă*, București, Humanitas, 2006.

<sup>15</sup> C. Noica, *Eseuri de duminică*, București, Humanitas, 2019, p. 137.

<sup>16</sup> Heidegger, *Originea operei de artă. Scrisoare despre umanism*, București, Humanitas, 1998.

Facerii o perpetuă zi a opta. „A fi om în chip deplin înseamnă a trăi în extazul celei de-a opta zi”<sup>17</sup>. Nu putem pretinde că suntem capabili de o astfel de trăire, pentru că evoluția cunoașterii umane nu a sporit capacitatea de autocunoaștere a omului, dimpotrivă, l-a înstrăinat pe acesta de propria sa esență. Suntem într-un mare deficit de ființă, de raționalitate și de moralitate. Când vom înceta să ne bucurăm pentru răul Celuilalt, când vom fi capabili de compasiune și empatie, când vom învăța „lecția suferinței globale”, când vom proba dreptate și onestitate în relațiile interpersonale, atunci va exista o șansă să eludăm răul. Răul poate fi „ucis” doar dacă este conștientizat! Aceasta este șansa noastră: să ne eliberăm de răul care ne-a cuprins, prin autoanaliză și omenie, să încercăm să fim oameni adevărați!

Tema cărții mele înglobează o serie de interogații, de frământări, de probleme existențiale, pe care îndrăznesc să le împărtășesc cu scopul de a medita și de a ne clarifica asupra unor aspecte care dintotdeauna au preocupat mintea umană. Am inclus în conținutul cărții anumite studii, articole, texte ale unor comunicări susținute la conferințe internaționale, dar și capitole noi, consonante cu problematica cărții și pentru a oferi teme de reflecție privind interogația fundamentală care stă la baza acestei lucrări.

Drama prin care o lume întreagă a trecut și trece încă, generată de pandemia de Covid 19, începând de la sfârșitul anului 2019 până astăzi, dar mai ales invazia Rusiei în Ucraina nu pot să ne lase indiferenți. „Răul, nenorocirea și moartea sunt cele care determină și sporesc mirarea filosofică, nu doar faptul că lumea există, ci mai degrabă faptul că ea este atât de abătută reprezintă un punct iritant al metafizicii, problemă care neliniștește umanitatea într-o asemenea măsură, încât nici scepticismul, nici criticismul n-o pot calma... Ne vine greu să admitem răul când privim măreția, ordinea și desăvârșirea lumii fizice, deoarece considerăm că ceea ce a avut puterea de a crea

---

<sup>17</sup> Andrei Pleșu, după N. Berdiaev, *Sensul creației*, București, Humanitas, 1996.

așa ceva ar fi trebuit să poată evita și nenorocirea și răul”<sup>18</sup>. Dar pentru a eluda răul trebuie să valorificăm libertatea noastră în sens constructiv, mai precis, să întrebuițăm corect liberul-arbitru. Fiecare capitol al cărții este o încercare de a înțelege sensul a ceea ce trăim, pentru că tot ce se petrece în lume presupune o anumită înțelegere și participare la ordinea universală. „Lumea este o carte de semne care se cer a fi interpretate”<sup>19</sup>.

Nu cred că „libertatea de a trăi ca și când ordinea n-ar exista îi este dată cuiva”<sup>20</sup>. Nu avem voie să lăsăm o asemenea experiență tragică, totalmente indezirabilă, să treacă pe lângă noi fără să nu desprindem anumite învățături. Nu este vorba de a învăța din greșeli, așa cum ne dorim de fiecare dată, ci de a înțelege semnificația acestui rău generat de pandemie, cu care se confruntă omenirea astăzi! Din *Teodiceea* lui Leibniz<sup>21</sup> se poate deduce că răul este o cauză a binelui. Ne întrebăm dacă se justifică o asemenea idee în cazul pandemiei? Dar în cazul războiului absurd, complet lipsit de sens, din Ucraina? Apoi, conflictul vechi dintre Israel și Palestina, care a atins un maxim de distrugere și suferință? Este un rău uriaș, pentru că este vorba de pierderi uriașe de vieți omenești, copii, bătrâni, adulți, oameni de toate vârstele, femei, bărbați. Oameni care sunt nevoiți să-și părăsească casele, să abandoneze tot ce au agonisit într-o viață și să ia calea părăbiei. Mame cu copii care și-au lăsat soții, fiii să lupte pentru a-și apăra țara, pentru că cineva s-a hotărât să demonstreze că poate stăpâni Planeta, prin puterea armelor și prin amenințări iraționale. Este foarte grav că lumea a ajuns astăzi să fie condusă de personaje care sunt dominate de rău, de flagelul puterii, neavând o minimă înțelegere și respect față de libertatea morală a Celuilalt. Pandemia ne-a produs

<sup>18</sup> Ah. Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, București, Humanitas,

<sup>19</sup> Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, București, Ed. Eminescu, 1996.

<sup>20</sup> A. Pleșu, *Minima moralia*, București, Humanitas, 2002, p. 47.

<sup>21</sup> G.W. Leibniz, *Teodiceea. Eseuri despre bunătatea lui Dumnezeu*, Iași, op. cit.

atâta suferință și moarte, iar războiul continuă să amplifice catastrofele umanitare. Nimic nu este mai îngrozitor decât să vezi tancuri, blindate, avioane care bombardează clădiri civile, școli, grădinițe, spitale, orașe întregi, adevărate bijuterii turistice, transformate în ruine! În secolul XXI, asistăm la conflicte militare, la război civil cu impact pentru întreaga lume. Nu cred că există om de pe această Planetă care să nu fie îngrijorat de escaladarea situației din Ucraina, de pericolul atacului nuclear, pe fondul unui război epuizant, absurd, fără nicio logică. Dar nu mai puțin dramatic este războiul din Orientul Mijlociu, care a generat o criză umanitară de proporții uriașe<sup>22</sup>. Dacă ar trebui să caracterizez cu un singur cuvânt lumea în care trăim, consider că cel mai adecvat cuvânt este *instabilitate*. Nu mai avem sentimentul că ne rezemăm pe ceva solid și durabil, nu mai suntem siguri de ziua de mâine; avem sentimentul că mașina lumii este zguduită până în temelii, că se va prăbuși poate în curând, și că nu ne va rămâne atunci niciun adăpost în care să ne refugiem<sup>23</sup>. Iar rezultatul firesc al acestei nesiguranțe generale este că oriîncotro ne îndreptăm privirile, găsim aceeași neliniște, aceeași agitație, aceeași tulburare adâncă: criză morală, criză socială, criză umanitară!

Cum să faci față unor asemenea situații?! Doar încercând să ne unim în suferință și să gândim că acest rău poate fi depășit prin reevaluarea noastră în raport cu noi, cu lumea și, mai ales, cu Dumnezeu. Pe de altă parte, în fața schimbărilor uluitoare, pe toate planurile, începând cu cele climatice și până la cele sociale, economice, politice și culturale, *condiția supraviețuirii este adaptarea la o altă paradigmă a lumii*, în care omul actual cu greu se regăsește. Progresul căruia îi datorăm toate binefacerile civilizației și creațiile culturale produce uneori și tulburări, mai mult sau mai puțin grave, în

---

<sup>22</sup> Când am început să scriu această carte eram la începutul pandemiei, un rău planetar, la care s-au adăugat altele pe care am început să le inserez în lucrare!

<sup>23</sup> P.P. Negulescu, *Scrieri inedite. Problema ontologică*, Cap. *Factorii progresului și valoarea culturii*, București, Ed. Academiei, 1972, p. 287.

viața popoarelor. Neconținută schimbare a formelor acestei vieți, schimbare pe care o implică, în mod fatal, progresul, duce uneori, mai ales când se face prea repede, la unele stări penibile și primejdioase, de dezorientare intelectuală și de dezechilibru moral, stări ce alcătuiesc, mai totdeauna, substratul sufletească al marilor crize politice și sociale. Printr-o asemenea criză trec astăzi omenirea civilizată, în general, și lumea noastră europeană, îndeosebi.

Vremea noastră este cea a egoismului individual și, de aceea, este vremea păcatului colectiv. Fiecare dintre noi se gândește numai la interesele sale particulare și uită cu desăvârșire că toți suntem locuitorii acestei Planete, că există o solidaritate universală, la care fiecare, cumva, trebuie să participe. Este o lecție aspră, o lecție dureroasă, dar și o lecție meritată, pe care destinul ne-a dat-o ca să ne trezească la conștiință și să ne ajute să ne îndreptăm. În fața acestor vicisitudini, nu trebuie să ne descurajăm, pentru că, după cum n-am căzut decât prin propriile greșeli, tot așa nu ne putem îndrepta decât prin propriile noastre eforturi. Nu trebuie să așteptăm nimic de la alții; totul trebuie să pornească de la noi înșine, din adâncul propriului nostru suflet. De aici, necesitatea regenerării morale; trebuie să ne vindecăm mai întâi de egoismul monstruos care ne-a adus aproape la pieire; trebuie să ne deprindem să punem în centrul tuturor preocupărilor noastre nu eul nostru individual, ci „voința generală”, cum o numea Rousseau<sup>24</sup>, „o regulă rațională în tăcerea pasiunilor”. Așa am putea avea o șansă să ajungem la „contractul social”, adică la un stat cu adevărat democratic bazat pe „Rule of Law”, în care nimeni să nu fie mai presus de lege. Mai mult decât oricând, acum se cuvine să gândim asupra destinului nostru colectiv, deopotrivă românesc și european. Lumea este scufundată în rău, în viața lumii răul tinde să predomină asupra binelui. Dar originea răului rămâne tot ce poate fi mai secret și mai inexprimabil. Ființa este sugrumată de rău.<sup>25</sup> În această lume, oamenii

---

<sup>24</sup> J.J. Rousseau, *Du contract social*, G.F. Flammarion, Paris, 2001, p. 46.

<sup>25</sup> N. Berdiaev, *Încercare de escathologie creștină*, București, Paideia, 1999.

buni, corecți nu își mai pot găsi locul! În realitate, cei mai răi, care se adaptează cel mai bine, domină și, prin atitudinea lor, rezistă și biruie, iar cei mai buni sunt marginalizați, persecutați și unii chiar pier. Revenim la Augustin, care își începe tratatul *De libero arbitrio voluntatis* (*Despre liberul-arbitru al voinței*) cu întrebarea: „Spune-mi, rogu-te, dacă nu cumva Dumnezeu este cauza răului?” Era o întrebare formulată pentru prima dată în toată complexitatea ei de către apostolul Pavel (în *Epistola către Romani*), apoi generalizată sub forma întrebării „Care este cauza răului?”, cu numeroase variațiuni pe tema suferinței fizice pricinuite de vitregia naturii, precum și pe tema răului pricinuit cu intenție de oameni. Înclin să susțin fără nicio îndoială că Dumnezeu nu este cauza răului, pentru că altfel ordinea din natură, frumusețea, iubirea, filosofia, arta, știința, religia nu ar avea niciun sens. Altfel spus, rațiunea și moralitatea umană ar fi fără noimă. Îndrăznesc să afirm ideea că proasta întrebuintare a liberului-arbitru este cauza răului. Rațiunea este „geniul” din om, fiind de natură divină, iar omul care întrebuintează corect rațiunea dându-i o utilizare transcendentă este cel care participă la ordinea universală, fiind pe calea binelui. Din păcate, foarte puțini oameni reușesc să se conecteze la o lume a ordinii și a desăvârșirii, prin intermediul rațiunii, al intelectului pur. Aceasta ar putea fi o posibilă explicație, fără a pretinde un răspuns definitiv. Toată această problemă i-a frământat pe filosofi, iar încercările lor de a soluționa n-au fost niciodată pe deplin izbutite; argumentările lor trec de regulă pe alături de miezul simplu al chestiunii. Ele fie neagă realitatea răului (admițând că acesta există doar ca mod deficient al binelui), fie îl consideră un fel de iluzie optică (de care se face vinovat intelectul nostru mărginit, incapabil să integreze în mod adecvat un lucru particular sau altul în totalitatea cuprinzătoare care l-ar justifica), toate acestea fiind pe fundalul asumției neargumentate că, în cuvintele lui Hegel, „doar întregul este cu adevărat real”. Răul, aidoma libertății, poate să facă parte dintre lucrurile despre care nici cei mai învățați dintre oameni nu știu aproape

nimic. Apreciez că Dumnezeu poate să treacă peste orice, numai peste libertatea noastră nu poate, pentru că ne-a oferit-o în dar. Așadar, pe lângă facultatea de a raționa, cel mai frumos dar oferit omului de către Dumnezeu este libertatea. Omul are privilegiul opțiunii, al alegerii, al autoconstrucției și al autodesăvârșirii. „Libertatea face posibile și răul și binele. Răul iscat nu este o ființă independentă, este non-ființa ce trebuie deosebită de neantul originar. Dar non-ființa există, poate avea o considerabilă forță, cea a minciunii. Răul este caricatura, deformarea și boala ființei”<sup>26</sup>. Tot ce observăm ca rău indiscutabil posedă un caracter negativ, nu cuprinde în sine nicio conștiință pozitivă. Violența, ura, invidia, răzbunarea, depravarea, egoismul, lăcomia, gelozia, neîncrederea, avariția, vanitatea distrug viața, zdruncină forțele omului aflate sub puterea lor... Răul aruncă omul într-o viață iluzorie, aparentă și falsă, în care nimic nu este ontologic. Păcatul și moartea sunt ascunse în prezența răului, în orice patimă nefastă. Violența și ura corespund păcatului și morții, distrugerii ființei, pe când iubirea este expresia vieții, a ființei în toți și în toate. Ființa pozitivă nu poate fi decât împărăția iubirii. În iubire se arată imaginea întregii ființe omenesti, a întregii creaturi divine... de aceea eliberarea de rău și moarte nu se poate manifesta decât ca infinită iubire<sup>27</sup>. Este indiscutabil faptul că „niciodată nu se pot îndeplini promisiunile răului. Niciodată ura nu poate duce la iubire, risipirea la unire, uciderea la viață, violența la libertate. Nu există căi urâte să ducă la bine, întotdeauna în ele biruie răul. Când ura stăpânește și contaminează inima omului, nu poate săvârși decât lucruri distrugătoare. Când purtați dușmănie față de cei ce fac răul, sunteți neputincioși să învingeți acest rău, vă aflați în puterea lui. Lupta împotriva răului poate degenera ușor în rău. Biruința binelui întotdeauna este pozitivă, nu neagă viața, o afirmă. Trebuie începută lupta împotriva răului care este în noi, și nu

---

<sup>26</sup> N. Berdiaev, *Spirit și libertate. Încercare de filosofie creștină*, București, Paideia, 1996, p. 205.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 206.

împotriva celui ce-l vedem la alții. Prea adesea simțămintele noastre de dușmănie față de cei răi nu sunt decât modul de a ne arăta pe noi înșine”<sup>28</sup>. Fiecare știm din proprie experiență că egoismul și afirmarea de sine epuizează forțele și nimicesc viața. Dorința egoistă, interesată, desfrânată implică întotdeauna pierderea adevăratelor izvoare de viață și despărțirea de viața originară. Răul este negarea iubirii, își are izvorul în libertatea neiluminată. Consecința răului întotdeauna o reprezintă împărțirea, risipirea, îndepărtarea reciprocă a părților ființei și violența exercitată de una din ele asupra alteia. Lumea „se atomizează”, toate lucrurile devin străine și, prin urmare, ostile. Lumea în care trăim a fost creată ca fiind „cea mai bună dintre toate lumile posibile”, dar noi am transformat-o, dacă nu în „cea mai rea dintre toate lumile posibile”, într-o lume irațională, absurdă, a haosului și a neînțelegerii umane. Cum poate omul să rămână cu sufletul curat, astăzi, într-o lume atât de poluată moral?! Cum se poate evada dintr-o asemenea lume, fără să abandonezi lupta pentru valori autentice, pentru a nu lăsa nonvalorile, mediocritatea, anumite minți bolnave să decidă pentru prezentul nostru, dar și pentru viitorul unei generații care merită toată implicarea și responsabilitatea noastră?! Îndrăznesc să susțin ideea că o criză spirituală, aidoma celei pe care o trăim, va putea fi învinsă tot pe cale spirituală, iar dacă, în perspectivă, vom supraviețui, o vom face prin spirit, și nu prin materie! De altfel, astăzi, popoarele și toată omenirea experimentează răul, obținând cunoașterea forței binelui, a înălțării adevărului. Calea spirituală experimentală este singurul drum al cunoașterii. Răul din această lume nu poate fi învins prin războaie, prin conflicte militare, prin amenințări nucleare. În istoria lumii creștine s-a abuzat mult de rezistența răului prin forță; s-a crezut că el se poate învinge prin sabie. Aceasta provenea de la confuzia făcută între cele două împărății, împărăția lui Dumnezeu și împărăția lui Cezar, și rezulta din încălcarea limitelor ce despart Biserica de Stat. Răul nu poate fi învins de Stat, care și el aparține lumii

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 207.

naturale, care există pentru că există răul, și care adesea chiar creează răul.<sup>29</sup> Omul și lumea trec printr-o încercare voluntară, prin cunoașterea liberă, și se îndreaptă liber către Dumnezeu. Înainte de toate, creștinismul ne învață să fim neîndurători cu răul care este în noi. Dar nimicindu-l trebuie să fim indulgenți față de aproapele nostru. Dintr-o atare perspectivă, se poate înțelege că răul din lumea actuală nu poate fi depășit decât lăuntric și spiritual, mai precis, prin cunoaștere de sine și prin credință profundă. Pentru cine folosește violența, răul rămâne de neînvins. Răul este ușor de făcut. Cunoaște o infinitate de forme de manifestare (de rele), binele este aproape unic. Niciodată răul nu este făcut așa de plin și cu atâta bucurie ca atunci când este făcut din conștiință<sup>30</sup>. Este ceea ce vedem astăzi, cu escaladarea conflictelor militare, atât în Ucraina, cât și în Orientul Mijlocit. Lumea este în „fierbere”, iminența celui de-al treilea război mondial este vehiculată la niveluri foarte înalte, în loc ca liderii lumii să fie preocupați de găsirea soluțiilor raționale pentru a instaura pacea pe Pământ. Cu siguranță, o pace universală nu poate fi obținută, pe un fond de deficit de moralitate și de raționalitate, dar măcar o pace dezirabilă, încât fiecare popor să fie liber, fiecare țară să-și decidă destinul. Așa cum libertatea individuală nu există fără libertatea celorlalți, niciun popor, niciun stat, nu este liber în mod autentic dacă nu respectă libertatea celorlalte state. După cum „fiecare om este propriul său paznic al sănătății fizice și mintale”, în mod analog, fiecare popor sau fiecare stat este liber să-și decidă propriul său parcurs, dar respectând legislația și dreptul internațional, astfel participând la ordinea mondială și la cea universală.

---

<sup>29</sup> N. Berdiaev, *ibidem*, p. 228.

<sup>30</sup> Bl. Pascal, *Gânduri pentru o apologie a religiei creștine*, în N. Bagdasar, *Antologie filosofică*, Casa Școalelor, 1946, p. 300.



## Capitolul I

### DE CE EXISTĂ RĂU ÎN ACEASTĂ LUME, CEA MAI BUNĂ DINTRE TOATE LUMILE POSIBILE?!

*„Mi se pare, câteodată, că nu suntem noi oamenii adevărați. Suntem un fel de schiță, o încercare pentru umanitatea care ar trebui să fie sau care va fi, poate, vreodată. Cel care ne-a făcut s-a gândit la altă umanitate și a pus până și în inimile noastre nostalgia altor forme de viață, mai reușite decât cele de azi. E bine să ne amintim că nu suntem decât drumul către altceva”.*<sup>31</sup>

*„Such as we know is false yet dread in sooth, Because the worst is ever nearest truth.”*<sup>32</sup>

Interogația din titlu nu invită la o meditație asupra răului, ci mai degrabă asupra lumii actuale, în care asistăm la o exacerbare a răului, pe fondul unui deficit de moralitate, fără precedent în istorie. Cercetarea filosofică nu poate rămâne indiferentă la ceea ce se întâmplă, astăzi, peste tot, în lume: criză sanitară pe fondul unei pandemii parcă venite din neant, urmată de o criză economică ce a cuprins întreaga Planetă. Este firesc să ne întrebăm: încotro se îndreaptă omul actual, lumea căreia îi aparține?! Este un moment de mare răscruce în evoluția omului, care ar putea fi depășit printr-o trezire a conștiinței. Poate fi răul o probă a libertății noastre? Problematika răului aduce în analiză problema libertății și a teodiceei. Interogația de la care pornim în cercetarea noastră are ca filosofie de referință, pentru argumentare și explicație, concepția lui G.W. Leibniz

---

<sup>31</sup> C. Noica, *Matehesis sau bucuriile simple*, București, Humanitas, 1992, p. 84.

<sup>32</sup> Byron, Lara, Cap.1[28,31], apud Ah. Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, Cartea a doua, cap. 19, p. 236, trad. Din lb. germană de Radu Gabriel Pârnu, București, Humanitas, 2012.

din Teodiceea. Leibniz abordează problema în lumina următoarei teze: în fapt constatăm adesea că ceea ce numim noi răul (*le mal*) este condiția unui mare bine. Răul este necesar. Este o cauză a binelui. Cum putem eluda răul, astăzi, într-o lume desacralizată și aflată în agonie?! Răspunsul l-ar putea constitui reflecția lui G. Lipovetsky din *Amurgul datoriei* „Secolul XXI va fi etic sau nu va fi deloc”.<sup>33</sup>

Faptul că în lume există rău nu este nicio taină. A existat dintotdeauna, de când există omul. Paradoxal este faptul că, astăzi, asistăm la o rafinare a răului, în sensul că modalitățile de manifestare sunt mai sofisticate, perverse și sunt menite să creeze confuzie, să genereze teamă, anxietate, neputință. Rafinamentul moral este disprețuit, iar binele este ridiculizat. Cumva exacerbară răului se produce pe un fond de deficit de moralitate, de raționalitate, care, în opinia noastră, este expresia slăbiciunii voinței umane, în general. Este greu de acceptat, astăzi, într-o societate a cunoașterii, faptul că ignoranța, neștiința, este cauza principală a răului. Dar progresul științific și tehnologic nu este similar cu cel moral, atâta vreme cât omul actual și-a pierdut valorile spirituale, făcând din valorile materiale sensul existenței sale. Cumva, omul actual confundă scopul cu mijlocul, trăind în eroare, incapabil să acceadă la Adevăr. În goana după acumulare materială, într-o lume omnimercantilizată, nimeni nu ar fi gândit că Planeta se va opri la un moment dat. Dar iată că un virus venit de „nicăieri” a provocat și continuă să provoace sute de mii de decese, găsind o lume nepregătită și incapabilă să-l anihileze, în pofida progresului cunoașterii științifice actuale. Nici până în acest moment comunitatea internațională a specialiștilor nu a reușit să descopere antidotul la Coronavirus (COVID 19). Dimpotrivă, OMS lansează idei privind posibilitatea unui al doilea val, ceea ce menține nesiguranța și frica, lipsa de încredere, pe acest fond apărând multe speculații care nu fac decât să amplifice confuzia și să suprimă libertatea existențială a

---

<sup>33</sup> P. Singer, *Tratat de etică*, Iași, Ed. Polirom, 2006.

fiecăruia dintre noi. Natura mirării noastre care stă la baza acestui text rezultă, în chip evident, din nenorocirea și răul pe care le vedem în lume. Este greu să acceptăm proliferarea răului, când privim ordinea și desăvârșirea lumii fizice, deoarece considerăm că ceea ce a avut puterea de a crea așa ceva ar fi trebuit să poată evita și nenorocirea și răul.<sup>34</sup> Declanșarea pandemiei la nivelul întregii Planete a avut loc odată cu ivirea primăverii, anotimpul renașterii și al speranței. Natura și-a urmat nestingherită cursul, iar noi, cumva, am fost suspendați, fenomenologic vorbind, viața noastră fiind pusă între paranteze. Nu aș fi gândit niciodată că voi trăi să văd Parisul pustiu, Milano, Madrid, Roma, asemenea, imagini cu adevărat apocaliptice! „Răul, nenorocirea și moartea sunt cele care determină și sporesc mirarea filosofică; nu doar faptul că lumea există, ci mai degrabă faptul că e atât de abătută reprezintă un *punctum puriens* (punct iritant) al metafizicii, problema care neliniștește umanitatea într-o asemenea măsură, încât nici scepticismul, nici criticismul n-o pot calma.”<sup>35</sup> Problematika răului există în dezbaterea filosofică încă de la Socrate, dar teoretizarea acestuia a constituit o preocupare pentru filosofi precum Augustin, Toma d’Aquino, Descartes, Spinoza, Leibniz, Berdiaev s.a. În general, cercetarea naturii umane, a libertății acesteia, aduce în discuție, în mod inevitabil, această temă care este de maximă actualitate.

### ***I.1. Abordare ontologică: Creație și libertate***

Analizând cu luciditate situația cu care se confruntă, astăzi, lumea în care trăim și încercând să identific motivele comportamentului uman și reacțiile omului, într-o situație-limită, mă îndrept cu gândul la un text care aparține lui Constantin Noica și care, în opinia noastră, se mulează, cumva, pe ceea ce vedem și trăim astăzi. „De obicei oamenii nu răspund de nimic. Tot ce se întâmplă în lume e

---

<sup>34</sup> Ah. Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, București, Humanitas, 2012.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

fără participația lor. Dacă lumea curge, dacă lumea cântă, dacă lumea moare, ei curg, ei cântă, ei mor cu toate la un loc. Dar așa nu se poate. Cine nu pune idei în lucruri, cine nu le gândește, acela nu răspunde de ele. Eu vreau să pun idei în lucruri și de aceea răspund de ordinea, de cuminența, de eficiența lor. Vreau răspundere, ceea ce înseamnă că vreau libertate. Căci libertatea se reduce la calcul, libertatea e de ordin logic, iată un lucru care nu a fost acceptat până acum. Liber e actul deliberat.”<sup>36</sup> Mă raliez pe poziția lui Noica, susținând că libertatea autentică implică rațiunea, iar responsabilitatea este conștiința libertății. Constantin Noica ne atenționează, cumva, asupra libertății esențiale care există în fiecare din noi și care ar trebui să ne conducă la autodepășire. Omul are acest privilegiu al alegerii, al autoconstrucției și al autodesăvârșirii. Indiscutabil, libertatea și conștiința definesc omul ca spirit.<sup>37</sup> Libertatea este cel mai frumos dar pe care omul l-a primit de la Dumnezeu, dar prin păcatul originar omul și-a stricat libertatea construindu-și propria ignoranță. Apreciem că, atât cât trăiește, omul luptă cu această ignoranță. Tot ceea ce trăim, astăzi, demonstrează că, în pofida avansului cunoașterii umane, a progresului științei, omul, în situații-limită, este neputincios și vulnerabil deoarece „cunoașterea noastră este finită, iar ignoranța este infinită”<sup>38</sup>. Ce se întâmplă cu libertatea noastră, astăzi?! Omul actual și-a depășit limitele, în sensul întrebuițării greșite a rațiunii, iar pe acest fond, răul a proliferat, omul nemaifăcând distincția între bine și rău, cu alte cuvinte, întrebuițând greșit liberul-arbitru! Libertatea prost înțeleasă este cauza răului, de la păcatul originar până astăzi. Întreaga istorie demonstrează acest fapt. Nu împărtășesc ideea că libertatea de conștiință a omului modern a fost mai mare decât cea a omului antic sau libertatea omului actual o depășește pe cea a omului

---

<sup>36</sup> C. Noica, *op. cit.*, p. 48.

<sup>37</sup> G. Pohoată, *Prelegeri de filosofie*, București, Pro Universitaria, 2017, p.198.

<sup>38</sup> K. Popper, *Cunoașterea și problema raportului corp–minte*, Ed. Trei, 1997.

modern. Natura umană este aceeași indiferent de epocă, de regimul politic. *Mă bazez pe argumentul moralității, pentru că, în opinia mea, este liber cu adevărat doar omul moral, doar conștiința morală este sediul libertății autentice.* Aici se impune o distincție între libertate și libertăți. În acest sens, susținem ideea că *nu libertatea politică rezolvă problema libertății.* Trăim într-o lume a simulacrelor, avem impresia că suntem liberi, când, de fapt, drepturile și libertățile noastre sunt încălcate la tot pasul. Se poate vorbi despre libertate când nu există responsabilitate, respect pentru celălalt, când nu există adevăr, dreptate, corectitudine, iubire?! Libertatea ține de o anumită comunicare care este din ce în ce mai diminuată, deși mijlocele de comunicare sunt multiple, diverse și sofisticate. Omul actual este mai singur ca niciodată, și-a pierdut reperele interioare, iar valorile lui sunt răsturnate, nefiind pe calea binelui. Idealul educațional în Grecia antică era *kalokagathia*: un omul frumos (*kalos*) și bun (*agathos*). Astăzi, „omul ideal” este cel care are putere și bani. Într-un mod paradoxal, trăim într-o lume în care nu „știința deține puterea”, ci banul, iar banul depersonalizează, chiar dezumanizează! Unde este libertatea noastră? Pe bună dreptate, facem o diferență între libertate și libertăți. Acestea, definite de *Declarația universală a drepturilor omului*, au fost pretutindeni negate, încălcate, luate în derâdere, înainte de a fi revendicate azi de tineretul din lumea întreagă ca un drept ce i se cuvine și care ar trebui să îi asigure un anumit viitor. Nu despre „libertăți” este vorba aici, ci despre „libertate”, adică puterea pe care o are omul, sau nu o are, de a acționa fără să fie predeterminat să facă ceea ce face.<sup>39</sup> Această libertate există. Ea nu constă în a face doar ce voim, ci și ceea ce nu voim, din înțelepciune, din respect pentru alții și, adesea, din iubire, primul principiu a tot ceea ce este, a fost și va fi<sup>40</sup>. În mod inevitabil, există o legătură între voința noastră și libertate.

---

<sup>39</sup> A. Frossard, *Întrebări despre Dumnezeu*, București, Humanitas, 1992, p. 131.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

Adâncind problema libertății și a voinței, Augustin și-a dat seama că obârșia răului nu poate fi decât în voința liberă, care în mod conștient se abate de la ceea ce este înalt, bun și adevărat la ceea ce este josnic, rău și fals. Dacă întinericul este lipsa luminii, atunci și răul, susține teologul filosof, este lipsa binelui. Răul își are izvorul numai în natura rea, motiv pentru care el nu are o natură reală; răul este pierderea binelui, absența acestuia<sup>41</sup>. Răul este corupere (*corruptio*) și de aceea natura nu poate fi numită rea numai dacă este coruptă; necoruptă, este bună. Altfel spus, răul nu are o *causa efficiens*, ci una *deficiens*. Răul nu este ceva real, o substanță, ci numai lipsa binelui, un defect, și nu o entitate. Doar voința cea bună este opera lui Dumnezeu, voința cea rea este o cădere a voinței de la Dumnezeu, și întoarcerea acesteia spre păcat<sup>42</sup>. Răul există în lume, este implicat în acest întreg organic, dar se manifestă ca o tulburare a armoniei din întreaga lume. Rolul său poate fi însă convertit într-un sens pozitiv, fiindcă slujește la desăvârșirea armoniei din univers. Pentru Augustin, frumusețea lumii se vedește tocmai în contradicții. Procesul istoric se desfășoară și el tot în contraste. Răul nu are ultimul cuvânt, ci își află pedeapsa la judecata finală, dezvăluind astfel dreptatea și bunătatea lui Dumnezeu. Pedepsirea păcatului este bună, fiindcă este dreaptă și contribuie la desăvârșirea lumii<sup>43</sup>. Prin pedeapsă, păcatul ajunge să fie pus în concordanță cu ordinea universală, ceea ce înseamnă că, în planul Providenței divine, răul se află în slujba binelui. (Păreră împărtășită și de Goethe în *Faust*, care afirma despre diavol că vrea mereu răul, dar sfârșește prin a face binele.). Răul există, dar în univers triumfă numai voința divină, care vrea binele și permite doar răului să se manifeste. Astfel, răul are o altă sursă decât voința lui Dumnezeu, dar acesta îl îngăduie tocmai pentru ca *omul să învețe și să înțeleagă libertatea*

---

<sup>41</sup>Sf. Augustin, *De Civitate Dei*, XI, 9, apud Gh. I. Șerban, în *Studiu introductiv la Confesiuni*, București, Humanitas, p. 33.

<sup>42</sup> Idem, *De libero arbitrio*, II, 19,52, apud *ibidem*.

<sup>43</sup> Idem, *De Civitate Dei*, XII,3, apud Gh.I. Șerban, *op. cit.*, p. 34.

*morală. Pedagogia divină este accesibilă numai omului cu voință bună.* „Transcendentalitatea lui Dumnezeu asta înseamnă: Dumnezeu este condiția de posibilitate a binelui. Ca să vreau să fac binele sau ca să mă simt rău că fac răul (și, astfel, să mă căiesc), trebuie să port în mine o super-conștiință evaluatoare a comportamentului meu. Dumnezeu există în măsura în care exist ca ființă morală. (Așa cum diavolul există ca grad superior al imoralității mele).”<sup>44</sup> Suntem „divini” doar în măsura în care alegem și facem binele. „Capacitatea omului de a săvârși singur Binele după legile libertății poate fi numită *natură*, spre deosebire de *grație*, prin care înțelegem capacitatea ce-i poate fi dată numai cu sprijin supranatural. [...] Noi cunoaștem măcar legile (virtuții), și pornind de la aceasta ca de la ceva analog naturii, rațiunea are un fir călăuzitor evident și ușor de înțeles pentru ea; în schimb, ne rămâne întru totul ascuns răspunsul la întrebările dacă sau când și în ce fel sau cât de mult va acționa în noi grația, iar aici – la fel ca și în cazul supranaturalului în genere, de care ține și moralitatea ca *sfințenie* – rațiunea este părăsită de orice cunoaștere a legilor conform cărora se poate produce acest fapt”<sup>45</sup>. În săvârșirea binelui, firesc este să te ghidezi după legile libertății, deci ale propriei conștiințe morale (examineate în permanență după regulile naturale ale rațiunii practice).<sup>46</sup> R. Descartes avea dreptate când scria că *rațiunea naturală ne învață că, în această viață, avem parte de mai multe lucruri bune decât rele*.<sup>47</sup> Nu-i puțin lucru să fim mulțumiți de Dumnezeu și de univers; să nu ne temem de ce este destinat, nici să nu ne plângem de ceea ce ni se întâmplă. Cunoașterea adevăratelor principii ne dă acest avantaj, cu totul altul decât cel pe care stoicii și epicureicii îl extrăgeau din filosofia lor. Între adevărata morală și morala lor există aceeași

<sup>44</sup> G. Liiceanu, *Isus al meu*, București, Humanitas, 2020, p. 215.

<sup>45</sup> Imm. Kant, *Religia în limitele rațiunii pure*, trad. Radu Gabriel Pârvu, București, Humanitas, 2004, pp. 269-270.

<sup>46</sup> G. Liiceanu, *op. cit.*, p. 217.

<sup>47</sup> R. Descartes, *Vol. I, Scrisoarea 9*, apud Leibniz, *Teodiceea*, *op. cit.*, p. 228.

diferență ca între bucurie și răbdare; căci liniștea lor era întemeiată pe necesitate; a noastră trebuie să se bazeze pe frumusețea și perfecțiunea lucrurilor, pe propria noastră fericire<sup>48</sup>. Chiar dacă genului uman i-ar reveni mai mult rău decât bine, este suficient că, în raport cu Dumnezeu, există incomparabil mai mult bine decât rău în univers. Ideea este că printre oameni răul depășește binele, iar superioritatea răului în raport cu genul uman arată micimea omului în raport cu universul. Astfel, examinarea răutății oamenilor, cea care le atrage toate nefericirile, ne arată cel puțin că nu au niciun drept să se plângă. Nu există justiție care să trebuiască să se preocupe de originea răutății unui nelegiuit, atunci când nu e vorba decât de a-l pedepsi: altfel stau lucrurile când acesta trebuie împiedecat să acționeze. Se știe că firea, educația, anturajul și adesea chiar întâmplarea își au partea lor; dar numai pentru atât este omul mai puțin pasibil de pedeapsă?<sup>49</sup> O altă dilemă morală semnalată de Leibniz, edificatoare în context, se concentrează în următorul text: „Dacă Dumnezeu nu trebuie să dea socoteală pentru răutatea celor răi, se pare că își datorează sieși și celor ce-l cinstesc și îl iubesc justificarea procedului său cu privire la îngăduirea viciului și crimei. Însă Dumnezeu deja a făcut-o, atât cât e nevoie aici, pe pământ: dăruindu-ne lumina rațiunii, ne-a furnizat instrumentul cu care să putem rezolva toate dificultățile”<sup>50</sup>. Când Leibniz formula teza: „Dumnezeu a creat această lume, cea mai bună dintre toate lumile posibile”, nu eluda răul, dimpotrivă îl considera o cauză a binelui. Sensul afirmației sale nu este unul moral, ci ontologic. Gânditorul german analizează răul fizic, moral și metafizic în celebra lucrare *Teodiceea*. În analiza leibniziană despre prezența „răului în lume”, se pot spune următoarele: „Cea mai bună dintre lumile posibile nu poate fi nicicum o lume care ar conține numai perfecțiune”; „dacă

---

<sup>48</sup> G.W. Leibniz, *Teodiceea*, op. cit., p. 229.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 235.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

Dumnezeu a ales o lume ca fiind cea mai bună... alegerea sa în această preștiință nu îngrădește libertatea umană, ci dimpotrivă: această lume nu va fi cea mai bună dacă Dumnezeu și-ar reține pentru sine libertatea”. Leibniz consideră că din infinit de multe în sine lumi posibile, Dumnezeu a ales-o pe cea mai bună și a realizat-o. Și nici nu putea să fie altfel, căci **înțelepciunea** și **perfectiunea**, care aparțin naturii sale, cer aceasta: „Or cette supreme sagesse jointe a une bonte qui n'est pas moins infini qu'elle n'a pas manquer de choisir le meilleur... Et comme dans les Mathematiques, quand il n'y a point de **maximum** ni de **minimum**, rien enfin de distingue, tout se fait egalemment; ou quand cela ne se peut, il ne se fait rien de tout: on peut dire de meme en matiere de parfaite sagesse, qui n'est pas moins reglees que les Mathematiques, que s'il n'y avait pas le meilleur (optimum) parmi tous **les Mondes possibles** (s.s.), Dieu n'en aurait produit aucun”. În același context, după definiția „lunii” ca „toute la suite et tante la collection des tantes les choses existentes”, Leibniz preciza: „Et quand on remplirait tous les temps et tous les lieux, il demeure toujours vrai qu'on les aurait ou remplir d'une infinite des manieres **et qu'il ya une infinite des Monades possibles, don't il faut que Dieu ait choisi le meilleur**, puis-qu'il ne fait rien sans agir suivant la supreme Raison”.<sup>51</sup> În alți termeni, bazat pe ideea că **posibilul tinde către existență** și solicită astfel activitatea Creatorului proporțional cu perfectiunea sa (a posibilului) intrinsecă – căci **perfectiunea este rațiunea de a fi** –, teoria leibniziană a creației implică un optimism radical. Acesta nu însă în sens moral, ci ca o consecință a **concepției ontologice despre perfectiune**, a concepției despre un Dumnezeu perfect.<sup>52</sup> **Orizontul ontologic** este deschis aici – datorită **armoniei între regnul naturii și cel al grație** – între Dumnezeu „arhitect al

<sup>51</sup> Leibniz, *Essais de Theodicee sur la Bonte de Dieu, la Liberte de l'homme et l'Origine de Mal*, Amsterdam, David Mortier, 1720 (ed. II), p. 75.

<sup>52</sup> G. Pohoată, *Metafizică și știință în opera lui G.W. Leibniz*, București, Pro Universitaria, 2017, p. 149.

mașinii Universului și ca monarh al cetății divine a spiritului”, preciza Leibniz, iar „mersul lucrurilor duce, pe înseși căile naturii (s.n.), la grație, și globul acesta, de pildă, trebuie distrus și reparat, pe căi naturale, în momentele în care o cere guvernământul spiritelor, pentru pedeapsa unora și recompensa celorlalte”<sup>53</sup>. Mai mult, accentul cade mereu pe mai bine în sensul perfecțiunii (sensul leibnizian) – „sub această guvernare perfectă n-ar exista nicio acțiune bună fără recompensă, niciuna rea fără pedeapsă, totul trebuind să ducă la bine (s.n.) pentru cei buni, adică pentru aceia care în acest mare stat („cetatea lui Dumnezeu”, n.n.) nu sunt niște nemulțumiți, ci își pun încrederea în Providență, după ce și-au făcut datoria, și iubesc și imită cum se cuvine pe autorul a tot binele, delectându-se în contemplarea perfecțiunilor sale”<sup>54</sup>. De aceea, „persoanele înțelepte și pline de virtute lucrează la îndeplinirea a tot ce pare conform voinței divine, prezumate sau antecedente, și sunt mulțumite în același timp cu ceea ce Dumnezeu decide să se întâmple efectiv, în virtutea voinței sale secrete, consecvente și decisive”<sup>55</sup>. În esență, avem de-a face cu concepția unei perfecțiuni absolute, a unui Dumnezeu, care nu face nimic decât urmând Rațiunea supremă, și a unui Univers care nu poate „să fie mai bun decât este”. Întrebarea care se pune ar fi cum este El (Dumnezeu) perfect, dacă se poate mulțumi cu lucruri imperfecte? Această înțelepciune supremă, scria Leibniz, asociată cu o bunătate care nu este mai puțin infinită, nu s-a putut lipsi de a alege ceea ce este optim (*le meilleur*). Căci, așa cum ceea ce este un mai puțin (*moindre*)

---

<sup>53</sup> *Idem*, *Monadologia*, (88), în *Scrieri filosofice*, I, p. 56.

<sup>54</sup> *Idem* (90), p. 527.

<sup>55</sup> *Ibidem*. Se poate spune că „Dumnezeu ca arhitect dă întru totul satisfacție lui Dumnezeu ca legiutor și astfel păcatele trebuie să își poarte cu ele pedeapsa, prin ordinea însăși a naturii și în virtutea însăși a structurii mecanice a lucrurilor” (*Monadologia*, 89). După regula clară (în *Corespondența cu Arnauld*, p. 192): „toate posibilitățile cu privire la ceea ce este individual și la adevărurile contingente cuprind în noțiunea lor posibilitatea cauzelor lor, anume a decretelor libere ale lui Dumnezeu”.

rău este o specie a binelui, la fel un mai puțin bine este o specie a răului, dacă constituie un obstacol pentru un bine mai mare; și ar fi ceva de corijat aici în acțiunile lui Dumnezeu, dacă ar exista mijlocul cel mai bun de a o face<sup>56</sup>. Îndeosebi în replică la reflecțiile lui Bayle survine **problema răului**, pe care Leibniz o tratează din unghiul de vedere al „armoniei prestabilite” și, în genere, al „armoniei primordiale” prestabilite între două lumi radical diferite: cea a cauzelor eficiente și cea a cauzelor finale. Dumnezeu este creatorul tuturor lucrurilor, „arhitectul și cauza eficientă”, dar și „stăpân al nostru și cauza finală”. Întrebarea care se pune este: **creația este liberă sau necesară?** De răspunsul la această întrebare atâră și libertatea (și acțiunea liberă) umană și recompensa pentru faptele săvârșite. După Leibniz, în revelația lumii create spiritele sunt nu numai „oglinzi vii sau imagini ale Universului creaturilor”, ca sufletele, ci ele „sunt, pe deasupra, imagini ale Divinității însăși, adică ale însuși autorului naturii, capabile să cunoască sistemul Universului și să imite, prin probe arhitectonice, ceva dintr-însul; fiecare spirit fiind în departamentul său o mică divinitate”<sup>57</sup>. Pentru a înlătura răul a fost născocită libertatea voinței, dar aceasta nu e decât un mod ascuns de a face ceva din nimic.

### ***1.2. Si Deus est, unde malum. Teodicee și morală***

Ne întrebăm cum se poate menține această concepție optimistă, în fața atâtor dezordini și imperfecțiuni din lume, care au atins cote paroxistice. Cine a pierdut controlul: Dumnezeu sau omul?! Dacă lumea este opera unui Dumnezeu puternic și bun, de unde răul în lume? *Si Deus est, unde malum?* Leibniz abordează problema (în *Teodicee*, dar și în *Dizertație metafizică* și altele) în lumina următoarei teze: în fapt constatăm adesea că ceea ce numim noi răul (*le mal*) este condiția unui mare bine. Știm de altfel, își urmează Leibniz raționamentul, „că

<sup>56</sup> G.W. Leibniz, *Essais de Theodicee*, pp. 72-73.

<sup>57</sup> *Idem*, *Monadologia*, 83, p. 525.

adesea un rău cauzează un bine, la care nu s-ar fi ajuns nicicum fără acest rău. Adesea chiar două rele au făcut un mare bine: *Et, si fata volunt, bina venena juvant*<sup>58</sup>. Consecvent cu ontologia sa (cu doctrina „cele mai bune lumi”), Leibniz nu conferă răului o ființă proprie: „Dar dacă vom spune că relele sunt mai mari, și în număr mai mare în comparație cu cele bune, atunci ne înșelăm. Căci numai o defecțiune a atenției le diminuează, această atenție fiindu-ne dată printr-un amestec de rele. Dacă am fi bolnavi în sensul obișnuit și rareori în stare de sănătate, atunci am simți în mod miraculos acest mare bine și am simți mai puțin relele noastre. Suplinim deci prin reflecție ceea ce lipsește percepției noastre, înainte de a ne face binele sănătății mai sensibil”<sup>59</sup>. La aceasta se adaugă și alte motivări, dintre care alegem numai una: „Atunci când se ia în considerare fragilitatea corpului uman, admirăm înțelepciunea și bunătatea Autorului naturii, care l-a făcut atât de durabil, și condiția sa atât de tolerabilă. Este ceea ce adesea m-a făcut să spun că nu mă mir că oamenii sunt câteodată bolnavi, ci mă mir că sunt prea puțin, și că nu sunt totdeauna”<sup>60</sup>. Fără a urmări întreaga argumentare, să urmărim răspunsurile care privesc „cauza răului”. Întrebarea sună, mai întâi: *de unde vine răul? Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum?* Cei vechi atribuiau cauza răului materiei, pe care o credeau necreată și independentă de Dumnezeu; dar noi, care derivăm orice ființă din Dumnezeu, unde vom afla sursa răului?! Răspunsul, preciza Leibniz, este „că el trebuie cercetat în natura ideală a creaturii, cu toate că această natură este închisă în adevărurile eterne, care sunt în intelectul lui Dumnezeu, independent de voința sa. Căci trebuie să considerăm că există imperfecție originară în creatură înaintea păcatului, întrucât creatura este esențialmente limitată: de unde rezultă că ea nu ar putea ști totul

---

<sup>58</sup> *Idem, Essais de Theodicee, op. cit., pp. 75-76.*

<sup>59</sup> *Ibidem, p. 76.*

<sup>60</sup> *Ibidem, p. 78.*

și că se poate înșela și poate face greșeli”. Se poate interpreta astfel că răul provine de la statutul nostru de creatură, de la imperfecțiunea originară. De altfel, Leibniz distingea trei forme ale răului: **malum metaphysicum, physicum, morale**: „*Le mal metaphysique* consiste dans la simple imperfection, *le mal physique* dans la souffrance, et le *mal moral* dans le peche”. În viziunea lui Leibniz, funcționează o distincție între bine și rău, ca valori morale cardinale și ca dimensiuni (structuri) ontologice<sup>61</sup>. Acesta este de fapt spiritul metafizicii monadologice și tocmai în acest sens accentul cade mai mult pe *teodicee* decât pe *teologie* (în raport cu metafizica). Și aceasta constituie, cum au observat mai mulți comentatori, sarcina cea mai grea a finalizării gândirii sale metafizice. „Limita”, concept cu valoare explicativă majoră, vine aici ca limită a lumii de lucruri și ființe finite. Desigur, motivarea ontologico-metafizică a optimismului este superioară celor venite pe tărâmul eticilor moderne, ca și motivarea libertății, de altfel. Aceasta poate fi soluție, într-adevăr, pentru „persoanele înțelepte și pline de virtute”, într-un „Univers” care „întrece toate dorințele celor mai înțelepți” și „nu e cu putință să fie făcut mai bun decât este”<sup>62</sup>. Dar problema rămâne deschisă! În mare parte, finalitatea privește mai mult ceea ce Leibniz numea „*la question preliminaire de la Conformite de la Foi avec la Raison*”, adică „uzul filosofiei în teologie”<sup>63</sup>.

### I.3. De ce există rău în această lume?!

*A existat dintotdeauna rău, pentru că lumea căreia îi aparținem este imperfectă, plină de contradicții ireconciliabile. Ceea ce dorim să semnalăm ca fapt îngrijorător este că răul cu care ne confruntăm,*

---

<sup>61</sup> G. Pohoată, *op. cit.*, p. 154.

<sup>62</sup> G.W. Leibniz, *Monadologia*, București, Humanitas, 1990.

<sup>63</sup> *Idem*, *Discours de la Conformite de la Foi avec la Raison*, în *Essais de Theodicee*, p. 1.

*astăzi, nu este atât apanajul statutului nostru de creatură, ci izvorăște dintr-o slăbiciune a voinței care și-a pierdut reperele, care s-a îndepărtat de Absolut, de Dumnezeu. Lumea actuală este în agonie, în ea proliferază răul, în pofida faptului că omul a evoluat intelectual atingând un nivel al dezvoltării științifice și tehnologice de neimaginat. În plan moral, omul de astăzi este în regres, nu mai are repere interioare. În goana după acumularea materială, omul trăiește în „uitarea ființei”<sup>64</sup>; pentru el, Dumnezeu nu există. Considerăm că acesta este „răul cel mai mare” cu care se confruntă lumea actuală, care nu mai este „cea mai bună dintre toate lumile posibile”, pentru că omul s-a dovedit incapabil să înțeleagă ordinea universală și să participe la ea. În loc să slăvească grația divină și să participe la actul demiurgiei înfrumusețând lumea creată, omul a ales să își folosească rațiunea în scopuri distructive, depășind măsura, astfel aducând prejudicii grave Planetei. Ideea pe care o susținem este aceea că răul emerge din proasta întrebuințare a liberului-arbitru. Tot ceea ce s-a întâmplat în istoria umanității confirmă această teză. Dar trebuie specificat faptul că, deși răul există, universul în care trăim nu este dominat de rău. Există o ordine universală, iar răul nu semnifică decât o abatere de la ordinea universală. „Libertatea de a ne comporta ca și când ordinea nu ar exista nu este dată nimănui”<sup>65</sup>. Dacă răul ar fi prevalent, aceasta ar anula raționalitatea umană, pentru că „omul, prin natura sa rațională, vrea binele”<sup>66</sup>. Când Nietzsche scria că „trebuie să ne dovedim nouă înșine că suntem hărăziți la independență și poruncire”<sup>67</sup>, ne lăsa să înțelegem că autenticele resurse ale voinței de putere se află în fiecare din noi, doar trebuie să vrem să accedem la ele, prin meditație, prin autocunoaștere. Cum să ne salvăm din*

---

<sup>64</sup> Heidegger, *Scrisoare despre umanism*, în *Originea operei de artă*, Humanitas, 1998.

<sup>65</sup> A. Pleșu, *Minima moralia*, București, Humanitas, 2002, p. 47.

<sup>66</sup> Socrate, apud Platon, *Apologia lui Socrate*, București, Ed. Iri, 1998.

<sup>67</sup> Fr. Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, București, Humanitas, 2016.

această lume, în care frica, nesiguranța, confuzia, absurdul sunt ingrediente ale răului cu care ne „hrănim” în fiecare zi?! Nu putem spera că vom fi capabili să alungăm răul din această lume, fără un efort minim de autocunoaștere, fără a găsi un echilibru adecvat între credință și rațiune. Astfel, ceea ce am putea face este să conștientizăm situația în care ne aflăm, fără precedent în istorie. Să realizăm că fiecare dintre noi are o „datorie în raport cu sine”, dar și „în raport cu ceilalți”, pentru a crea o umanitate mai bună. Mai presus de interese naționale, altfel cântărind greu în poziția morală a statelor, mai presus de diferențele culturale dintre state, în condițiile aglomerării unor nori grei de amenințări pe cerul sub care trăiește lumea în ansamblul ei, este nevoie de o etică universală, care să conțină un număr de valori consensuale, valori agreate de toată omenirea, respectiv de comunitatea statelor<sup>68</sup>. Nu întâmplător, Imm. Kant, deși credea în perfectibilitatea genului uman, afirma: „Într-un lemn atât de strâmb, precum cel din care este făcut omul, nu se poate sculpta ceva absolut drept. Natura nu ne impune decât să ne apropiem de această idee”.<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> G. Pohoată, *Declinul lumii contemporane între economie și moralitate*, în *Studii de filosofie morală*, București, Pro Universitaria, 2015.

<sup>69</sup> Imm. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Humanitas, 2013.

## Capitolul II

### DE LA PUTEREA VOINȚEI LA VOINȚA DE PUTERE

*„Într-atâta este puterea ta de stăpânire a lumii, pe cât este puterea de a te stăpâni pe tine însuși!”*

*„Niciun om nu este liber dacă nu se domină pe el însuși!”*  
*Epictet (Manualul)<sup>70</sup>*

Ideea acestui capitol, precum și temeiul acestei cercetări se referă la voință ca sursă a libertății și, implicit, a răului care domină lumea actuală. Mai mult, slăbiciunea voinței ar putea genera deficitul de moralitate și deficitul de ființă cu care se confruntă lumea actuală. Pornind de la texte filosofice și cercetări psihologice de referință, ne propunem să delimităm abordarea filosofică a voinței de cea psihologică, susținând ideea că doar voința ca proces psihic se poate educa; calitățile voinței devin trăsături caracteriale și, implicit, trăsături de personalitate, de-a lungul evoluției ontogenetice a omului.

#### ***II.1. Este facultatea voinței cauza răului în lume?!***

Problematika voinței suscită interesul pentru cercetare, mai ales astăzi, când în lume nu domină voința bună, iar aceasta afectează viața noastră, a fiecăruia. Nu este vorba despre voința individuală, ci despre o „voință generală”, care ar trebui să se constituie într-o „regulă a rațiunii în tăcerea pasiunilor”<sup>71</sup>. Toți suntem cetățenii acestei Planete și avem aceleași drepturi și obligații, dar, din păcate, societatea

---

<sup>70</sup> Epictet, *Manualul*, București, Editura Seneca Lucius Annaeus, 2015.

<sup>71</sup> J.J. Rousseau, *Du contract social*, Paris, Flammarion, 2001.

mondială nu a ajuns la nivelul contractului social al lui Rousseau.<sup>72</sup> Voința generală nu are un aspect cantitativ, nu înseamnă voința tuturor, ci are în vedere interesul comun, pentru binele umanității. Ceea ce a stârnit neîncrederea filosofilor în această facultate psihică este inevitabila ei legătură cu libertatea. Ideea de voință neliberă este o contradicție în termeni. „Dacă trebuie să vreau cu necesitate, la ce bun să mai vorbesc de voință!”, exclama Augustin, primul filosof al voinței<sup>73</sup>. „Voința noastră n-ar fi voință dacă nu s-ar afla în puterea noastră. Aflându-se în puterea noastră, ea este liberă.”<sup>74</sup> Iar Descartes susține, pe urmele lui Augustin: „Oricine, când se observă pe sine însuși, experimentează negreșit faptul că a voi și a fi liber sunt același lucru”<sup>75</sup>. Deficitul de moralitate din lume, astăzi, s-ar putea explica, cumva, prin slăbiciunea voinței omului actual, iar *răul este apanajul libertății de voință*. Este firesc să ne întrebăm dacă astăzi, într-o societate a cunoașterii, mai putem accepta ideea socratică că „niciun om nu este rău de bunăvoie, ci din necunoaștere, din ignoranță?!”<sup>76</sup>

Pornim de la premisa că lipsa de voință sau abaterea ei de la lucrurile înalte degradează omul în plan moral, spiritual. Așadar, există o strânsă legătură între voință, libertate, rău, teodicee, aspecte teoretizate, pentru prima dată de către Augustin, în *Confesiuni*<sup>77</sup> și în *Despre liberul-arbitru*<sup>78</sup>. Pentru a eluda orice confuzie în analiza noastră, ne propunem să delimităm epistemic între voința ca proces

---

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> Hannah Arendt, *Viața spiritului*, București, Humanitas, 2018, p. 200.

<sup>74</sup> Augustin, *De libero arbitrio*, cartea a III-a, trad. rom. de Vasile Sav, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 2002, p. 221.

<sup>75</sup> R. Descartes, *Două tratate filosofice*, trad. C. Noica, București, Humanitas, 1992, p. 331.

<sup>76</sup> Platon, *Opere*, vol. VI, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1986.

<sup>77</sup> Augustin, *Confesiuni*, București, Humanitas, 1998. Augustin este apreciat ca fiind primul filosof al voinței (H. Arendt, *op. cit.*).

<sup>78</sup> *Idem*, *Despre liberul-arbitru*, *op. cit.*

psihic și „voința de a trăi”<sup>79</sup>, „voința de putere”<sup>80</sup>, ca temei al existenței. Deși abordarea voinței ca facultate mintală, în filosofie, este târzie, s-a scris mult despre voință, fiind o temă inter și transinterdisciplinară. Astfel, Schiller declara că „în om nu există altă putere decât Voința sa”, iar voința, ca „temei al realității, are precădere atât asupra Rațiunii, cât și asupra Senzualității”, a căror opoziție – opoziția a două necesități, Adevărul și Pasiunea – stă la obârșia Libertății<sup>81</sup>. Schopenhauer, la rândul său, hotăra că lucrul în sine kantian, Ființa de dincolo de apariții, „natura cea mai lăuntrică a lumii”, „miezul” ei, față de care „lumea obiectivă... (constituie) doar latura ei exterioară”, este Voința<sup>82</sup>, în timp ce Schelling, la un nivel mult mai înalt, rostea apodictic: „În cea mai înaltă și ultimă instanță, nu există altă ființă în afara Vrerii (Wollen)”<sup>83</sup>. Nu intenționăm o incursiune în istoria filosofiei, ne interesează în mod special distincția dintre abordarea filosofică și psihologică a voinței, pentru a înțelege ce stă în puterea noastră și trebuie să cunoaștem, pentru a ne perfecționa moral. În filosofie, există o orientare consacrată acestei facultăți a spiritului uman, identificată în voluntarism, ai cărui exponenți îi găsim în mediul german. Este vorba despre Ah. Schopenhauer, Fr. Nietzsche, cei mai valoroși filosofi voluntariști, ambii fiind influențați de I. Kant, de „miraculosul Kant”, cum îl numea Schopenhauer. „Lumea este reprezentarea noastră, iar noi suntem voința de a trăi.”<sup>84</sup> Odată abolită voința, s-ar desființa însăși lumea, scria Schopenhauer. Voința la

---

<sup>79</sup> Ah. Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, trad. Radu Gabriel Pârvu, București, Humanitas, vol. I, 2012, pp. 61, 147.

<sup>80</sup> Fr. Nietzsche, *Voința de putere*, trad. și Studiu introductiv de Claudiu Băciu, București, Ed. Aion, 1999.

<sup>81</sup> Schiller, apud H. Arendt, *op. cit.*, p. 212.

<sup>82</sup> Ah. Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, *op. cit.*

<sup>83</sup> Schelling, *Cercetări filosofice asupra esenței libertății umane și asupra chestiunilor legate de aceasta*, trad. de Paul-Gabriel Sandu, București, Humanitas, 2011, pp. 143-144.

<sup>84</sup> Ah. Schopenhauer, *op. cit.*

Schopenhauer nu are nimic comun cu voința ca proces psihic, pentru că, în viziunea gânditorului german, aceasta cuprinde toate nivelurile vieții, conștiente și inconștiente, organice și anorganice. În același sens, pentru Nietzsche, voința este eliberată de domeniul psihologic. Autorul *Voinței de putere* nu folosește termenul pentru a se referi la o facultate omenească, la capacitatea noastră conștientă de a vrea ceva ce ne lipsește. Voința este aici motorul intern prezent în toate procesele organice (uneori se prezintă ca un principiu aplicabil universului întreg și nu doar ființelor). Voința de putere se definește ca tendință de creștere și dezvoltare, o „luptă” pentru a fi mult mai bun. Nu este vorba doar despre „voința de a trăi” ca Voința lui Schopenhauer, nici despre un simplu instinct de conservare sau de supraviețuire, ca acela care conduce evoluția, potrivit lui Darwin. Nietzsche susține că în toate ființele – în iedera care se cațără, în păianjenul care își țese pânza, în omul care scrie o carte – se ascunde un impuls de creștere și de a se extinde. Și în ce privește al doilea cuvânt al acestei expresii „putere”, Nietzsche se îndepărtează de semnificația obișnuită. *Voința de putere nu e voința de dominare*. Ființele nu vor să exercite sau să aibă putere, ci să se afirme pe ele însele, „să-și descarce forța”, să-și exprime diferența individuală. Puterea lor este puterea de a se autodepăși, de a merge în orice moment până la ultimele consecințe. Acesta este secretul pe care viața i-l încredințează lui Zarathustra – „eu sunt cel ce trebuie mereu să se depășească pe sine”<sup>85</sup>. Iată de ce unii au preferat să traducă termenul german *Macht* nu ca putere, ci ca putință sau vigoare; aceste cuvinte reprezintă mai bine sensul dorit de Nietzsche și lasă mai puțin loc de interpretări ale voinței de putere exclusiv ca dorință de dominare sau de supunere (acesta este cazul lucrărilor superficiale în cheie nazistă sau militaristă).<sup>86</sup> Cumva, un argument mai solid în acest sens, pentru a clarifica adevăratul sens al voinței de putere în gândirea

---

<sup>85</sup> Fr. Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, București, Humanitas, 1996.

<sup>86</sup> Toni Llacer, *Supraomul și voința de putere*, București, Ed. Litera, 2020, p. 109.

nietzscheană, este influența puternică a lui Schopenhauer, cu a sa voință de a trăi care la Nietzsche va fi devenit voință de putere. Dar diferența de paradigmă dintre cei doi ne poate apropia de înțelegerea corectă a contribuției celor doi filosofi la problematizarea voinței. Pentru Schopenhauer, voința de viață este unică, reprezentând astfel un principiu metafizic, înzestrat cu toate atributele tradiționale prin care era gândit până atunci principiul, în timp ce pentru Nietzsche nu mai există o voință unică de putere, ci o pluralitate de asemenea voințe, și astfel la limită nemaexistând nicio unică lume. Fiecare formă de realitate este, așa cum interpretează Nietzsche, fie o „punctualizare” de voință de putere (în cazul celor infime), fie o organizare bazată pe o pluralitate de voințe de putere. Însă „punctualizările” nu au un caracter imuabil, precum monadele lui Leibniz, ci, dimpotrivă, pot să crească, subordonându-și alte centre de forță sau să dispară sub dominația acestora. Lumea nietzscheană a voinței de putere are două caracteristici fundamentale: instabilitate și interdependență. Realitatea nu posedă în sine niciun fel de structură sau regularitate, ci este în esență un enorm haos de forțe opuse. Redusă la termeni minimi, este constituită dintr-o unitate de forțe în permanent contact unele cu altele. Singurul lucru care definește un quantum, sau o unitate de forță, este efectul pe care îl produce sau îl suferă față de un alt quantum. În acest mod, Nietzsche concepe toate ființele (iedera, păianjenul sau omul) drept câmpuri de luptă, organizații dinamice constituite din numeroase puncte de energie în constantă tensiune între ele – unele își exercită propria forță asupra altora și în același timp le rezistă. Conceperea lumii ca voință de putere anulează dualismul antropologic dintre corp și suflet, care, de la Platon încoace și trecând prin creștinism, a fost modul nostru de a ne interpreta ca noi înșine în ultimii 2500 de ani. Astăzi, tindem să ne reprezentăm corpul ca proprietatea noastră, ca o jurisdicție al cărei stăpân este eul, sufletul, spiritul, mintea. Concret, potrivit lui Nietzsche, noi toți suntem nimic mai mult – și nimic mai puțin – decât voința de putere. Suntem un corp străbătut

de o multitudine anarhică de forțe de care abia ne dăm seama, dar care determină conduita noastră. Imperativul nietzschean este: Trebuie să vrei! Acesta s-ar putea regăsi în îndemnul din *Dincolo de bine și de rău*<sup>87</sup>: „Trebuie să ne dovedim nouă înșine că suntem hărăziți la independență și poruncire”, lăsându-ne, astfel, să înțelegem că resursele autenticei voințe de putere se află în fiecare, doar trebuie să vrei să ajungi la ele, prin reculegere, meditație, altfel spus, prin cunoaștere de sine. Voinței îi este inerent gândul poruncitor. Dar în foarte rare cazuri acest gând poruncitor urmărește dominarea altora – porunca și supunerea sunt prezente amândouă în minte. El își exprimă mai pe larg gândul în *Dincolo de bine și de rău*: „Un om care vrea ceva – acela ordonă cuiva dinăuntrul lui, cuiva care ascultă... Dar acum să luăm aminte la cel mai straniu aspect al voinței – acest lucru atât de complex, pentru care mulțimea are la dispoziție un singur cuvânt – dacă, în cazul dat, suntem deopotrivă cei ce dau ordine și cei ce le ascultă, iar în această ultimă calitate cunoaștem constrângeri, presiuni, oprimări, împotriviri și rezistențe, sentimente care se manifestă în genere imediat după actul de voință; pe de altă parte... cel ce vrea și ordonă... are sentimente de plăcere care sporesc cu atât mai mult cu cât... obișnuim să ignorăm această dualitate și să ne înșelăm escamotând-o în virtutea conceptului sintetic de «eu»... (astfel încât) cel ce vrea crede, cu un grad considerabil de siguranță, că voința și acțiunea sunt cumva unul și același lucru” (s.n.). Replicând pesimismului schopenhauerian, Nietzsche argumentează că „voința încătușată” este un mit. Există doar voințe puternice și voințe slabe. Această dihotomie se reflectă în planul **moralei de stăpâni și a moralei de sclavi**, distincție fără conotații sociopolitice. Este vorba, așa cum se poate înțelege, despre manifestarea diferită a voinței de putere. Ceea ce se numește „libertatea voinței” în viziunea gânditorului german rezidă în esență în sentimentul superiorității cu privire la cel

---

<sup>87</sup> Fr. Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, București, Humanitas, 2006, p. 29.

ce trebuie să dea ascultare. De aici rezultă teza lui în privința libertății: „Eu sunt liber; el trebuie să se supună” - iată lucrul ce se ascunde în toate vrerile.<sup>88</sup>

## ***II.2. Abordarea voinței, între psihologie și filosofie***

Din perspectivă psihologică, natura voinței ca proces psihic nu a fost elucidată în literatura de specialitate. Întâlnim formule precum cea a lui J. Piaget<sup>89</sup>, care consideră voința drept „reglaj al reglajelor” cognitive, afective, motivațional-atitudinale. Voința se află în interdependență cu alte procese și însușiri psihice, fiind un act gândit sau imaginat, care implică o anumită concentrare, efort, sinergizare și vectorializare energetică. Activarea voluntară este o achiziție adaptativă mai târzie în devenirea social-istorică și ontogenetică a omului. Din această perspectivă, Jung apreciază că „voința presupune o organizare rațională și culturală a energiilor la care primitivii nu au avut acces”.<sup>90</sup> Se opune impulsivității și emoțiilor negative, reclamă autocontrolul rațional. Ea se realizează cu precădere prin cel de-al doilea sistem de semnalizare, întrucât implică elaborarea prealabilă și conștientă a unui demers rațional, o anumită finalitate mai apropiată sau mai îndepărtată, motivație, deliberare, decizie, mobilizarea unor resurse, precum și frânarea altora (stăpânirea de sine), în vederea anihilării tendințelor conflictuale, înfrângerii obstacolelor de orice fel și asigurării unei conduite eficiente. Conduitele și actele voluntare sunt, după aprecierea lui P. Janet<sup>91</sup>, complicate și sub aspectul condiționărilor sociale, fiind confruntate cu obstacole și dificultăți, cu tendințe morale și scopuri deseori contradictorii, cu posibilități tot mai

---

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>89</sup> J. Piaget, apud *Dicționarul de psihologie*, coord. P.P. Neveanu, București, Ed. Albatros, 1978, p. 777.

<sup>90</sup> Jung, *ibidem*.

<sup>91</sup> P. Janet, apud Stela Teodorescu, *Psihologia conduitei*, București, Ed. Științifică, 1972.

numeroase de acțiune, ce reclamă alese calități voliționale, luciditate, responsabilitate, și finalitate superioară, tărie de caracter, capacități și aptitudini complexe. Schema acțiunilor sociale de comunicare și cooperare, calitățile pozitive ale voinței, perseverență, consecvență, tenacitate ș.a., se dezvoltă sub acțiunea concertată a tuturor factorilor ce concură la formarea personalității și, îndeosebi, a celor implicați în activitatea intelectuală, în activitatea umană în general. Omul ca om, în limitele condiției sale umane, este o zbatere continuă către ceva. „Atâta timp cât omul tinde către ceva”, spune Nae Ionescu, „atâta timp cât omul vrea ceva, este exclus ca el să fie pierdut. Numai în momentul în care el încetează să mai vrea, atunci este pierdut, dar atât timp cât luptă, nu este pierdut.”<sup>92</sup> Așadar, esența omului este să lupte, să tindă către ceva, să caute să cucerească ceva<sup>93</sup>. Tocmai acest lucru este dumnezeiesc în om – „activitatea aceasta a lui continuă”. Aici este lesne de înțeles cum *puterea voinței* (care este o calitate pozitivă ce se opune abuliei (slăbiciunea voinței, fiind o patologie a acesteia!) se împletește cu *voința de putere (dorința de autodepășire)*. Pentru aceasta considerăm că *voința trebuie susținută de o întrebuințare corectă a rațiunii*. Nu întâmplător, Kant ne lasă să înțelegem că *mobilitatea pentru voința bună este rațiunea pură*, a priori, *neamestecată cu niciun element empiric*. Iar *libertatea*, care, în viziunea filosofului german, este *morală*, emerge din *imperativul categoric sau legea morală („poruncă a rațiunii”)*, *legea inerentă rațiunii umane a priori și devine un postulat al rațiunii practice care este voința bună*. Omul se zbate toată viața între păcat și mântuire, între rău și bine. Este omeneste să păcătuiască și tot omeneste să năzuiască spre bine. Răul devine fermentul ce-l împinge pe om la acțiune pentru a-l înlătura și năzuința spre bine îl călăuzește. Pentru om, Dumnezeu apare ca un fel de model către care se mișcă, dar în același timp și ca o limită. O asemenea limită

---

<sup>92</sup> Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, București, Humanitas, 1995.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 88.

nu poate fi atinsă de condiția de om, pentru că acesta ar deveni astfel Dumnezeu. Dar limita aceasta este steaua polară către care se îndreaptă toată viața, prin întreaga lui cunoaștere, meditație și acțiune.<sup>94</sup> Are voința vreun rol în alegerile noastre?! Răspunsul la această întrebare este cheia înțelegerii naturii umane, a detectării cauzei răului care există în lume, astăzi! Augustin susține că „voința nu ar fi voință dacă ea nu ar fi dependentă de puterea noastră. Dar fiindcă este dependentă de puterea noastră, ea este liberă”<sup>95</sup>. Libertatea de voință conține însă și ceva negativ și ceva pozitiv – ea este negativă ca atitudine față de constrângere și pozitivă ca autodeterminare. Cea dintâi dovadă că lucrurile stau așa este faptul că libertatea de voință înțelegească ca suveranitate a omului a fost dată de Dumnezeu însuși, pentru ca omul să nu-l slujească pe Dumnezeu silit, ca un sclav, ci în mod liber. Fiindcă nicio acțiune nu poate fi socotită bună fără libertate. Cauzele externe nu pot răpi voinței libertatea. Libertatea de voință nu este o acțiune, ci o cauză a tuturor acțiunilor omenești. Am adus în analiză câteva argumente augustiniene în susținerea liberului-arbitru. Această idee se va regăsi mai târziu la R. Descartes, care localizează liberul-arbitru în voința omului, argumentând că „liberul-arbitru este cea mai mare perfecțiune a omului”<sup>96</sup>. Deși este fondatorul raționalismului modern, gânditorul francez susține că voința este infinită, fiind cea care îl apropie cel mai mult pe om de Dumnezeu, chiar dacă rațiunea este de natură divină. Dar omul cade deseori în eroare, comite răul atunci când voința se întinde mai mult decât are intelectul posibilitatea să înțeleagă. Cu alte cuvinte, omul greșește pentru că întrebuițează într-o manieră defectuoasă liberul-arbitru. Totuși, filosoful francez ne lasă să înțelegem că omul poate eluda eroarea, răul, dacă înainte de a alege între bine și rău are evidența acestor concepte, dacă libertatea

---

<sup>94</sup> G. Pohoată, *Prelegeri de filosofie*, București, Pro Universitaria, 2017, p. 131.

<sup>95</sup> Augustin, *De libero arbitrio* (I,3,8), apud. *Introducere la Confesiuni*, București, Humanitas, 1998.

<sup>96</sup> R. Descartes, *Meditații metafizice*, trad. I. Papuc, București, Ed. Crater, 1983.

este precedată de cunoaștere, nu în cele din urmă, dacă intelectul uman este luminat de grația divină.<sup>97</sup> Pentru aceasta intelectul trebuie susținut de voință. Schopenhauer, filosoful voinței de a trăi, accentuează această idee când spune că intelectul nu ar exista în absența voinței, fiindcă tot ce e cognoscibil nu este decât obiectivarea voinței. Voința constituie partea fundamentală a naturii noastre și acționează ca o forță originară, în timp ce intelectul, fiind ceva adăugat și supus unor multiple condiții, poate acționa doar în plan secundar și în mod condiționat. Pentru că voința este catalizatorul personalității, calitățile voinței exersate de-a lungul evoluției ontogenetice a omului devin trăsături caracteriale și, implicit, trăsături de personalitate. Nehotărârea, ca trăsătură de caracter, este condiționată atât de calitățile voinței, cât și ale intelectului. Această însușire nu arată deloc lipsa intelectului, ci a curajului. Totuși, mințile eminente cuprind dintr-o privire situația și evoluția ei probabilă, cu asemenea rapiditate și siguranță, încât dacă se mai bizuie și pe ceva curaj, ele ajung la acea decizie promptă și la o fermitate care le califică să joace un rol important, în problemele vieții, în eventualitatea că vremurile și circumstanțele le oferă ocazia<sup>98</sup>. Caracterele puternice sunt caracterizate prin hotărâre, prin puterea de voință, prin fermitate, energie, independență și promptitudine în luarea deciziilor. Dar, după filosoful voinței, „spiritele cu adevărat mari nu devin personaje istorice tocmai pentru că acestea din urmă sunt capabile să domine masa umanității și să răzbească prin probleme vieții, or, de așa ceva sunt în stare oamenii cu o capacitate intelectuală mai redusă, dar cu o voință foarte fermă, tranșantă și tenace, complet inexistentă în cazul unor inteligențe foarte înalte, unde se poate vorbi realmente despre felul în care intelectul stăpânește în mod direct voința”<sup>99</sup>. Inima și mintea

<sup>97</sup> *Ibidem*, aici Descartes analizează natura umană și explică eroarea prin nedeșăvârșirea omului.

<sup>98</sup> Ah. Schopenhauer, *op. cit.*, cap. 19, pp. 257-258.

<sup>99</sup> *Ibidem*.

definesc întreaga ființă umană. Inima desemnează voința în opoziție cu intelectul care este absolut identic cu mintea. Tot ce este chestiune de voință în sensul cel mai larg, de ex., dorința, pasiunea, bucuria, durerea, bunătatea, răutatea și ceea ce se înțelege de obicei prin „suflet”, îi este atribuit inimii. Ceea ce este surprinzător în analiza schopenhaueriană asupra voinței și caracterului este caracterul imuabil al acestora: „Voința nu este afectată de devenirea omului, variație și transformare, ci rămâne neschimbată de la început până la sfârșit. După cum caracterul se înfățișează deja constituit (se referă aici la caracterul inteligibil și nu la cel empiric!), tot așa rămâne până la adânci bătrâneți. Asaltul senectuții care macină treptat forțele intelectuale lasă neatinse calitățile morale. Bunătatea sufletească, blândețea, răbdarea, onestitatea, temeritatea, altruismul”. Care voință nu îmbătrânește niciodată?! Desigur, voința de a trăi, la care se referă Schopenhauer și care nu poate fi modelată precum voința ca proces psihic, care poate fi educată, pe tot parcursul vieții, baza caracterului empiric. În acest sens, argumentul lui Schopenhauer este relevant: „Nu este posibilă nicio etică aptă să modeleze și să corijeze voința însăși (voința de a trăi!)? Căci orice teorie acționează exclusiv asupra cunoașterii, însă aceasta nu determină niciodată voința însăși, altfel spus, caracterul fundamental al voinței, ci doar aplicarea acesteia la împrejurările date”<sup>100</sup>. Am adus în atenție texte de referință, din filosofia voinței la Schopenhauer, pentru că ne ajută să înțelegem caracterul metafizic al voinței și incapacitatea noastră de a înțelege și obiectiva rațional în practică voința de a trăi.

### ***II.3. De la voința de a trăi la voința de putere în lumea actuală***

Când omul acționează ca un sclav al voinței, este ființa cea mai sângeroasă și mai implacabilă de pe fața pământului. Este în stare să-și ucidă semenii, să-și distrugă mediul natural smulgându-i resursele, în

---

<sup>100</sup> *Ibidem.*

cadrul lui social minte, este ipocrit, raționalizează cu explicații false motivații imorale și lipsite de noblețe... Spectacolul acestei lupte universale, contemplat plecând de la conștiința umană reflexivă, pare înspăimântător. Este un câmp de bătălie pe care cadavrele se adună și se aruncă în gropi comune, uneori neștiute de nimeni! Este realitatea tragică a ororilor războiului actual din Ucraina, la care toți oamenii acestei Planete privesc îngroziți, neputincioși, cuprinși de spaima amenințărilor nucleare transmise în mod repetat de personaje în care glasul rațiunii este înăbușit de voința oarbă, incontrollabilă. Indivizii sunt purtători de voință – în fiecare dintre ei trăiește toată dorința metafizică, nu o parte, ci toată, cu o putere doritoare atât de intensă, încât irumpe din orice sistem constrângător. Toți doresc să se afirme asupra celorlalți, să acapareze și să păstreze partea cea mai mare din timp, spațiu și materie<sup>101</sup>. Manifestarea voinței în societate și în istorie este o absurditate – amăgirea supremă e să se pretindă că există un scop concret. Argumentul care se repetă iar și iar este lupta tuturor contra tuturor, voința doritoare și furioasă a fiecărui individ. Dacă nu ar exista codul penal, s-ar dezlanțui un război al tuturor contra tuturor. Principiile dreptului internațional nu mai există, drepturile și libertățile cetățenești sunt încălcate, luate în derâdere de către cei care se consideră stăpânii Planetei. Dar, revenind la filosofia lui Schopenhauer, dorim să subliniem că orice râvnire a puterii, a grandomaniei, a afirmării personale este voință care îl face sclav pe individ, oricât de bine i-ar merge în lumea fenomenală. Să nu-i invidiem pe cei faimoși, pe puternici, pe bogați – ei ignoră și se cred triumfători, dar sunt în realitate sclavi. Au nevoie de faimă, de putere, de bogăție, sunt supușii acestora și ai voinței care îi împinge să le sporească la infinit, în vreme ce le crește și suferința și în această vale a plângerii. Suferă și îi fac și pe alții să sufere. Sunt marionete ale unei

---

<sup>101</sup> Joan Sole, *Schopenhauer. Pesimismul devine filosofie*, București, Ed. Litera, 2020, p. 109.

voințe oarbe, incontrolabile. Acțiunile lor sunt iraționale, absurde. Ființa lor individuală va dispărea fără ca ei să fi înțeles nimic din lume și nici din esența ei. Egoismul nu se satură și nici nu se umple niciodată, nu dă de un capăt în care să se odihnească și să se elibereze de sine – seninătatea și liniștea îi sunt negate egoistului. Egoismul îl duce la cruzimea cea mai intolerabilă: „În general, purtarea oamenilor unii cu ceilalți manifestă nedreptate, o inechitate extremă, duritate și chiar cruzime; contrariul este excepția”<sup>102</sup>. Nu departe de noi, războiul din Ucraina și toată sarabanda de acțiuni întreprinse de la Est la Vest și invers, ca urmare a acestei așa-zise „operațiuni speciale”, reprezintă apogeul egoismului care încalcă și sfidează orice normă elementară de conduită, pentru o viață decentă a tuturor oamenilor, pe această Planetă. Războiul diminuează respectul față de aceste norme de conduită, ordonând tocmai ceea ce aceste norme interzic. În război, soldații, ca să poată apăra cauzele pentru care luptă, trebuie să ucidă și să distrugă. Viața și averea oamenilor nu mai sunt pentru ei lucruri sfinte, de care nimeni nu trebuie să se atingă. Dimpotrivă, după legile războiului și după normele eticii militare, soldații trebuie să ucidă și să distrugă, și sunt cu atât mai vrednici de laudă cu cât au ucis și au distrus mai mult. Acest efect, dezastruos din punct de vedere moral, l-au avut, firește, războaiele dintotdeauna. Manifestările egoismului antisocial iau astăzi proporții din ce în ce mai îngrijorătoare. Manifestări ale acestui egoism sunt delictele de tot felul, delictele în contra persoanelor, delictele în contra averilor, delictes al căror număr crește vertiginos, de la o vreme încoace, în toate statele, chiar și în cele ce erau renumite altă dată nu numai prin corectitudinea lor legală, ci și prin rigiditatea lor etică, în înțelesul mai înalt al cuvântului. Lumea noastră actuală este astfel bântuită de o epidemie violentă de hedonism acut; de aici emerge atmosfera sufocantă de materialism exacerbat, de lăcomie fără margini, în care se diluează toate valorile ideale ale vieții.

---

<sup>102</sup> Ah. Schopenhauer, LVR, 2, *op. cit.*, p. 663.

Realitatea la care participăm este plină de primejdii ascunse. Ea amenință, dacă se va prelungi multă vreme, să paralizazeze viața sufletească a popoarelor și să împiedice dezvoltarea lor, prin nesocotirea elementelor celor mai de preț, determinante pentru progres în general, și care sunt tocmai ideile. Lumea actuală este dominată de afecte de ură, egoism, invidie, viclenie, suspiciune, altfel spus, de un deficit de voință, sau mai degrabă de abulie (slăbiciunea voinței fiind o patologie a acesteia). Pe acest fond, oamenii sunt ușor de manipulat, de controlat și de dominat. „Ideile nu guvernează lumea și nu transformă lumea; lumea este guvernată și transformată de sentimente, cărora ideile le servesc numai de călăuză. Mecanismul social nu se întemeiază în definitiv pe opinii, ci aproape cu totul pe caractere.”<sup>103</sup>

*Lumea creată de Dumnezeu e plină de rău, dar la temelia sa se află cel mai mare bine, libertatea spiritului, care arată că omul poartă în el imaginea divină. Libertatea este singura soluție la problema teodiceei<sup>104</sup>. Problema răului constituie problema libertății. Dacă nu înțelegem libertatea, nu se poate pricepe faptul irațional al existenței răului în lumea divină.<sup>105</sup>*

Lumea actuală are nevoie de caractere, de lideri autentici, raționali și morali, cu vocația binelui și a construcției. Lupta pentru putere, pentru supremație, a deformat caracterul unor personaje care s-au transformat în exponenți ai dezastrului umanitar, ai răului care macină propriile popoare. Confuzia dintre puterea voinței și voința de putere poate genera asemenea comportamente malefice și distructive. Or, nimeni nu este îndreptățit în lumea aceasta, indiferent de poziția

---

<sup>103</sup> H. Spencer, apud P.P. Negulescu, *Scrieri inedite. Problema ontologică*, București, Ed. Academiei, 1972, p. 287.

<sup>104</sup> Leibniz, *Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'homme et l'Origine de Mal*, Amsterdam, David Mortier, 1720.

<sup>105</sup> G. Pohoată, WHY is there EVIL in this WORLD, *the best of all possible worlds?!* In *Cogito*, vol. XII, no. 4/2020.

ocupată la un moment dat (care este efemeră), să încalce libertatea morală a celorlalți. Principiul libertății care stă la baza democrațiilor moderne este concentrat în ideea: „Libertatea mea este similară cu libertatea celorlalți”<sup>106</sup>. Este o evidență că respectarea acestui principiu reclamă, în primul rând, din partea liderilor acestei lumi, o voință bună călăuzită de o minte sănătoasă și înțeleaptă. În contextul unei crize globale, inclusiv de leadership, șansa noastră o reprezintă educația, încrederea în valoarea culturii<sup>107</sup> în general și a ideilor îndeosebi, pentru dezvoltarea spirituală a popoarelor care se află, astăzi, într-un mare regres spiritual. Este imperios necesară o nouă educație axiologică în globalizare.<sup>108</sup> Sistemele educaționale sunt depășite, generațiile actuale evoluează rapid<sup>109</sup>, iar capacitatea de adaptare este afectată din cauza unor decalaje imense între mentalități, culturi, tradiții, dezvoltare tehnologică și credințe. Spre ce ne îndreptăm?! Categoric, nu înspre o pace universală așa cum gândea Kant<sup>110</sup> (încercător în perfectibilitatea genului uman), dar suntem datori să ne trezim la conștiință! Cum?! Prin educație! Educația ne diferențiază ca indivizi, ca popoare!<sup>111</sup> Avem nevoie de voință bună pentru a ne reseta și pentru a construi o lume mai bună, bazată pe valori autentice, din datorie morală față de generațiile care vor urma.

---

<sup>106</sup> Jh. Rawls, *A theory of Justice*, Harvard University Press, 1999.

<sup>107</sup> G. Pohoăț, M. Mocanu, *Euroculture in education. Aspects of a new philosophy of Education*, în *Euromentor Journal*, vol. VI, no. 2, 2015, pp. 7-21.

<sup>108</sup> G. Pohoăț, *Considerations on axiological education in globalization*, paper presented at the international Conference of the Faculty of Educational Sciences *Education in the future*, 19-20 April, 2013, *Euromentor Journal*, vol. IV, no. 2, 2013, pp. 20-30.

<sup>109</sup> Jukka Kangaslathi & Gabriela Pohoăț, *Education for the future*, *Euromentor*, vol. VIII, no. 4, 2017, pp. 7-19.

<sup>110</sup> G. Pohoăț, *Imm. Kant, or on The international Peace Project*, *Cogito. Multidisciplinary Research Journal*, vol. II, no. 2/2010.

<sup>111</sup> J.S. Mill, *Despre libertate*, București, Humanitas, 2001.

## Capitolul III

### ÎNTRE LIBERTATEA METAFIZICĂ ȘI LIBERTATEA POLITICĂ

*„Binele și răul sunt posibile doar dacă ființa este liberă. Binele este libertatea. Diferența dintre bine și rău există numai datorită libertății și în libertate și o asemenea diferență nu există niciodată în abstract, ci numai în concret.”*

S. Kierkegaard, *Conceptul de angoasă*<sup>112</sup>

*„Avem o datorie morală fundamentală de a progresa în cunoașterea și înțelegerea a tot ceea ce putem cunoaște și înțelege. Ca ființe umane, cu cât dobândim mai multe cunoștințe, cu atât ne apropiem de Dumnezeu și suntem mai liberi.”*

Spinoza, *Etica*<sup>113</sup>

#### III.1. Libertate și libertăți

În literatura de specialitate se susține de cele mai multe ori că libertatea este o valoare politică, fiind legată de modul în care s-a ivit filosofia în Grecia antică drept o reflecție asupra politicului, odată cu Platon în secolul V î.Hr. În acest capitol dedicat libertății umane, ne propunem să facem o distincție clară între *libertate* și *libertăți*. Astfel, apreciem că libertatea metafizică, absolută este un dat ontologic, fiind intrinsecă omului singular, iar libertatea politică este o cucerire a omului care ființează în cadrul polisului. Libertatea metafizică este libertatea esențială care se regăsește în fiecare om și rezidă în liberul-arbitru, în posibilitatea omului de a alege între bine și rău. Această libertate există pentru că altfel nu s-ar justifica raționalitatea și

---

<sup>112</sup> S. Kierkegaard, *Conceptul de anxietate*, Timișoara, Ed. Amacord, 1998.

<sup>113</sup> B. Spinoza, *Etica*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1986.

moralitatea ființei umane. S-a susținut adesea că libertatea este o valoare politică supremă, deoarece nu ar putea fi vorba despre viața civilizată, cu adevărat umană, în absența ei, nici pentru persoane, nici pentru comunități. Ideea de bază pentru care pledăm este aceea că libertatea metafizică este absolută, iar libertatea politică este relativă ca și libertatea economică, culturală etc., acestea fiind libertățile inserate și în *Declarația universală a drepturilor omului*. Ceea ce ne preocupă este în primul rând înțelegerea libertății ca problemă filosofică perenă care a frământat mințile filosofilor din Antichitate până astăzi. Această libertate este atât un concept filosofic, cât și o stare de spirit. Libertatea ca problemă filosofică își face intrarea în filosofie odată cu conceptualizarea liberului-arbitru. Că autentică libertate a personalității umane este de origine creștină se poate afla din faptul că lumea antică nu cunoștea libertatea personală, ci numai libertatea publică. Adâncă diferență dintre modul de a înțelege libertatea politică, în lumea antică și cea modernă, a fost subliniată de Benjamin Constant<sup>114</sup>. Aceasta constă în diferența de conștiință păgână și creștină. În conștiința religioasă păgână, libertatea era înțeleasă întocmai ca în democrația grecească, dar nicidecum nu putea fi înțeleasă așa cum s-a putut afla din conștiința religioasă creștină, care a identificat natura fără sfârșit a personalității umane. În toate contradicțiile voinței noastre, ceva pare că întrunește totuși consensul: oamenii, popoarele, regimurile politice revendică în unanimitate libertatea. Dar în ce privește conținutul și căile realizării ei, opiniile sunt multiple și diverse. S-ar putea ca cele mai profunde contradicții dintre oameni să fie condiționate de tipul conștiinței lor asupra libertății. Apreciem că aici se află cheia problemei libertății: în a ne manifesta cu adevărat liberi prin asumarea ei. Se vorbește de libertate politică, libertate socială, libertate personală, libertate economică, libertate religioasă, libertate de conștiință, libertate de gândire,

---

<sup>114</sup> B. Constant, *Despre libertate la antici și moderni*, Iași, Institutul European, 1996.

libertatea presei, libertate de asociere etc. *Libertatea politică nu poate exista fără libertatea spirituală*. Libertatea politică conferă cadrul participării tuturor cetățenilor la elaborarea deciziilor comunității, drept cunoaștere și acțiune comună. Libertatea omului începe cu valabilitatea legilor scrise ale statului în care trăiește<sup>115</sup>. Această libertate se numește politică. „Libertatea este dreptul de a face tot ceea ce îngăduie legile.”<sup>116</sup> Libertatea este inseparabilă de lege, care o delimitează și o definește, ea este o opera juridică în sânul statului social. Este evident că Montesquieu identifică libertatea politică cu libertatea socială, respectiv libertatea juridică. Este și motivul pentru care nu dorește să definească libertatea doar ca pe o simplă independență, ca o putere de a face ce vrem: „Într-un Stat, adică într-o societate în care există legi, libertatea nu poate consta decât în a face ceea ce trebuie făcut”. Montesquieu nu concepe libertatea ca protejare a drepturilor subiective individuale, așa cum ne este familiar din modelul drepturilor omului. Ceea ce asigură libertatea este limitarea puterii. Conceptul politic de libertate devine superficial și fals dacă nu rămâne întemeiat pe sensul libertății, care trebuie considerat drept ființa și fapta autentică a omului. Pentru autorul *Contractului social*, libertatea este inalienabilă; ea este totodată fundament și finalitate a comunității politice. „Renunțarea la libertate înseamnă renunțarea la calitatea de om”<sup>117</sup>. Dar nu este vorba de o libertate naturală care nu cunoaște opreliști, ci de libertatea civilă care e fondată pe lege. Libertatea, pentru Rousseau, este expresia legii raționale pe care fiecare o poate citi în profunzimea inimii sale.<sup>118</sup> Libertatea politică este un fenomen occidental. J.S. Mill, în celebrul eseu „Despre libertate”, în care teoretizează libertatea politică, susține că libertatea

---

<sup>115</sup> K. Jaspers, *Texte filosofice*, București, Ed. Politică, 1986.

<sup>116</sup> Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, cartea a XI-a, București, Ed. Minerva, 1964.

<sup>117</sup> J.J. Rousseau, *Contractul social*, lucrare care se deschide cu aserțiunea: *Omul se naște liber, dar pretutindeni se află în lanțuri*, Paris, G. Flammarion, 2001.

<sup>118</sup> *Ibidem*.

este condiția necesară a dezvoltării intelectuale a omenirii. Astfel, argumentează că „fiecare este adevăratul paznic al propriei sănătăți, fie ea trupească, mintală sau sufletească. Omenirea are mai mult de câștigat lăsând pe fiecare să trăiască așa cum crede el că e mai bine decât silind pe fiecare să trăiască așa cum li se pare celorlalți că ar fi bine”.<sup>119</sup> Se pune problema, mai ales astăzi: este libertatea politică o condiție a unei ființări umane elevate?! Raportându-ne la istorie, suntem nevoiți să răspundem negativ. Și în absența libertății politice a fost posibilă o înaltă viață spirituală, o puternică creativitate, o profundă viață sufletească. În acest sens, K. Jaspers se întreabă: „Va deveni libertatea politică născută în Occident element al educației întregii umanități?! În Occident, lipsa de libertate politică a fost mereu denunțată drept cauză a decadenței spirituale, argumentându-se că viața spiritului este posibilă doar în condițiile libertății politice”<sup>120</sup>. Însă oamenii noului mileniu deja nu mai pot să creadă în puterea salvatoare a formelor politice și sociale, conștienți fiind de toată relativitatea lor. Nu ne rămâne decât să conștientizăm că adevărata libertate se află în fiecare din noi. Astfel, libertatea politică nu rezolvă problema libertății. Este o condiție necesară, dar nu și suficientă, pentru a accede la libertatea absolută. Cu toate acestea, libertatea politică a fost teoretizată în aceeași măsură ca și libertatea metafizică, din Antichitate până la filosofia contemporană. Explicația acestui fapt se întemeiază pe ambivalența ființei umane: animal metafizic<sup>121</sup> și *zoon politikon*<sup>122</sup>. Libertatea este o dimensiune ontologică a ființei umane. Aducem în sprijinul acestei aserțiuni teza heideggeriană: *Existența umană are două determinări – ființare factică și libertate*<sup>123</sup>. Când omul va atinge starea adevăratei libertăți, va putea distinge clar

<sup>119</sup> J.S. Mill, *Despre libertate*, București, Humanitas, 2001, p. 21.

<sup>120</sup> K. Jaspers, *Texte filosofice*, București, Ed. Politică, 1986, p. 88.

<sup>121</sup> Ah. Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, op. cit.

<sup>122</sup> Aristotel, *Politica*, București, Ed. Iri, 2001.

<sup>123</sup> M. Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, București, Humanitas, 1986.

între cele două aspecte ale problemei analizate, în sensul că libertatea metafizică este scop, iar libertatea politică este mijloc. Iată de ce, când acceptăm teza biblică „Adevărul vă va face pe voi liberi”, începem să înțelegem că ținta căutărilor noastre rămâne libertatea metafizică, libertatea absolută.

### **III.2. Este libertatea cauza răului?**

Libertatea este cel mai frumos dar pe care omul l-a primit de la Dumnezeu. Nu libertatea în sine generează răul, ci proasta întrebuințare a liberului-arbitru sau lipsa de conștientizare a libertății, prin absența responsabilității. Or, „libertatea fără responsabilitate nu are niciun sens”<sup>124</sup> libertatea de a ne comporta ca și când ordinea nu ar exista nu este dată nimănui<sup>125</sup>. Dihotomia libertate–libertăți ne ajută să înțelegem că răul se obiectivează în planul vieții practice în modul cum dovedim libertatea prin exprimarea libertăților – economică, politică, culturală, juridică, religioasă etc., prin voința bună sau prin voința rea. Dacă toți am fi capabili să ascultăm de legea morală, nu ar mai fi nevoie de lege, de stat. Dar nu trăim într-o societate perfectă. Problema care se pune este următoarea: în regimurile dictatoriale, libertatea era suprimată, în democrație – unde există un cadru sociopolitic adecvat, în sensul că avem instituții, legi, coduri, reguli, proceduri, organisme internaționale, principii și valori democratice –, în pofida acestora, omul se comportă iresponsabil, haotic, irațional etc. K. Popper ne conduce înspre înțelegerea acestui aspect când scrie: „Abuzul de libertate este la fel de dăunător ca și excesul de etatism”<sup>126</sup>. Se poate susține că natura (originea) libertății nu depinde de cadrul sociopolitic, ceea ce face să înțelegem faptul că nu libertatea politică rezolvă problema libertății. Apare în context aceeași dihotomie

<sup>124</sup> M. Eliade, *Memorii*, București, Humanitas, 1997.

<sup>125</sup> Andrei Pleșu, *Minima moralia*, București, Humanitas, 2002.

<sup>126</sup> K. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii săi* (societatea deschisă este cea democratică, cea închisă se referă la regimurile dictatoriale), București, Humanitas, 2017.

între libertate și libertăți. Este vorba de libertatea de conștiință, de libertatea esențială care există în fiecare dintre noi și care ne îndeamnă la autodepășire, dacă voința noastră se conectează la o lume a ordinii și desăvârșirii, la o lume noumenală, în care omul nu mai este constrâns, nu mai este supus determinismului, ci este liber. Astfel, libertatea este morală, emerge din legea morală inerentă rațiunii umane care este *a priori* și devine un postulat al rațiunii practice, care este voința bună.

Ideea libertății este una din temele centrale ale creștinismului. Fără ea, crearea lumii, căderea și mântuirea sunt de neînțeles, fenomenul credinței rămâne inexprimabil. Fără libertate, este imposibilă teodiceea, desfășurarea universală este dezgolită de sens. Spiritul libertății infinite inundă Evangheliile și Epistolele apostolice. Libertatea nu trebuie să fie numai obiectul cercetării, ci în căutările noastre să avem libertatea spiritului. „Dumnezeu este libertatea omului”, cugeta Oliver Clement; „Robește-mă, Doamne, ca să fiu liber”, implora Petre Țuțea<sup>127</sup>. Sub ispita demonului, omul a nesocotit porunca iubirii divine ca pe o constrângere a libertății. Și s-a opus, a călcat voia, a ieșit din iubire, alegând o altă libertate decât cea divină: libertatea neascultării, a ascultării de sine, a păcatului. Lumea creată de Dumnezeu e plină de rău, dar la temelia sa se află cel mai mare bine, libertatea spiritului, care arată că omul poartă în el imaginea divină. Libertatea este singura soluție la problema teodiceei. Problema răului constituie problema libertății. Dacă nu înțelegem libertatea, nu se poate pricepe faptul irațional al existenței răului în lumea divină. Liberul-arbitru este un mare bine, dar pentru Dumnezeu era logic imposibil să confere liber-arbitru și în același timp să decreteze că nu va exista păcat. De aceea, a decis să îl facă pe om liber, deși prevedea că Adam va mușca din măr și păcatul atrăgea inevitabil după sine pedeapsa. Lumea care a rezultat, deși în ea există rău, cuprinde un excedent de bine asupra răului decât orice altă lume posibilă; ea este, așadar, *cea mai bună*

---

<sup>127</sup> P. Țuțea, *Bătrânețea și alte texte filosofice*, București, Ed. Viitorul Românesc, 1992.

dintre toate lumile posibile, iar răul pe care îl cuprinde nu poate constitui un argument împotriva bunătății lui Dumnezeu<sup>128</sup>. Este bine de știut că până la Leibniz, cel care a fost preocupat de explicarea răului existent în această lume creată de Dumnezeu, a fost teologul filosof Augustin, cu celebrele sale *Confesiuni*<sup>129</sup>. Sf. Augustin a fost unul dintre primii filosofi ieșiți din intelectualismul grec care a înțeles ce erau răul și libertatea, dar le-a îndreptat în sens contrar. La el există o libertate pentru rău, dar nu și pentru bine. Răul nu poate fi învins decât prin har, dar osândiții servesc ordinului acestei lumi. De la Augustin a pornit dialectica libertății și a harului, iar ea a umplut întreaga gândire creștină occidentală, catolică și protestantă.<sup>130</sup> Importanța problemei răului și neliniștea ce o trezește dezvăluie sărăcia tuturor doctrinelor tradiționale, teologice și metafizice despre Providența divină în această lume, doctrine care sunt și principalul obstacol al credinței în Dumnezeu. Neputința doctrinei Providenței divine la Malebranche sau la Leibniz este frapantă. Doctrina teologică oficială în această problemă surprinde prin raționamentul naiv, micimea argumentelor, lipsa de sensibilitate față de mister și involuntara sa imoralitate. Dumnezeu nu acționează pretutindeni în această lume obiectivată, nu este creatorul acestei lumi decăzute. El nu acționează și nu este prezent în pandemie, în ciumă și în holeră, în ura care sfâșie lumea, în crimă, în războaie și violențe, în disprețul libertății, în tenebrele ignoranței. Dumnezeu se revelează în profeți, în Fiul, în suflarea Duhului, în urcușurile spirituale ale omului. Dumnezeu este „ne-lume și revelația Sa în lume este una eshatologică”<sup>131</sup>. Dumnezeu se află în lume ca datorie, ca sarcină și ca libertate. Dumnezeu este prezent și acționează numai în libertate. Taina libertății este nu numai taina faptului că se săvârșește revelarea lui Dumnezeu, ci și a faptului că se săvârșește revelarea în replică a voinței umane, revelarea omului, așteptată de Dumnezeu în chiar

---

<sup>128</sup> G.W. Leibniz, *Teodiceea*, Iași, Polirom, 1997.

<sup>129</sup> Augustin, *Confesiuni*, București, Humanitas, 2002.

<sup>130</sup> Berdiaev, *Încercare de metafizică eshatologică*, București, Paideia, 1999, p. 163.

<sup>131</sup> *Ibidem*.

sânul vieții divine. De aceea a luat naștere lumea – pentru că de la început Dumnezeu a râvnit libertatea. Altfel, procesul universal nici nu ar fi avut loc. Se poate înțelege astfel că, dacă există dorul omenesc după Dumnezeu și răspunsul la acest dor îl reprezintă revelarea lui Dumnezeu în om și nașterea lui Dumnezeu în spiritul uman, există și dorul lui Dumnezeu după om și nașterea în Dumnezeu a omului, dorul după cel iubit și după cel care iubește în libertate! Răspunsul la acest dor este nașterea omului în Dumnezeu. Tocmai acesta este misterul primordial al spiritului, misterul primordial al existenței, care este totodată și misterul central al creștinismului<sup>132</sup>. În libertate își are sorginea soluția înțelegerii atât a vieții divine ca destin tragic, cât și a vieții lumești, a vieții omenești ca destin și istorie tragică. Dacă nu ar fi libertate, nu ar fi nici istorie. Libertatea este fundamentul primordial al istoriei. Dar istoria există pentru că în miezul ei se află Iisus. Hristos este fundamentul cel mai profund mistic și metafizic, este izvorul istoriei, al destinului ei dramatic, tragic. În afara Lui este de neconceput legătura dintre lume și Dumnezeu, între pluralitate și unitate, între realitatea lumească și realitatea absolută. Prin Hristos, metafizicul și istoricul încetează să se mai separe, se unesc și se identifică. Istoria celestă devine istorie omenească, iar istoria omenească este înțeleasă ca moment al istoriei cerești. Înțelegerea misterului primordial și a dramei inițiale, ca drama a iubirii libere, ca semn că Dumnezeu a voit libertatea, este opusă faptului că Dumnezeu l-a voit pe om, l-a cuprins dorul după om. Astfel s-a fundamentat și a luat naștere tema istoriei universale, a destinului istoric universal.<sup>133</sup> Am adus în analiză texte din gândirea lui Berdiaev care a îmbinat explicația filosofică cu cea teologică, gânditorul rus oferind o preocupare deosebit de profundă pentru clarificarea acestei problematice. Se poate înțelege, cumva, din opera sa, că la baza destinului istoriei universale, la baza destinului fiecărui om, se află libertatea primordială care i-a fost dăruită omului de Dumnezeu.

---

<sup>132</sup> *Idem, Sensul istoriei*, Iași, Polirom, 2013.

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 54.

Această libertate dăruită din iubire va fi fost izvorul tragismului destinului său, deoarece libertatea, în esența sa, presupune nu numai libertatea binelui, ci și a răului. Această libertate a răului este adevărata bază a istoriei. Libertatea este dezirabilă, dar libertatea fără conștiința ei, fără responsabilitate, devine un nonsens! Când Sartre afirma că omul este condamnat să fie liber transmitea ideea relației dintre libertatea absolută și responsabilitatea absolută<sup>134</sup>. Omul se plânge mereu de lipsa libertății, de faptul că apar constrângeri din toate părțile: „Suntem tributarii eredității noastre, ai mediului nostru, ai educației primite; suntem mânați de pasiuni și de porniri de origine obscură, inconștientul nostru, subconștientul nostru, ba, cum spun unii psihologi, supraconștientul nostru nu lasă lucidității noastre decât un spațiu de deliberare foarte restrâns; istoria, societatea, convențiile sociale, cei care ne guvernează sau șefii noștri exercită asupra noastră o presiune decisivă; avem foarte rar posibilitatea să facem ce voim; limitele noastre fizice și intelectuale ne reduc capacitatea de apreciere și de exprimare, limitată și ea de legi din ce în ce mai aspre și mai numeroase; religia ne vine de la cei din preajma noastră, care, la rândul lor, au luat-o de la moșii și strămoșii lor, iar ideile noastre, care, cel mai adesea, nu sunt decât reflexul gândirii epocii în care trăim, sunt și ele orientate de mass-media; dacă am putea analiza cauzele profunde ale deciziilor noastre, ne-am da seama că nu există una singură care să nu fie rezultatul instinctelor, dorințelor, spaimelor sau a unor emoții interioare pe care nu le putem stăpâni; unde este libertatea noastră?!”<sup>135</sup> Totuși, toate constrângerile enumerate mai sus dovedesc că libertatea există, altfel am anula toate demersurile noastre voluntare. Definiția celebră a libertății care ne-a rămas de la Spinoza susține că „libertatea este necesitatea înțeleasă”.<sup>136</sup> Foarte frecvent în istoria filosofiei, „necesitatea a fost identificată cu determinismul- ceea ce este

---

<sup>134</sup> Sartre, *L'existentialism est un humanisme*, col. Pensees, Nagel, 1970.

<sup>135</sup> A. Frossard, *Întrebări despre Dumnezeu*, București, Humanitas, 1996.

<sup>136</sup> B. Spinoza, *Etica*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1986.

just- eroarea apare atunci când este confundată cu constrângerea, cu înăbușirea dorinței lăuntrice, cu anihilarea avântului interior, ori necesitatea exprimă legăturile lăuntrice, esențiale dintre lucruri, fenomene, procese, iar întâmplarea exprimă legăturile exterioare, colaterale dintre acestea”.<sup>137</sup> Indiscutabil, libertatea este un moment al determinismului universal. Există determinism natural, determinism social, istoric, cultural, divin, psihic. A fi liber cu adevărat înseamnă a consimți la ordine ca expresie a înțelegerii necesității. Omul care conștientizează ordinea universală este liber. Pe bună dreptate, facem o diferență între libertate și libertăți. Acestea, definite de *Declarația drepturilor omului*, au fost pretutindeni negate, încălcate, luate în derâdere înainte de a fi revendicate azi de tineretul din lumea întreagă ca un drept ce i se cuvine și care ar trebui să îi asigure un anumit viitor. Nu despre libertăți este vorba aici, ci despre libertate, adică puterea pe care o are omul, sau nu o are, de a acționa fără să fie predeterminat să facă ceea ce face. Această libertate există. Ea nu constă în a face ce dorim, ci și ceea ce nu voim, din înțelepciune, din respect pentru alții și, adesea, din iubire, primul principiu a tot ceea ce este, a fost și va fi. Libertatea biruie toate tendințele, înclinațiile, interesul personal, egoismul, ea învinge tot ceea ce poate efectiv condiționa ființa omenească, și ea strălucește, răspândind o magnifică lumină când renunți la tine însuși, pentru binele altuia sau al altora. Ea are drept deviză dăruirea de sine, iar drept emblemă, crucea lui Hristos. În acest fel, libertatea este o luptă. Libertatea este un alt nume al milosteniei.<sup>138</sup>

---

<sup>137</sup> M. Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, cap. *Determinism și libertate*, București, Ed. Eminescu, 1987.

<sup>138</sup> A. Frossard, *op. cit.*

## Capitolul IV

### ÎNCOTRO FILOSOFIA, ASTĂZI?

*„Ce loc deține filosoful în cetate? Va fi cel al unui modelator al omului și al unui artisan care formează cetățeni loiali și demni. Nu va avea altă profesiune decât aceea de a se purifica pe sine și pe ceilalți, pentru a trăi viața conform naturii omului; va fi tatăl și pedagogul tuturor cetățenilor, reformatorul, sfătuitoarea și ocrotitoarea lor, oferindu-se tuturor pentru a coopera la împlinirea întregului bine, bucurându-se cu cei fericiți, compătimitind cu cei îndurerați și consolându-i.”*

Simplicius, *Commentaire sur le Manual d'Epictet*

Interogația din titlul acestui capitol pornește de la ideea că filosofia traversează o perioadă de incertitudine, legată indiscutabil, în primul rând, de criza morală în care se află ființa umană. Pe de altă parte, expansiunea scientismului contemporan, dezvoltarea inimaginabilă a tehnologiilor moderne au creat o dependență a omului de lumea exterioară, îndepărtându-l de propria sa esență. Într-un mod paradoxal, deși omul a reușit să cucerească cosmosul prin avansul științei și al tehnologiei, nu același lucru se poate spune despre cucerirea de sine, decadența morală fiind cauza tuturor relelor. Omul, astăzi, în goana după acumularea materială, s-a îndepărtat de Absolut, pierzând din vedere sensul existenței în această lume. Filosofia înseamnă viață și consider că i-a fost dată omului pentru a-și descoperi rostul existențial și locul în această lume. Ne propunem să răspundem la întrebarea din titlu cu o alta: „Când omul trăiește în «uitarea ființei»<sup>139</sup>, la ce poate servi filosofia astăzi?”, prin aceasta, încercând

---

<sup>139</sup> M. Heidegger, *Scrisoare despre umanism*, în *Originea operei de artă*, București, Ed. Univers, 1982.

cumva să argumentăm nevoia de filosofie a omului actual. Recursul la filosofie în pandemie este o necesitate inexorabilă, pentru că în singurătatea momentului critic, omul face apel la ceea ce nu poate pierde niciodată – la el însuși. Pe de altă parte, filosofia înseamnă activitatea conștiinței. Or, trezirea la conștiință este vitală, astăzi, peste tot în lume. Iată cum filosofia, din „țară a nimănui”<sup>140</sup>, poate deveni o țară a tuturor.

Înainte de a răspunde la întrebarea provocatoare de mai sus, vom încerca succint să definim filosofia, dar nu din perspectivă istorico-filosofică, ci a înțelegerii statutului actual al acesteia. Când omul, respectiv colectivitățile umane se comportă atât de irațional și absurd, când asistăm la o proliferare a răului fără precedent în istorie, când confuzia valorilor a atins cote paroxistice, *ce mai poate însemna filosofia?* Filosofia nu este astăzi, precum în Antichitate, *regina tuturor științelor*, nu este considerată știință, chiar dacă are obiect de studiu și metode de cercetare. E ușor de sesizat marea deosebire ce există între cunoașterea considerată ca transformare a ființei noastre și cunoașterea văzută ca o creștere permanentă a puterii omului asupra lumii înconjurătoare; prima privește scopul nostru cel mai intim, cea de-a doua – mijloacele noastre de acțiune. Prima se referă la ceea ce suntem noi în esență, la destinul nostru personal, cea de-a doua – la ceea ce dobândim, fără însă ca scopul acestui efort de a obține ceva să fie determinat în vreun fel oarecare. Din această perspectivă, susținem ideea că *filosofia, astăzi, rezidă cumva în efortul de a menține echilibrul între două tipuri de cunoaștere și de arăta că numai cel dintâi poate da un sens celui de-al doilea*. Filosofia este protestul permanent al spiritului la adresa împotmolirii în rutina tehnicii. Martin Heidegger, important filosof al sec. XX, a argumentat că modernitatea se caracterizează prin triumful tehnologiei asupra oricărei valori<sup>141</sup>. El

---

<sup>140</sup> Sintagma aparține filosofului britanic B. Russell.

<sup>141</sup> *Ibidem*.

a remarcat că filosofia greacă și-a întemeiat deja înțelegerea ființei pe producerea tehnică și a susținut că acest punct de plecare culminează cu tehnologia modernă. În timp ce grecii au luat *techne* ca model de a fi la nivelul teoriei, noi am transformat ființa, tehnologic, în practică. Metafizica noastră nu este în mintea noastră, ci constă în cucerirea tehnică reală a pământului. Această cucerire transformă totul în materii prime pentru procesele tehnice, inclusiv ființele umane înseși. Dar, susține Heidegger, cu toate că noi controlăm lumea prin intermediul tehnologiei, nu controlăm obsesia noastră în privința controlului. Ceva se află în spatele tehnologiei, un mister pe care nu-l putem desluși din perspectiva noastră tehnologică. Încotro ne îndreptăm este, de asemenea, un mister. Occidentul, din punctul de vedere al lui Heidegger, a ajuns la capătul destinului său. În ultimul său interviu, a declarat: „*Numai un Dumnezeu ne mai poate salva*”<sup>142</sup>. Tehnologia sau tehnica modernă reprezintă un veritabil pericol pentru om. Aceasta este teza pe care o susțin, pe rând, M. Heidegger, J. Derrida, F. Fukuyama sau J. Habermas, anticipând un viitor sumbru pentru umanitate, prin perspectivele sale tehnologice. Trebuie să ne înțelegem pe noi înșine astăzi, fiind în mijlocul tehnologiei, iar cunoașterea tehnică în sine nu ne mai poate ajuta. Filosofia tehnologiei ține de conștiința de sine a unei societăți ca a noastră. Ne învață să reflectăm asupra a ceea ce luăm ca de la sine înțeles, mai precis, modernitatea rațională. Desigur, problemele nu sunt doar tehnologice. Democrația este într-o stare proastă astăzi pe toate fronturile, dar nimeni nu a venit cu o alternativă mai bună. Dacă oamenii sunt capabili să conceapă și să urmărească interesele lor intrinseci în pace și împlinire prin procesul politic, vor aborda în mod inevitabil problema tehnologiei, împreună cu multe alte întrebări care sunt în suspans astăzi. Astfel, contradicțiile ireconciliabile ale lumii actuale, lipsa reală de comunicare autentică, obsesia acumulării materiale, nesiguranța și individualismul, lupta

---

<sup>142</sup> A. Feenberg, *Ce este filosofia tehnologiei?*, Univ. Komba, Japonia, iunie 2003.

pentru putere care a devenit un flagel, inechități și discriminări generate de mari inegalități economice, politice etc. ne oferă puține șanse să sperăm la fericire și la acea „pace eternă”<sup>143</sup> la care visa Imm. Kant, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, crezând în perfectibilitatea genului uman. Drama omului contemporan este una a conștiinței. Trăind în „uitarea ființei”, omul zilelor noastre este alienat și pierdut, desacralizat, lipsit de repere, confuz și dezorientat. Lumea în care trăim este lipsită de raționalitate, de înțelepciune, de iubire; este o lume în care „Dumnezeu a murit”, iar omul este singur și incapabil să înțeleagă ceea ce Raymond James Ray, filosof contemporan american, avertiza: „Secretele sunt în noi toți... Puteți avea tot ce vă doriți doar prin cunoaștere interioară și doar din interior vă vine schimbarea. Astfel, vă puteți schimba toată viața, aceasta este cheia către tot ce v-ați dorit.”<sup>144</sup> Când omul are simțământul că a pierdut cheia existenței sale, când nu mai știe care este semnificația vieții, e vorba într-un totu de o problemă de non-raportare la divinitate, la Absolut, cu alte cuvinte, o problemă de filosofie, deoarece aceasta răspunde la întrebarea fundamentală: *care este sensul existenței, altfel spus, pentru ce trăim?*

#### **IV.1. La ce poate servi filosofia astăzi?**

*„Filosofia este cea mai bună metodă de a educa cetățenii și de a-i pregăti să depășească limitările intelectuale și prejudecățile. Cu cât sunt mai mari provocările, cu atât este mai multă nevoie de filosofie pentru a afla cum putem menține pacea, înțelegerea și dezvoltarea durabilă.”*<sup>145</sup>

Timpul nostru este dominat de conflictul dintre filosofie și știință. Exagerând, s-ar putea afirma că toate se datorează succesului copleșitor al științei. În orice caz, nemulțumirea filosofilor este

<sup>143</sup> Imm. Kant, *Spre pacea eternă*, București, Ed. Casa Școalelor, 1943, pp. 115-174.

<sup>144</sup> G. Pohoăț, *Declinul lumii contemporane între economie și moralitate*, în vol. *Studii de filosofie morală*, București, Pro Universitaria, 2015, pp. 27-51.

<sup>145</sup> [www.unesco.org](http://www.unesco.org)

într-atât de mare încât nu încetează să se interogheze asupra esenței filosofiei, uneori renunțând chiar la această întrebare traumatizantă și transformând filosofia într-un „succedaneu” al științei. La ce poate servi astăzi filosofia într-o lume în care știința domină? În primul rând, la a impregna existenței umane o mai profundă dimensiune filosofică, pentru că noi, oamenii, suntem cu toții filosofi. Există în fiecare din noi o năzuință către Absolut, către perfecțiune sau, cum spunea Socrate, „fiecare om se naște cu înțelepciunea de om”. Gândirea ne pune în fața unei alegeri, a unei incertitudini, ne împinge să depășim instinctele naturale. Este un privilegiu al omului care, spre deosebire de animale, își transcende, chiar și în momentul celei mai mari satisfacții, propria condiție. Tocmai aceasta înseamnă viața umană. Privilegiul filosofului este acela de a putea explica mai clar concepțiile și orientările vieții practice, politice și private. În toate aceste câmpuri avem nevoie de o opțiune, opțiune ce nu poate fi făcută în absența unui scop pe care îl recunoaștem ca just, logic, mai bun decât altele sau măcar util. A întreba la ce servește filosofia echivalează cu a întreba la ce servește a vedea sau a dormi. Face parte din condiția umană a avea idei asupra binelui, asupra fericirii. A avea idei deformate asupra lor este un fapt cu consecințe dezastruoase; spre exemplu, Hitler, Mussolini și Stalin erau prizonierii unei filosofii deformatoare. Mai mult decât atât, ei dispuneau, simultan, de o enormă putere. Un om care împărtășește idei deformate asupra binelui și fericirii, posedând totodată o mare putere, reprezintă un pericol enorm. Abuzul de o astfel de putere este unul dintre lucrurile cele mai dezastruoase ce pot exista<sup>146</sup>. Nu întâmplător, Platon considera esențială educația filosofică (*paideia*) pentru cei care ajung să conducă destinele unor națiuni, popoare, țări etc. Dacă cei care conduc lumea astăzi nu împărtășesc o filosofie umanistă și raționalistă, destinul unei întregi planete ar putea

---

<sup>146</sup> H. Gadamer, *Filosofia – loc geometric al condiției umane*, *Corriere della Sera*, 9 ianuarie 1990, p. 3.

fi afectat, nu doar al unei țări sau al unui continent. Astăzi, mai mult ca oricând, utilitatea filosofiei se dovedește prin rolul pe care îl are în schimbarea mentalității, a modului de viață, a atitudinii spirituale față de lume, viață și propria ființă. Pentru aceasta, este nevoie de o nouă educație axiologică, menită să ne individualizeze ca popoare. Avem nevoie de filosofie, astăzi, pentru că numai o convertire morală în sens socratic, menită să ne trezească la conștiință, ne mai poate salva.

#### ***IV.2. Cum poate filosofia schimba societatea?***

Aceasta este întrebarea pe care și-o pune Jh. Dewey<sup>147</sup>, după ce demonstrează și susține o pozitivare a filosofiei moderne: un recurs al filosofiei la știință și la raționalitatea de tip științific. Și pentru a demonstra cum poate filosofia reconstruită să influențeze societatea, Dewey face următoarea demonstrație. Până acum, spune el, s-a recunoscut că societatea este compusă din indivizi umani și acest adevăr a fost acceptat de toate filosofii. Din această premisă fundamentală însă au rezultat trei alternative. Și anume: o primă alternativă care spune că „societatea trebuie neapărat să existe de dragul indivizilor”, cu alte cuvinte, societatea, ca întreg, este subordonată indivizilor umani. A doua alternativă, dimpotrivă, spune că indivizii umani trebuie să fie subordonați societății și că ei își găsesc rațiunea de a fi și modul lor de viață în societate și în regulile stabilite de aceasta. A treia alternativă afirmă că societatea și indivizii umani sunt complementari și organic legați unul de celălalt, societatea reclamând „serviciile și subordonarea indivizilor umani și, în același

---

<sup>147</sup> Jh. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, Beacon Press, Boston, 1920, p. 186. Lucrarea a fost scrisă în timpul călătoriilor sale în Japonia și China și acolo, mai mult decât oriunde, Dewey realizează nevoia intervenției filosofului în viața publică. Dar, pentru aceasta, se cerea o reconstrucție a filosofiei însăși și o aducere a ei pe pământ. Dewey coboară filosofia, prin intermediul educației și al democrației, din sfera abstracțiilor pure în domeniul practicii sociale.

timp, existând, la rândul ei, ca să-i servească”<sup>148</sup>. Dar, spune Dewey, dacă societatea este compusă din indivizi, atunci și asociațiile locale care îi adună și-i țin laolaltă sunt de importanță egală. Prin urmare, tribunalele, biserica, familia, syndicatele, societățile industriale și altele „sunt necesare pentru ca indivizii să poată să crească și să-și descopere capacitățile și rosturile”. De aceea, conchide Dewey, toate aceste trei teorii „suferă de un defect comun”. „Toate aceste teorii sunt credincioase unei logici a noțiunilor generale în care situațiile specific trebuie să fie subsumate”<sup>149</sup>. Prin urmare, spune Jh. Dewey, avem nevoie de o nouă logică menită să ne ajute să facem față problemelor și perplexităților cu care ne confruntăm în viața socială acum și aici. Discursurile despre societate, despre familie și personalitatea umană, pline de generalități și aserțiuni frumoase, nu ne mai ajută cu nimic. Din păcate, deși această logică a conceptelor generale ne ajută să rezolvăm problemele în ceea ce privește relațiile dintre idei, ea este mai puțin folositoare în ceea ce privește relațiile dintre oameni și problemele umane concrete. Așa se face că „tulburările concrete și răul rămân și nu dispar în mod magic din existență deoarece în teorie societatea este organică”<sup>150</sup>. Astfel, problemele rămân, și indivizii umani dezamăgiți, sau pur și simplu prostiți, renunță să mai caute o cale inteligentă de ieșire. Se recurge, prin urmare, la vechile metode de rezolvare a problemelor: la folosirea forței și la punerea pumnului în gură, la căutarea unor avantaje imediate, la pacificarea și aplanarea conflictelor prin compromisuri de suprafață etc. Lumea a supraviețuit și supraviețuiește și în felul acesta, constată cu amărăciune și ironie Dewey, pentru că „metoda încercării și erorii și competiția egoistă au dus la multe îmbunătățiri” în evoluția omului<sup>151</sup>. Mai mult, teoriile științifice, în loc să devină o „metodă de cercetare și planificare” și

---

<sup>148</sup> *Ibidem*, p. 187.

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 188.

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 192.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 193.

instrumente de reconstrucție a instituțiilor sociale, rămân simple articole de „lux nefolositor”<sup>152</sup>. La fel, constata Dewey, se întâmplă și atunci când este vorba de conceptul sau ideea de „sine” (*self*). Filosofia abstractă a condus și în acest caz la aceleași concepții greșite și la aceleași acțiuni sociale perverse. Empiriștii, de exemplu, au pus dintotdeauna accentul pe rolul pe care îl joacă interesul și interesul de „sine” (*self-interest*) în mișcarea indivizilor umani și a instituțiilor sociale. Numai că ipostazierea interesului drept ceva existent în sine, ca o entitate supremă și atotstăpânitoare, a dus la identificarea sinelui cu interesul și chiar la reducerea sinelui la interese. De aici, accentul exagerat pus pe comportamentele achizitive, pe obținerea profitului și a plăcerilor hedoniste de tot felul și, mai departe, pe susținerea acestor comportamente printr-o logică abstractă și printr-o pervertire a noțiunilor de libertate, justiție sau autonomie personală.<sup>153</sup> Nu o dată, această logică moralistă abstractă a sfârșit prin a impune o ordine socială rigidă și ascetică, ce a cauzat multe suferințe umane. Sinele uman nu poate să fie redus integral nici la interese, nici la virtute, și o reconstrucție filosofică, ne spune Dewey, ar trebui să țină seama de această înțelegere și înțelepciune complexă, potrivit căreia omul și sinele uman au o natură ambivalentă în care pornirile altruiste se îmbină și se împletesc cu înclinațiile materialiste și egoiste. Se poate înțelege că reconstrucția filosofică propusă de Dewey este, de fapt, o filosofare mai realistă, mai umană și mai apropiată de vechea înțelepciune apolinică privind păstrarea măsurii în toate, și, desigur, o filosofare eliberată de excesele reduționiste, absolutiste și dogmatice pe care filosofia clasică europeană le-a generat. *În contextul argumentării invocate în problematica textului de față, m-am oprit cu analiza asupra concepției lui Jh. Dewey, pentru că filosoful american,*

---

<sup>152</sup> *Ibidem*.

<sup>153</sup> Nicolae Sacaliș, *Întoarcerea zeilor: putere, democrație și educație*, Iași, Institutul European, 2011, p. 147.

*urmând filosofia tradițională, mai precis, pe Pitagora, Socrate, Platon, a căutat prin filosofie să amelioreze condiția umană și, mai ales, să-l învețe pe om să-și cultive inteligența. Și cu cât cultivarea inteligentă a inteligenței este mai prezentă în viața individului și a societății, cu atât instanța prin care omul deliberază și ia hotărâri încetează a mai rămâne un simplu act prin care se caută avantajul și profitul imediat. Cu alte cuvinte, omul reușește, în cazul acesta, să vadă binele lui particular ca parte a binelui general și să se elibereze de comportamentele egoiste și distructive care țin de preistoria umană. Să ne amintim cât a insistat Dewey, în lucrările menționate mai sus, asupra discrepanței care există între progresul științific și tehnologic făcut de om în ultimele două secole și întârzierea lui din punct de vedere moral, politic și estetic. Iar ca o confirmare a acestei reflecții, astăzi, după aproape o jumătate de veac de la instrumentalismul și pragmatismul lui Jh. Dewey, acest decalaj s-a adâncit, ceea ce ne arată că, de fapt, omul este într-o criză profundă, iar filosofia, care este legată de om, este calea de salvare.*

Filosofia poate schimba societatea actuală dacă devine mai bine conectată cu viața individului și a societății. Când este nevoie de un nou mod de gândire (gândire liberă), de modalități de comunicare moderne și sofisticate, filosofia nu poate să mai rămână o disciplină abstractă care se predă doar în licee și în anumite universități. Din ce în ce mai mulți filosofi au devenit detașați de imaginea clasică a filosofiei (aceea a unei discipline abstracte, fără prea multă relevanță pentru viața de zi cu zi) și de cea a filosofului (un gânditor singuratic, aflat în turnul lui de fildeș). Astăzi, din ce în ce mai multe departamente sau institute de filosofie inițiază așa-numitele *outreach programs*, prin care urmăresc să sensibilizeze opinia publică pe diverse teme care au legătură cu filosofia, cum ar fi: avortul, căsătoria dintre persoane de același sex, secularismul, rolul religiei în societate, pseudoștiințele, imigrația, chestiuni de rasă și gen etc. Trebuie schimbată percepția asupra filosofiei, în primul rând, de către cei care

studiază și practică filosofia, pentru a explica valențele practice ale filosofiei, determinând astfel înțelegerea rostului ei în viața omului. Merită amintită afirmația lui Dewey cu valoare de concluzie, care poate fi un argument actual la afirmația de mai sus. În acest fel, filosofia se va recupera pe sine „și va înceta să mai fie o simplă unealtă care se preocupă de problemele filosofilor, devenind o metodă care se preocupă de problemele omului”<sup>154</sup>.

---

<sup>154</sup> Joseph Ratner (ed.), *The Philosophy of Jh. Dewey*, Columbia University Press, New York, 1934, p. 1.

## Capitolul V

# CE POATE ÎNSEMNA DREPTATEA ÎNTR-O LUME NEDREAPTĂ?

„Nedreptatea supremă este să pari a fi drept, fără să fii”<sup>155</sup>.  
„Omul drept este fericit, cel nedrept-nefericit”<sup>156</sup>

### V.1. Dreptate și nedreptate

Dintotdeauna, omul a comis tot felul de nedreptăți, fie voluntar, fie involuntar, conștient sau inconștient. În schimb, ne plângem de lipsa dreptății ca și cum aceasta ar trebui „să vină din cer”, fără implicarea noastră. De ce omul care înfăptuiește nedreptatea o dezavuează, preferând dreptatea?! Cum se justifică comportamentul moral al omului?! Platon<sup>157</sup> prin glasul lui Glaucon, în *Mitul lui Gyges*, subliniază: „Niciun om nu este drept de bunăvoie, ci doar silnic”, adică de frică, de teama legii, susținând astfel ideea că *natura umană este incompatibilă cu practicarea dreptății*. Textul mitului lui Gyges este elocvent în acest sens. Relația dintre dreptate și nedreptate este analizată de Platon în opera de maturitate *Republica*, dialog consacrat Ideii de Dreptate. Aristotel a preluat din ideile magistrului său și a elaborat prima teorie despre dreptate, în *Politica*<sup>158</sup> și în *Etica*

---

<sup>155</sup> Platon, *Republica*, vol. V, București, Ed. Științifică, 1986, p.124.

<sup>156</sup> *Ibidem*, p.119.

<sup>157</sup> Platon, *Republica. Mitul lui Gyges*, op. cit. Concepția lui Platon despre dreptate nu coincide cu cea a lui Glaucon, pentru că, potrivit lui Platon, temeiul dreptății se află în interioritatea umană, și nu în exterior. Este o lege a sufletului, care ține de armonia lăuntrică, de ordinea interioară a acestuia. Este virtutea tuturor virtuților, fapt pentru care reprezintă primul principiu al eticii sale.

<sup>158</sup> Aristotel, *Politica*, București, Ed. Iri, 2002.

*Nicomahică*<sup>159</sup>. De la Platon, Aristotel, până la Jh. Rawls, nicio teorie despre dreptate nu a soluționat problema dreptății, deși sunt contribuții remarcabile în literatura de specialitate care au dăinuit în timp, fiind actuale și astăzi. Nedreptatea din această lume este atât de mare încât este imposibil ca o teorie să rezolve o problemă atât de dificilă și complexă. Pe de altă parte, câți oameni au cultura dreptății?! Nici măcar cei care studiază științe juridice! Aceștia rămân doar la drept! Se prevalează de proceduri, regulamente, acte normative care nu au nicio substanță morală, iar în spatele lor comit nedreptăți de neimaginat. Foarte grav este când aceste nedreptăți sunt comise cu bună știință, pentru a descuraja, îndepărta, umili, marginaliza sau chiar distruge pe celălalt. Este absurd și trist, pentru că acest Celălalt poate să fie un om devotat, loial, performant, dar care în loc să fie apreciat corect, devine incomod și indezirabil, în pofida profesionalismului și integrității caracterului. Omul cu adevărat just nu are nevoie de reguli, de proceduri, nu se formalizează ca să facă ceea ce trebuie. Până la înțelegerea și la slujirea dreptății în cetate este un drum lung! Teoriile despre dreptate consacrate în literatura de specialitate, de la teoria lui Aristotel din *Politica*<sup>160</sup> și *Etica Nicomahică*<sup>161</sup> la teoriile contractualiste moderne<sup>162</sup> și cele neocontractualiste<sup>163</sup> și libertariene contemporane<sup>164</sup> sunt accesibile doar celor care studiază filosofia și care sunt foarte puțini, pentru că educația filosofică nu este accesibilă oricui. La nivelul majorității, fiecare are dreptatea sa, așa cum fiecare are propria sa proiecție asupra divinității și a fericirii. Dreptatea este

---

<sup>159</sup> Idem, *Etica nicomahică*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1988.

<sup>160</sup> Aristotel, *Politica*, op. cit.

<sup>161</sup> Idem, *Etica nicomahică*, op. cit.

<sup>162</sup> Exponenții contractualismului modern sunt Jh. Locke, Rousseau, Hobbes.

<sup>163</sup> Reprezentantul neocontractualismului este Jh. Rawls, cu lucrarea *O teorie a justiției* (*A Theory of Justice*), Harvard University Press, 2005.

<sup>164</sup> Libertarianismul și neolibertarianismul se regăsesc în operele lui Fr. von Hayek (*Drumul către servitute*, București, Humanitas, 1993) și Robert Nozick (*Anarhie, stat și utopie*, București, Humanitas, 1997).

subiectivă, relativă, în sensul că diferă de la individ la individ, de la un popor la altul. Astfel, ceea ce poate să însemne acte juste pentru un om poate să lezeze pe un altul sau ceea ce pentru un popor înseamnă dreptate, pentru altul semnifică nedreptate, exemplul cel mai recent fiind războiul din Ucraina, privit dintr-o asemenea perspectivă, sau războiul dintre Israel și Palestina. Unde se află dreptatea?! Nedreptatea este necesară doar pentru a conștientiza dreptatea! Așa cum răul este o cauză a binelui. Este preferabil să suporti nedreptatea, decât să o comiți. Dar nedreptatea nu trebuie lăsată să domine, așa cum se întâmplă astăzi în lume. Cu siguranță, nedreptatea, răul sunt totalmente indezirabile și avem nevoie să le contracărăm în și prin acțiunile noastre. O lume dreaptă trebuie să fie pentru toți locuitorii acestei Planete, dreptatea este o valoare universală, „este o virtute perfectă, dar nu privită la modul absolut, ci prin comparație cu celelalte virtuți”<sup>165</sup>. Aristotel considera dreptatea distributivă ca fiind o funcție a cetății în sensul de a se da fiecăruia ceea ce se cuvine. Dreptatea distributivă, după Aristotel, nu este egalitară, ci proporțională: ea constă în a da părți egale persoanelor considerate egale, după un anumit criteriu de merit, dar „dacă persoanele nu sunt egale, ele nu vor avea părți egale”<sup>166</sup>. Până în ziua de azi, problema dreptății sociale poate fi înțeleasă ca aceea a repartiției echitabile, dreapta distribuire a bunurilor, sarcinilor și demnităților în interiorul unei societăți.

Unde se află dreptatea în această lume, când sunt încălcate drepturile fundamentale ale omului, când principiile de drept internațional nu au nicio relevanță?! Cine are dreptul moral să încalce libertatea morală a milioane de oameni? Instituțiile internaționale nu au nicio putere în fața celor care încalcă regulile, comit crime și acte monstruoase. Presiunile instituționale la nivel internațional nu sunt adecvate pentru a stopa actele injuste comise, fără ca cei care le

---

<sup>165</sup> Aristotel, *Politica*, București, Ed. Iri, 2002.

<sup>166</sup> *Ibidem*.

provoacă să suporte consecințele sau să fie pedepsiți conform legislației internaționale. Ne întrebăm: cine este responsabil pentru răul, nedreptatea, corupția care există, astăzi, peste tot în lume, desigur, în proporții și forme diferite?!

Cine trebuie să înfăptuiască justiția în lumea în care trăim? Sistemele de drept din fiecare țară trebuie puse în slujba justiției, a dreptății. Altfel, acestea pot afecta armonia socială, pot atenta la moralitatea unei colectivități. Când într-o țară legile în vigoare nu sunt respectate, domnește nedreptatea, iar guvernământul își pierde legitimitatea. Statul de drept despre care se vorbește atât de mult nu este o abstracție juridică. Este bazat pe *Rule of Law*, dar când corupția administrativă este sistemică, endemică, existența acestuia este pusă între paranteze, pentru că un stat corupt nu poate fi apreciat ca stat de drept. Un stat de drept este bazat pe autoritatea legii cu „reguli formale”, având valabilitate universală pentru toți cetățenii, și protejează libertatea fiecărui individ, după principiul „libertatea mea este similară cu libertatea celorlalți”<sup>167</sup>. Argumentele prezentate anterior converg înspre ideea cunoscută din Antichitate, că dreptatea este o virtute socială. Putem desprinde din învățăturile socratice ideea că omul drept nu poate face răul în nicio împrejurare. Aceasta, pentru că omul drept este și bun, iar binele nu poate fi cauza răului. Dar „a fi bun” ține mai degrabă de esența omului.... A fi om drept înseamnă a „practica dreptatea”; indiscutabil, dreptatea este superioară nedreptății, aducând folos real, putere și fericire unei comunități sau unui individ. Apreciem că, merită să readucem în atenție anumite idei din filosofii dreptății, pentru a ne clarifica în legătură cu șansa noastră de a accede la dreptate în această lume. Altminteri, rămânem doar cu speranța în teodicee.<sup>168</sup>

---

<sup>167</sup> Jh. Rawls, *O teorie a justiției*, op. cit.

<sup>168</sup> G.W. Leibniz, *Teodiceea*, op. cit.

## V.2. De la teoria dreptății a lui Jh. Rawls la injustiția actuală

Dreptatea este o valoare perenă a umanității, o temă fundamentală a filosofiei politice încă din Antichitate. În mod curent se distinge filosofia politică clasică de cea modernă. Astfel, primii teoreticieni ai dreptății sunt Socrate, Platon, Aristotel, iar gânditorii moderni sunt Jh. Locke, Th. Hobbes, J.J. Rousseau, Imm. Kant, dintre aceștia cei care l-au influențat pe Rawls în elaborarea teoriei sale despre dreptate fiind Aristotel, Rousseau și Imm. Kant.

Lucrarea sa *O teorie a justiției* a provocat o revoluție în domeniul filosofiei dreptului, în secolul XX. În România cercetările despre teoria lui Rawls sunt rare în comparație cu țările anglo-saxone sau cu cele care au o tradiție democratică. Teoria lui Rawls, deși readuce în centrul preocupărilor *justiția distributivă*, *dreptatea ca echitate*, nu rezolvă problema dreptății în societate. Astfel, necesitatea cercetării acestui concept este imperioasă, astăzi, pentru că trăim într-o lume în care inegalitățile și nedreptatea par să se accentueze, iar oamenii încep să nu mai aibă încredere într-o societate democratică și dreaptă, în care toți cetățenii să fie egali în fața instituțiilor publice. Din această perspectivă, ne propunem în cercetarea de față să identificăm aspecte ale unei noi teorii asupra justiției, pornind de la criticile aduse teoriei lui Rawls și de la absența unei justiții corecte în societate, în condițiile unui stat de drept. Despre ce fel de dreptate poate să fie vorba când oamenii politici fac legi pentru satisfacerea intereselor proprii, făcând abstracție de cei pe care îi reprezintă și care i-au trimis în Parlament?! Într-un stat de drept este posibil ca magistrații să împartă dreptatea numai pentru ei, având pensii speciale, fără respectarea principiului contributivității, pe care nici în cele mai dezvoltate țări ale lumii nu le găsești, acoperindu-se de legile pe care ei înșiși și le-au dat. Legile nu au nicio substanță morală și nu se aplică la fel pentru toți. Trăim într-o societate profund nedreaptă, în care nu există niciun sistem de valori. Nu domină competența și

profesionalismul, ci impostura și mediocritatea. Este motivul pentru care nu putem construi nimic durabil. Cetățenii acestei țări, mai ales tinerii, sunt demotivați. Locurile de muncă nu se ocupă prin concurs corect de competențe. Nu există niciun fel de transparență. În ultimii zece ani au plecat din țară peste 1,2 milioane de tineri, ceea ce este dramatic pentru capitalul de inteligență al unei țări. Nu există politici adecvate de inserție a tinerilor pe piața muncii. Fiecare trebuie să se descurce, chipurile în numele unei economii libere de piață, în care statul nu trebuie să se implice prea mult. Este o înțelegere eronată, pentru că acest stat democratic trebuie să creeze condiții optime pentru ca fiecare cetățean să se dezvolte și să își poată găsi locul corespunzător în societate. Dar „un stat care preferă expansiunii și elevației spirituale a indivizilor o îndemânare administrativă ceva mai mare, un stat care își diminuează oamenii, va observa că nu se pot face lucruri mari cu oameni mici”.<sup>169</sup> Se evidențiază ideea că valoarea unui stat este conferită de valoarea indivizilor care-l compun. Libertatea este condiția necesară a dezvoltării intelectuale a omenirii. „Fiecare este adevăratul paznic al propriei sănătăți, fie ea trupească, mintală sau sufletească. Omenirea are mai mult de câștigat lăsând pe fiecare să trăiască așa cum crede el că e mai bine decât silind pe fiecare să trăiască așa cum li se pare celorlalți că ar fi bine.”<sup>170</sup> Ne întrebăm firesc: ce ar putea câștiga omenirea, mai ales astăzi?! Răspunsul este unul singur: pace, dreptatea ca echitate, egalitate de șanse etc. Se știe că dreptatea nu poate fi obiectivată în cetate fără manifestarea și respectarea libertății individuale a fiecărui cetățean. Pe de altă parte, dreptatea este cea mai bună politică publică, în sensul ca repartitia bunurilor într-o societate să fie proporțională cu contribuția fiecăruia într-un domeniu sau altul. Din această perspectivă, egalitatea de șanse înseamnă ca locul fiecărui om în societate să fie stabilit în funcție de

---

<sup>169</sup> J.S. Mill, *Despre libertate*, op. cit.

<sup>170</sup> *Ibidem*, p. 21.

merite, talente, de eforturile făcute pentru valorizarea acestora. Se pare că egalitatea de șanse este un principiu formal și la nivelul democrației occidentale, mai exact în spațiul UE, mai ales după Conferința JAI din 8 decembrie 2022, când Austria și Olanda au votat împotriva intrării României și Bulgariei în spațiul Schengen. Viena avertizează Bucureștiul că va da un vot pozitiv pentru aderarea la Schengen când vor scădea cererile de azil în Austria. Condiția vizează politicile europene, nicidecum România, scenariul fiind de fapt o amânare a soluționării problemei. Ministrul de Externe al Austriei, Alexander Schallenberg, susține că Viena își poate schimba votul cu privire la aderarea României și Bulgariei la Schengen dacă cererile de azil din țară sa vor scădea în următoarele luni. „Sunt încrezător că vom reuși să luăm cu adevărat măsuri aici, în următoarele câteva luni, astfel încât cifrele să scadă. Apoi, nimic nu va mai sta în calea extinderii spațiului Schengen. La urma urmei, nu am spus că nu ne putem înțelege pe acest subiect niciodată, ci doar în acest moment”, a spus Alexander Schallenberg într-un interviu pentru agenția austriacă de presă APA, potrivit *News.ro*.

O asemenea argumentație este total în afara temei Schengen, declara Cristian Diaconescu, fost ministru de externe al României, pentru ziarul *Adevărul*. Nu implică România, nu are niciun fel de reflex în ceea ce privește aderarea României la Schengen și mai ales nu presupune din partea României niciun fel de demers. Am adus în discuție această speță pentru că ilustrează o încălcare flagrantă a principiului echității în conceperea și promovarea politicilor publice la nivel european. Ce legătură are șantajul la care recurge Austria înspre UE pentru a-și rezolva o problemă internă cu dreptul câștigat de România și al Bulgaria, pentru intrarea în spațiul Schengen?! Dar cine poate compensa pierderile pe care cele două țări le înregistrează în plan economic, fiind private de șansa lor de a progresa așa cum merită, având în vedere eforturile făcute de către fiecare din aceste țări? Există multe nedreptăți în această lume, dar aceasta depășește spațiul

raționalității politice și sfidează normele și principiile justiției europene, anulând în același timp valorile etice ale UE. Nu trăim într-o lume corectă, dreptatea rămâne o himeră, atâta vreme cât se comit injustiții în raport cu anumite țări sau popoare, iar legile europene nu se aplică, în condiții de egalitate, pentru toți cetățenii Europei. Ce înseamnă, de fapt, democrația astăzi?! Dreptul celui mai puternic asupra celui slab sau respectarea drepturilor și a libertăților individuale?! Cine sunt cei care decid soarta popoarelor, a națiunilor?! Ce înseamnă, astăzi, solidaritate europeană, dacă 26 de țări susțin același principiu, iar două se abat de la lege și de la orice etică elementară?! Este firesc ca o problemă de justiție europeană să fie rezolvată nedrept?! Amânarea unei decizii atât de importante poate afecta nu doar țările în cauză, ci și unitatea Europei. România este blocată, iar UE este zdruncinată de orgolii, de comunicare inefficientă și de nerespectarea drepturilor și libertăților fiecărei țări, indiferent de mărime, putere economică etc. Toate țările UE trebuie să se bucure, fără discriminări, de același statut. Altfel, nu putem vorbi de Uniunea Europeană. Timpul a trecut, suntem în 2024 și nu există decât speranțe vagi, iluzii privind acceptarea României și a Bulgariei cu drepturi depline în Schengen! Cine contabilizează pierderile economice cauzate de comportamentul abuziv al Austriei?! Desigur, țările în cauză! Mă întreb dacă suntem într-adevăr țări membre UE! După modul în care suntem tratați, fără nicio îndoială, nu se poate vorbi de apartenența la această organizație. Avem numai obligații, dar nu și drepturi depline! Cu siguranță, suntem piață de desfacere pentru produsele din UE. Cum poate România să rezolve această problemă atât de importantă?! Nu este cu puțință ca la nivelul conducerii statului să se accepte o asemenea stare de fapt! Unde este rolul șefului statului, al guvernului?! De cine se tem?! Prin analogie, cum reușește președintele Ucrainei să determine Comisia Europeană să sprijine Ucraina cu sume fabuloase de peste 50 miliarde de euro pentru a rezista în războiul cu Rusia, în condițiile în care această țară nu este membră

UE?! Pentru cine este mai avantajos, atunci când se iau decizii în Comisia Europeană?! Pentru cei care sunt în UE sau în afara acestei așa-zise organizații care nici pe departe nu acționează pentru unitatea Europei? Acum, încerc să înțeleg de ce Marea Britanie a renunțat la UE! Mă gândesc că dacă ar fi existat politici echitabile și o legislație corectă, lucrurile ar fi stat altfel. Ceea ce se întâmplă, astăzi, în Europa, în Franța, Germania, România, Spania, Polonia, Grecia, mă refer la manifestațiile, protestele fermierilor care au invadat capitala UE, Bruxelles-ul, ne dovedește slaba coordonare, dar și politicile totalmente inadecvate ale acestei organizații. Europa se confruntă cu probleme foarte grave legate de securitate generală, mediu, etică ș.a.! Există foarte multă corupție la vârf („marea corupție”) care a condus înspre scăderea încrederii într-o organizație incapabilă să rezolve problemele cetățenilor din țările membre, să apere și să respecte drepturile și libertățile acestora! Dreptatea nu înseamnă dreptul celui puternic asupra celui slab! Nu împărtășim opiniile sofștilor (Kalikles)<sup>171</sup> reiterate de Fr. Nietzsche<sup>172</sup>. Dreptatea socială în democrație înseamnă *egalitate de șanse*, ceea ce presupune ca locul fiecăruia în societate, organizație (individ, stat) să fie apreciat în funcție de merite, talente, de eforturile făcute pentru valorizarea acestora. Din păcate, egalitatea de șanse este un deziderat, atâta vreme cât legislația este îndoielnică, încălcând drepturile și libertățile cetățenești. Există țări privilegiate în UE, iar la noi, în România, există categorii socioprofesionale care se bucură de privilegii acoperite de legi construite de ele însele, cu o anumită destinație, sfidând o țară întreagă prin comportamentul lor lipsit de orice etică elementară, personaje care au practicat dreptul, dar fără a sluji justiția care este o

---

<sup>171</sup> Platon, *Republica*, în *Opere*, vol. V, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1986.

<sup>172</sup> Fr. Nietzsche este filosoful care distinge între *morala de stăpâni* și *morala de sclavi*, dihotomie fără conotații sociopolitice; se referă la manifestarea diferită a voinței de putere.

virtute morală. Cu alte cuvinte, au rămas la drept fără a fi înfăptuit dreptatea în cetate.

*Dacă am pune în practică două din poruncile aflate în Scriptură: „Iubește pe Dumnezeu” și „Iubește-ți aproapele ca pe tine însuși”, despre care Hristos ne-a spus că rezumau legea și profeții, n-ar mai exista nici nedreptate, nici violență în lume.*

Pentru că în anul 2024 s-au împlinit 300 de ani de la nașterea lui Immanuel Kant<sup>173</sup>, merită să readucem în memorie anumite idei pe care le-a împărtășit și care trebuie readuse în actualitate, pentru că gânditorul german credea cu tărie în perfectibilitatea genului uman. Astfel, pentru gânditorul german, cooperarea și pacea sunt mai raționale și preferabile pentru state, în raport cu războiul. Sunt două asumții de natură etică, pe care se sprijină doctrina lui Kant, a păcii eterne, și anume: principiul posibilității progresului și principiul perfectibilității condiției umane. Este bine de știut că înaintea lui Kant aceste idei au fost susținute și de alți gânditori iluminați de expresie liberală, inclusiv J.J. Rousseau. Credința în acest tip de raționalitate și în capacitatea individului uman de a-și realiza potențialul interior conduce la susținerea de către Kant a ipotezei posibilității eliminării războiului din societatea umană. De asemenea, Kant apreciază că instituirea unui sistem de guvernământ republican (non-aristocratic), în care conducătorii sunt răspunzători pentru faptele lor, ar conduce la relații internaționale pașnice<sup>174</sup>, întrucât cetățenii ar trebui să decidă dacă pornesc sau nu un război. În acest sens, Kant sugerează că războiul este rezultatul guvernării statelor de către minorități<sup>175</sup>. Ceea ce se întâmplă astăzi în lume contravine filosofiei morale kantiene care pledează pentru valori etice consensuale. Astăzi, nu pacea este dezirabilă, ci războiul! Este cea mai mare nedreptate pe care o trăiesc

---

<sup>173</sup> Imm. Kant, *Spre pacea eternă*, București, Ed. All, 2007, pp. 78-87.

<sup>174</sup> *Ibidem*, pp. 72-74.

<sup>175</sup> *Ibidem*.

popoarele afectate de război, iar ceea ce este halucinant se referă la incapacitatea liderilor lumii de a stopa războaiele acestui secol, prin negociere, consens, compromis. În loc să existe preocuparea pentru o comunicare socială adecvată, grija se manifestă pentru înarmare, pentru discordie și distrugere. Spre ce se îndreaptă omenirea astăzi, pentru că nu sunt semnale de stopare a conflictelor?! Mai mult, cei care au declanșat conflicte discută despre „o nouă ordine mondială”, în care să domnească dreptatea și egalitatea. Ironia este că aceste cuvinte aparțin tocmai agresorului, la întâlnirea între cei mai puternici dictatori ai lumii, cu prilejul primei vizite în China, a lui Putin, după realegerea ca președinte al Rusiei<sup>176</sup>. Ironia istoriei este ca soluția de „pace” să vină de la cel care a declanșat războiul, nu pe cale pașnică, ci apelând la ajutorul unui dictator care „joacă la dublu”, întors din una dintre cele mai democratice țări ale Europei (Franța). Așadar, răul acestei lumi nu îl constituie războiul în sine, amenințarea nu provine de la înarmare, ci de la duplicitatea diplomatică a celor care decid soarta popoarelor lumii, erijându-se într-un fel de „dumnezei.” Se uită că Dumnezeu nu este cauza răului! El este Binele suprem. Atunci, pe ce cale se află lumea actuală?!

---

<sup>176</sup> Discursul de la întâlnirea televizată în direct, din data de 16 mai 2024.

## Capitolul VI

### EXISTĂ DREPT FĂRĂ ETICĂ?

Există o mare deosebire între drept și dreptate. Confuzia este întâlnită, astăzi, peste tot în lume, în pofida avansului cunoașterii umane. Înțelegerea clară a celor două concepte este legată de educația filosofică a fiecărui om, mai precis, de etică, tocmai pentru că dreptul s-a disociat de etică. Ideea de drept este la fel de veche ca și filosofia. Cercetarea dreptului în general depășește competențele oricărei științe juridice particulare și constituie domeniul filosofiei dreptului sau filosofiei juridice. Filosofia dreptului este mai veche decât știința dreptului, deoarece la toți marii creatori de sisteme filosofice din cele mai vechi timpuri găsim elemente de filosofia dreptului legate de încercările lor de a descifra raporturile dintre oameni, dintre om și societate, dintre morală și drept. La Platon, ca și în toată gândirea greacă, justiția este considerată sub aspectul subiectiv, ca virtute, chiar ca cea mai înaltă virtute. Dreptatea reprezintă virtutea tuturor virtuților, primul principiu al eticii platoniciene<sup>177</sup>. Iar la Aristotel<sup>178</sup>, dreptatea este virtutea perfectă, dar nu privită la modul absolut, ci prin comparație cu celelalte virtuți. Normele emanate de Stat, adică dreptul pozitiv, sunt considerate mai mult ca un fel de sfaturi pentru un trai drept, cu scopul de a ajunge la fericire, norme strâns unite de cele morale. Astfel, după Aristotel, constituția cetății, adică dreptul, urmărește virtutea, binele și fericirea cetățenilor. De altfel, în gândirea antică grecească, dreptul era dizolvat în etică, cu alte cuvinte, în filosofia practică. Astfel, putem distinge dintru început raporturi

---

<sup>177</sup> Platon, *Republica*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1986.

<sup>178</sup> Aristotel, *Politica*, București, Ed. Iri, 2002.

strânse între filosofia dreptului și filosofia practică sau etica, ce în sens larg include filosofia dreptului; etica studiază principiile acțiunii, ale moralității, precum sunt ideile de libertate, de datorie, de fericire, de bine, sensul vieții<sup>179</sup>. Or, chiar dreptul este o idee practică, un principiu regulator al conduitei. În studiul dreptului, ne aflăm totdeauna în contact cu morala, care este obiectul de studiu al eticii. Astfel, pentru a defini dreptul, este necesar să îl distingem de morală, deoarece sunt două noțiuni alăturate și adesea confundate. Studiind apoi evoluția istorică a dreptului, vom descoperi că ideile morale și instituțiile juridice se dezvoltă în același sens, în mod paralel: fiecărui sistem de drept pozitiv îi corespunde un sistem analog de morală pozitivă. Studiind apoi idealul dreptului, vom găsi că el nu e altceva decât un aspect al idealului Binelui. Trebuie însă precizat dintru început faptul că morala are ca obiect aprecierea faptelor interne de conștiință<sup>180</sup>, iar dreptul vizează alteritatea, adică vizează aprecierea faptelor exterioare ale persoanelor, în relație cu alte persoane. Dreptul este o obiectivare a justiției în societate. Iar justiția este o virtute morală. Astfel, noțiunile de drept și justiție emerg din filosofia morală. De aici, legătura strânsă între drept și morală, respectiv etică. În determinarea conceptului de drept pe care o realizează în *Metafizica moravurilor*<sup>181</sup>, Kant atrage atenția asupra faptului că dreptul nu se interesează de motivele subiective ale acțiunilor, cum ar fi dorințele, nevoile, intențiile, ci doar de felul în care realizările libertății subiecților să poată concorda cu o lege generală. Dreptul este deci întruchiparea condițiilor în care voința unuia poate fi unită cu voința celuilalt, după o lege universală a libertății. Principiul universal al dreptului este următorul: „Fiecare acțiune este justă dacă datorită ei sau a maximei sale coexistă libertatea

---

<sup>179</sup> G. Pohoată, *Studii de filosofie morală*, cap. *Nevoia de etică*, București, Pro Universitaria, ed. bilingvă, 2015.

<sup>180</sup> M. Djuvara, *Teoria generală a dreptului*, București, Ed. All, 1995, p. 13.

<sup>181</sup> Imm. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Antet, 2013.

voinței fiecăruia cu libertatea fiecăruia după o lege universală”<sup>182</sup>. Dreptul nu poate pătrunde în interioritatea persoanei umane, dar o poate proteja. Sistemul de valori care ghidează dreptul conține elemente perene, dar și variabile; el are o anumită dinamică conexă la timpul istoric pe care îl parcurge, poate coopta noi valori, cu privire la care demnitatea umană poate constitui un standard inițial. De aceea, M. Djuvara preciza: „Ideea fundamentală care stă la baza dreptului este (...) respectul demnității omenești, respectul omului față de om, cu simpatie față de semenii, prin urmare respectarea tuturor drepturilor lui legitime, adică a acelor care nu reprezintă încălcarea libertății celorlalți”<sup>183</sup>.

### VI.1. Relația între drept și morală în filosofie

Problema raporturilor dintre morală și drept fiind una dintre cele mai importante probleme ale Filosofiei dreptului, i-a preocupat adeseori pe teoreticieni și constituie un punct caracteristic de comparație între diverse sisteme. Jhering spunea că este Capul Horn al științei juridice, adică o stâncă periculoasă de care multe sisteme s-au ciocnit și au naufragiat.<sup>184</sup>

Dificultatea înțelegerii relației dintre drept și morală este legată de faptul că între cele două specii de determinări etice – cea subiectivă sau morală și cea obiectivă sau juridică – există o coerență necesară. Cu alte cuvinte, între drept și morală sunt relații constante, ce pot fi determinate *a priori*, întrucât sunt necesități logice. Relația fundamentală se exprimă prin această maximă: **Ceea ce e datorie e întotdeauna drept și nu poate fi datorie ceea ce nu e drept**. Se relevă astfel ideea că dreptul și morală, fiind norme de conduită, trebuie să aibă un fundament comun.

---

<sup>182</sup> *Ibidem*.

<sup>183</sup> M. Djuvara, *op. cit.*, vol. II, p. 78, apud Ana Rodica Stăiculescu, Alexandru Manafu, *Elemente de filosofie și filosofie juridică*, Constanța, Ex Ponto, 2001, p. 351.

<sup>184</sup> Giorgio Del Vecchio, *Lecții de filosofie juridică*, București, Ed. Europa Nova, 1995, p. 200.

Conduita umană fiind unică, urmează că regulile care o determină trebuie să fie între ele coerente, să nu se contrazică. Între drept și morală va exista o deosebire, dar nu o separație, și cu atât mai puțin o opoziție. Este adevărat că dreptul îngăduie multe lucruri pe care morală le interzice, fapt pentru care omul are dreptul moral de a nu se supune unei legi care contravine naturii umane. Există însă probleme de drept care pot părea ca fiind neutre din punct de vedere moral, căci reies pur și simplu din regulile de organizare socială și politică. Însă ambele categorii etice îmbrățișează omul în integritatea sa, care este totodată fizică și spirituală.

Dreptul e un „minim etic”, adică are Etică atât cât e indispensabilă vieții sociale. Nu întâmplător, dreptul constituie Etica obiectivă, iar morală, etica subiectivă<sup>185</sup>. Din această poziție diversă emerg toate celelalte caractere diferențiale. Înainte de toate, în aprecierea acțiunilor, dreptul pornește de la aspectul exterior (fizic), în timp ce morală pleacă de la considerarea elementului interior (psihic). Criteriul moral se exercită în sens opus celui juridic, deoarece în conștiința subiectivă are loc o întâlnire sau o interferență între diversele posibilități de acțiune, dintre care subiectul trebuie să aleagă una. Dreptul, dimpotrivă, tinde să stabilească o ordine obiectivă de coexistență; el trebuie să considere înainte de toate, aspectul exterior al acțiunilor, fiindcă în câmpul exterior sau fizic are loc interferența, întâlnirea atitudinilor mai multor ființe și, prin urmare, acolo se naște cerința limitării. Din această perspectivă, se poate spune că dreptul este partea eticii care stabilește temeiurile de coexistență între mai mulți indivizi. *Din cauză că oamenii nu sunt morali, deși ar trebui să fie, dreptul este necesar. Dacă am putea să ne lăsăm în grija sentimentului subiectiv și a rațiunii fiecăruia în ceea ce privește aplicarea regulilor drepte în viața socială, teoria justiției însăși ar fi inutilă, dar ar trebui să trăim într-o societate de zei și de sfinți, și nu într-o societate umană. Ideea dreptului apare mai întâi ca existență*

---

<sup>185</sup> *Ibidem*, p. 204.

obiectivă, în afara indivizilor, a acelor principii pe care rațiunea poate să le redescopere prin ea însăși. Etica se referă exclusiv la conștiința subiectului, tinde să găsească pacea internă. Dreptul în schimb reglementează relațiile cu alții, stabilește prin urmare un regim de coexistență și are ca principiu fundamental obligația de a nu vătăma pe altul. Ne raliem pe poziția lui Giorgio Del Vecchio, privind inacceptabilitatea distincției absolute între acțiunile interne și externe, „pentru că toate acțiunile sunt în același timp interne și externe, adică au un element psihic și unul fizic. Nu se poate, prin urmare, admite că acțiunile interne sunt reglementate numai de Morală și cele externe numai de Drept. Adevărul este însă că ambele, Dreptul și Morala, sunt norme universale, care îmbrățișează toate acțiunile; firește, Morala începe să considere momentul intern al acțiunii, dar sfârșește prin considerarea lui externă. Dreptul, dimpotrivă, mai întâi se îndreaptă către aspectul fizic sau extern al acțiunii, dar pe urmă urcă la intenție, la momentul psihic sau intern, care are de asemenea o mare importanță în domeniul dreptului. Dreptul nu este o organizare pur mecanică a acțiunilor. Principiul coercibilității dreptului este adevărat, dar el se deduce pe altă cale, plecând de la conceptul de bilateralitate, care este esențial dreptului. Nu este exact nici a numi datoriile morale imperfecte, pentru că nu sunt coercibile. Coercibilitatea este numai o formă de sancțiune particulară a dreptului. Datoriile morale au și ele o sancțiune, aceea a conștiinței și a opiniei publice, și sunt, deci, prin ele însele, perfecte”<sup>186</sup>. Meritul de a fi încercat problema distincției dreptului de morală în mod sistematic îi aparține lui Christian Thomasius (1655-1728)<sup>187</sup>, cu toate că elementele doctrinei sale se pot găsi la scriitorii anteriori, de ex., la Marsilio din Padova, și chiar, în parte, la

---

<sup>186</sup> Giorgio Del Vecchio, *op. cit.*, p. 96.

<sup>187</sup> Christian Thomasius are o importanță demnă de notat în istoria culturii, ca reprezentant al Iluminismului (Aufklärung), adică al acelei mișcări care tindea să răspândească știința în așa fel încât poporul să profite de ea, iar condamnarea prejudecăților să însemne un folos pentru societate, apud *idem*, p. 94.

Aristotel. Gândirea lui Thomasius este în esență aceasta: Etica se referă în mod exclusiv la conștiința subiectului, tinde să găsească pacea internă, în timp ce dreptul tinde la pacea externă, căutând să împiedice conflictele care pot naște din viața socială. Exterioritatea dreptului este marcată de faptul el este text, în sensul larg, culegere de legi, coduri, convenții, contracte, nu numai text scris, ci și tradiție, care are „forță de lege”. Existența sa efectivă presupune o instituție însărcinată să aplice dreptul – justiția. De la drept la justiție nu se poate trece fără mediere. Justiția este intermediarul prin care dreptul devine realitate. Justiția și dreptul nu pot fi astfel separate, nici de sentimentul subiectiv, nici de cunoașterea realității umane concrete, în care ele se dezvoltă. Viața dreptului rezidă în această interacțiune între social și juridic. Altfel spus, dreptul nu poate rezista viu și efectiv decât dacă are la bază o înțelegere a realității sociale și poate să se producă el însuși prin intermediul jurisprudenței. Principiul fundamental al filosofiei practice, adică al moralei și al dreptului, este pentru Wolf ideea de perfecționare. Omul are datoria de a se perfecționa și de a promova perfecționarea altuia; această datorie este și un drept. Reluând principiile lui Leibniz, care înțelegea dreptul ca *potentia moralis* și datoria ca *necesisitas moralis*, Wolf afirmă că dreptul nu este decât facultatea de a ne îndeplini propria datorie, prin urmare, dreptul permite, iar morala ordonă. Dreptul este *lex permissiva*, morala este *lex praeceptiva*. Dar concepția aceasta este susceptibilă de critică deoarece confundă datoria morală cu datoria juridică: multe lucruri sunt permise de drept, iar morala le interzice. Pe de altă parte, dreptul are și un caracter imperativ, nu numai permisiv. Adevărata distincție a dreptului de morală a fost însă neglijată de Wolf, ca și de predecesorul său Leibniz. Este știut că relația dintre drept și morală a constituit o temă predilectă de cercetare pentru teoreticienii contractualismului, precum și pentru gânditorii iluminiști. Kant, de exemplu, a suferit influența lui Rousseau, după cum se deduce din însăși substanța sistemului său filosofic și chiar dintr-o mărturisire explicită a sa. El a scris: „A fost o vreme când am crezut că cea mai mare valoare

constă în inteligență și că scopul suprem al vieții este conștiința. Rousseau m-a lămurit și m-a convins că există ceva superior: libertatea și moralitatea”.<sup>188</sup> De aici, doctrina kantiană a primatului rațiunii practice asupra celei teoretice. Înțelegem astfel de ce dreptul trebuie să rămână sub controlul unui principiu de justiție, idee de sorginte kantiană. Din această cauză, doctrina dreptului nu reprezintă decât o subdiviziune a doctrinei moravurilor. La baza filosofiei kantiene a dreptului stă imperativul categoric: „Acționează astfel încât maxima acțiunii tale să poată servi ca maximă a unei acțiuni generale”. Făcând distincție între sfera dreptului și sfera moralei, Kant apreciază că moralitatea constă în conformitatea intențiilor noastre cu cerințele imperativului categoric, iar legalitatea constă în conformitatea faptelor noastre cu cerințele imperativului categoric. Dreptul permite conviețuirea dintre voințele libere, el fiind „o totalitate de condiții în care voința liberă a fiecăruia poate coexista cu voința liberă a tuturor, în conformitate cu o lege universală a libertății”<sup>189</sup>. Filosofia germană a secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea a exercitat o influență puternică asupra gândirii juridice. Reprezentanții cei mai de seamă au fost Kant, Fichte și Hegel. Nota definitorie comună pentru toți trei o reprezintă înțelegerea omului ca ființă rațională, care se bucură de liberul-arbitru – distinct de natura pe care o poate lumina prin rațiune.

## ***VI.2. Dreptul și natura umană. Cum se poziționează astăzi dreptul în raport cu etica?!***

Ideea unui fundament natural al dreptului este veche. Dreptul nu este produsul unei convenții, al unei decizii arbitrare, el decurge din natura omului ca animal politic<sup>190</sup>.

---

<sup>188</sup> Imm. Kant, *Critica rațiunii practice*, București, Ed. Iri, 1995.

<sup>189</sup> *Ibidem*.

<sup>190</sup> Aristotel, *Politica*, op. cit.

A fi drept înseamnă a consimți la ordine, în sens larg. Libertatea de a ne comporta ca și când ordinea nu ar exista nu îi este dată nimănui. Omul are datoria de a participa la ordinea universală, iar conștientizarea ei îi sporește libertatea interioară. Atunci când omul aflat pe cale este deturnat de cei care nu conștientizează necesitatea universală, se strică echilibrul universal. Această abatere de la moralitate, chiar dacă nu e pedepsită de lege, nu rămâne nesancționată de teodicee<sup>191</sup>.

Există în om o aspirație înspre ordine, ca și năzuința către Absolut. De aici, legătura strânsă dintre drept și morală. De altfel, omul este ambivalent, combinație de entropie și negentropie, de dezordine și ordine. Prin intermediul rațiunii, omul poate să-și ordoneze viața interioară. Printr-o frumoasă imagine, Kant distinge cerul înstelat deasupra capetelor noastre, iar în noi, legea morală ca ordine a necesității și a libertății. Specificul naturii umane este de a putea, liberă fiind, să-și contrazică natura. A-ți face datoria înseamnă deja a nu mai fi așa cum ești, a lupta împotriva a ceea ce reprezintă în noi marca naturalității (înclinații sau dorințe)<sup>192</sup>. Tocmai această duplicitate a omului de a fi în același timp sensibil și inteligibil îl face capabil de moralitate. Iar etica nu e, în fond, decât efortul de găsi rigoarea normativă a actului uman, în condițiile unei cronice *carențe de absolut*. Norma etică nu poate avea alt criteriu legitim decât Absolutul. Și atunci etica este tentativa eroică de a recompune absolutul din fragmentele tăcerii sale, de a găsi legea în numele căreia se poate trăi cu demnitate ocultarea legii adevărate. „Etica este disciplina născută prin îndepărtarea de absolut, e un mod de a administra această

---

<sup>191</sup> G.W. Leibniz, *Teodiceea*, op. cit., înseamnă justiția divinității. Dumnezeu amână, dar nu uită. Fiecare primește mai devreme sau mai târziu ceea ce merită! Așadar, nu îți face griji, continuă să înțelegi și să participi la ordinea universală, ceea ce îți va da forța de a converti răul în bine și de a te poziționa deasupra răului. (s.n.)

<sup>192</sup> Christine Le Bihan, *Marile probleme ale eticii*, Iași, Institutul European, 1999, p. 23.

îndepărtare”<sup>193</sup>. Kant scrie că oamenii sunt nesociabil sociabili: ei vor să trăiască în societate pentru că știu că este necesar (sociabilitate), însă niciunul nu este dispus să-și impună sieși exigențele pe care le antrenează această existență colectivă (nesociabilitate). Lăsate să se desfășoare liber, raporturile umane ar fi deci pasionale, cu conflicte și lipsă de securitate, și ar conduce către o situație contrară obiectivului urmărit prin asociere. De aici rezultă necesitatea de a institui un arbitraj imparțial care să se aplice în mod echitabil tuturor. Născut din incapacitatea indivizilor de a-și regla în mod spontan relațiile, dreptul este în mod natural constrângător. O societate de oameni drepti ar fi o societate perfectă. Dar existența socială nu se poate baza pe virtuțile indivizilor care o compun. Cel care nu recunoaște în el însuși legea morală trebuie totuși să o respecte ca fiind o constrângere exterioară. De aici, nevoia de drept, de lege etc. La Kant, dreptul este expresie rațională, un imperativ categoric, și e un scop în sine ca legea morală însăși, ca Absolutul și ca Dumnezeu; dreptul acesta există ideatic în cugetul fiecăruia dintre noi și pe el se bazează ordinea juridică pozitivă. „Cea mai mare problemă pe care natura o impune genului uman spre dezlegare este înfăptuirea unei societăți civile menite să administreze în mod general dreptul. Numai în societate, și anume, într-o societate unde domnește cea mai mare libertate, deci un antagonism general al membrilor ei, și totuși cea mai exactă determinare și asigurare a limitelor acestei libertăți ca să poată exista cu libertatea altora, poate fi atinsă în omenire suprema intenție a naturii, adică dezvoltarea tuturor disponibilităților sale; astfel, suprema sarcină pe care natura o impune omului trebuie să fie o societate în care libertatea se combină, prin legi exterioare, în cel mai înalt grad cu forța abstractă, adică o constituție civilă perfect justă.”<sup>194</sup>

---

<sup>193</sup> Andrei Pleșu, *Minima moralia*, București, Humanitas, 2002, p. 18.

<sup>194</sup> Imm. Kant, apud Maria Furst, Jungen Trinks, *Philosophie*, Wien, 1992, *Manual de filosofie*, trad. din germană de Ioana Constantin, Humanitas, 1997, p. 233.

Kant a crezut în progresul umanității, într-o vreme în care alții susțineau, dimpotrivă, că numai individul poate progresa, nu însă genul uman. Acestei opinii, Kant îi opune un raționament caracteristic. Dacă noi, susține el, avem datoria de a conlucra pentru cel mai mare bine al umanității, trebuie să avem credința că eforturile noastre nu sunt zadarnice. Astfel, ca un corolar al datoriei noastre, trebuie să acceptăm credința în perfectibilitatea genului uman. Și, într-adevăr, nu ar avea sens să ne simțim legați de o datorie dacă nu am crede în eficacitatea îndeplinirii ei, fie chiar îndepărtate. Cumva, s-ar putea înțelege faptul că exigența unei ordini juridice decurge din natura umană. Înainte de legea pozitivă există o lege care îi asigură acesteia validitatea și care ne permite să recunoaștem în toți „un ordin drept și legal”. Într-adevăr, „pentru om, faptul de a fi singurul ce are conștiința a ceea ce este ordinea, a ceea ce este convenabil în acțiunile și în vorbirea sa, a ceea ce este măsura, reprezintă o proprietate importantă datorată naturii și rațiunii”<sup>195</sup>. Dreptul izvorăște din natura umană, ca și nevoia de Absolut. Există o strânsă legătură între nevoia omului de Absolut, de perfecțiune și de ordine. De aici, evidența relației indisolubile dintre drept și morală, drept și etică.

Omul de astăzi, în goana după putere și bani, s-a îndepărtat de Absolut, de aceea, dreptul s-a disociat de etică. Omul actual prea grăbit își ghidează acțiunile numai după repere exterioare, pe care le absolutizează, eludând „vocea propriei conștiințe”. Criza morală, spirituală, de autocunoaștere, pe care o traversează omul astăzi, își pune amprenta și asupra relației dintre etică și drept. Omul s-a îndepărtat de propria sa natură originară, ceea ce înseamnă, implicit, îndepărtarea sa de etică, de Dumnezeu. Această precaritate ontologică, concretizată printr-un mare deficit de raționalitate și moralitate a omului actual, a condus la disocierea dreptului de etică. Născut din imperfecțiunea omului, dreptul este el însuși întotdeauna imperfect.

---

<sup>195</sup> *Ibidem*, p. 41.

Cum scria Kant: „Într-un lemn atât de strâmb precum este cel din care este făcut omul, nu se poate sculpta ceva absolut drept. Natura nu ne impune decât să ne apropiem de această idee”<sup>196</sup>. De aici rezultă ambiguitățile noțiunii de dreptate, umanitatea făcând din drept, potrivit expresiei lui Kant, „o idee ce trebuie realizată într-un univers infinit”, adică o idee care nu va putea fi considerată total împlinită. Se poate înțelege astfel că dreptul nu poate funcționa fără etică, pentru că nu se poate vorbi de drept fără dreptate ca virtute socială. Mai mult, dreptul trebuie subordonat eticii, pentru a-și îndeplini finalitățile, pentru că acestea sunt și finalitățile condiției umane și ale societății. Omul nu poate justifica statutul de ființă rațională dacă ființând în cadrul societății nu atinge acel prag minim al moralității. De altfel, omul nu poate trăi decât în societate, și orice societate cunoaște un ansamblu de reguli de conduită și de valori, dar pentru respectarea lor este nevoie de organizare, ordine și disciplină. De aici, legătura indisolubilă dintre drept și etică. ***Susținem ideea că dreptul este justificat în măsura în care scopurile urmărite de el sunt juste. Dacă dreptul nu este în slujba justiției, cu alte cuvinte, în slujba dreptății, poate atenta la moralitatea unei colectivități, afectând armonia socială.***

Înțelegerea contemporană a rațiunii de a fi a dreptului, a sensului evoluției sale, presupune, așa cum precizează *Declarația universală a drepturilor omului*<sup>197</sup>, „recunoașterea demnității inerente tuturor membrilor familiei umane și a drepturilor egale și inalienabile care constituie fundamentul libertății, dreptății și păcii în lume”. Dacă teoriile despre justiție și filosofia dreptului constituie în mod incontestabil un domeniu de lucru autonom, această autonomie nu poate fi decât foarte relativă. Nu numai că o teorie a justiției și o filosofie a dreptului nu pot fi gândite separat; ele nu pot fi gândite fără

---

<sup>196</sup> Imm. Kant, apud *Dicționar enciclopedic de filosofie. Filosofia de la A la Z*, Elisabeth Clement, Chantal Demoque, Ed. All, 1999, p. 141.

<sup>197</sup> *Declarația Universală a Drepturilor Omului*, adoptată de Adunarea Generală a ONU din 10 decembrie 1948.

o referință, pe de o parte, la o concepție morală, și, pe de altă parte, la o filosofie politică. Interogația asupra cetății drepte, care marchează adevăratele începuturi ale filosofiei, constituie fundalul oricărei reflecții asupra justiției și dreptului.

## Capitolul VII

### O POSIBILĂ ABORDARE TRANSDISCIPLINARĂ A EXPANSIUNII TEHNOLOGICE ACTUALE

*„Nefericirea epocii noastre stă în excesul de știință și în uitarea existenței și a interiorității.”<sup>198</sup>*

*Søren Kierkegaard*

Cercetarea de față are ca obiectiv analiza relației dintre dezvoltarea intelectuală a ființei umane și avansul tehnologiei actuale, încercând să identificăm limitele acestei relații. Pornim de la premisa că abordarea transdisciplinară, prin recurgerea la fundamente, poate oferi o înțelegere a realității tehnologice actuale, dar și a perspectivelor viitoare ale acesteia. Recursul la filosofie pentru a înțelege ceea ce se petrece astăzi cu omul în raport cu tehnologia este conferit de nevoia căutării temeiului acestui progres al gândirii umane care nu este ferit de dificultăți insurmontabile și de efecte indezirabile.

O analiză filosofică despre realitatea tehnologică actuală nu poate evita problematizarea modului în care omul se raportează la cunoaștere în exercitarea propriei conștiințe, a propriei lui minți. Gândirea umană, în ascensiunea sa spre adevăr, generează mereu limite care, odată forțate, antrenează inevitabil soluții în chei aporetice. Cunoașterea adevărată presupune o redirejare și reorientare a privirii intelectuale de la problemele „tehnice” către cele „nontehnice”, pentru ca, la un moment dat, după o bruscă iluminare (cum spune Platon în *Scrisoarea a VII-a*), nousul, treaz pe deplin, să poată cuprinde, într-o unică îmbrățișare,

---

<sup>198</sup> Søren Kierkegaard, *Fărăme filosofice*, Timișoara, Ed. Amarcord, 1999.

întreaga realitate<sup>199</sup>. Rolul transdisciplinarității este acela de a face să coexiste în omul actual atât obiectivitatea subiectivă a științei, cât și subiectivitatea obiectivă a tradiției<sup>200</sup>, și de a așeza umanul la confluența dintre onestitatea științifică și patosul tradiției. Analizând principiul obiectivării caracteristic științei moderne, Schrödinger observa că „lumea științifică a devenit obiectivă într-un chip atât de odios, încât a eliminat posibilitatea spiritului și a senzațiilor sale imediate și că știința modernă se bazează pe obiectivare, iar prin aceasta a pierdut posibilitatea unei înțelegeri adecvate a subiectului cunoașterii”<sup>201</sup>. Majoritatea oamenilor de știință importanți subscriu tezei potrivit căreia „distanțarea progresivă de lumea externă este prețul plătit pentru a ști cât de cât ceva despre lume”. În același registru tematic poate fi încadrată afirmația lui Schrödinger, potrivit căreia „suprimarea Subiectului Cunoașterii din imaginea lumii obiective este prețul mare pe care l-am plătit pentru ca imaginea să fie destul de satisfăcătoare”<sup>202</sup>. Vechiul îndemn al filosofiei „Cunoaște-te pe tine însuși” pare să nu mai aibă sens acum, când neuroștiința vine să ne spună că noi, oamenii, nu avem propriu-zis un „sine”. Ea ne demonstrează elocvent, prin experimente făcute asupra creierului, că suntem, fiecare dintre noi, un mănunchi de fenomene psihice și neuronale, înălțat pe sol fiziologic. Suntem, pe scurt spus, un „ceva” care se crede „cineva”. „Suntem Mașini-Eu, sisteme naturale de procesare a informației, apărute în procesul de evoluție biologică de pe aceasta planetă. Eul este o unealtă – una care a evoluat pentru a controla și a prezice comportamentul propriu și înțelegerea comportamentului altora. Fiecare dintre noi își trăiește viața conștientă

---

<sup>199</sup> Andrei Cornea, *Interpretare la Republica lui Platon, Opere*, vol. V, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1986, p. 76.

<sup>200</sup> Basarab Nicolescu, *Noi, particula și lumea*, trad. V. Sporici, Iași, Polirom, 2002, p. 143.

<sup>201</sup> Erwin Schrödinger, *Ce este viața? Spirit și materie*, trad. V. Efimov, Ed. Politică, București, 1980, p. 149.

<sup>202</sup> *Ibidem*.

în propriul Tunel al Eului, nu în contact direct cu realitatea exterioară, ci posedând o perspectivă lăuntrică, de persoana întâi.”<sup>203</sup>

### ***VII.1. Epistemologia modernă și tehnologia actuală***

Filosofia modernă începe cu problema metodei, conturată concomitent în Anglia și în Franța<sup>204</sup>. În epoca modernă filosofia dominantă era epistemologia sau filosofia științei. În acest sens, contribuția științifică și filosofică a lui R. Descartes este crucială pentru dezvoltarea ulterioară a științei moderne. Prin elaborarea metodei sale, Descartes a dorit să ofere un procedeu capabil să ofere căutătorului de adevăr cunoștințe clare și distincte pe deplin adevărate și certe<sup>205</sup>. Pentru Descartes, „părțile clare și distincte” reprezintă tot ceea ce face parte din domeniul matematicii pure<sup>206</sup>. Descartes este cel care introduce utilizarea sistematică și uniformă a simbolurilor în matematică și în științele naturii. Notațiile matematice și fizice, utilizate astăzi, sunt cele carteziene. El este urmat în acest proiect de savanții sec. XVII-XVIII, dintre care îi amintim aici doar pe Galileo Galilei și Isac Newton, cu programul de matematizare (punerea în ecuație) a legilor naturii. Însă proiectul leibnizian, de elaborare a unei limbi simbolice universale, este cel mai consistent și se va finaliza la sfârșitul sec. al XIX-lea prin *Ideografia* lui Frege, iar în a doua jumătate a sec. XX, prin apariția informaticii și a calculatoarelor electronice. Într-adevăr, informatica contemporană își are originile în

---

<sup>203</sup> Thomas Metzinger, *Tunelul eului. Știința minții și mitul sinelui*, București, Humanitas, 2015.

<sup>204</sup> P.P. Negulescu, *Problema cunoașterii*, în *Opere alese*, vol. II,

<sup>205</sup> R. Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în știință*, trad. Daniela Roventă-Frumușani și Alex. Boboc, București, Ed. Academiei Române, 1990, p. 122.

<sup>206</sup> *Idem*, *Meditații privitoare la filosofia primă*, în care sunt demonstrate existența lui Dumnezeu și deosebirea reală dintre sufletul și corpul omului, trad. Ion Papuc, București, Ed. Crater, 1993, p. 20.

proiectele teoretice și în realizările practice leibniziene. Ion Vezeanu afirmă că „Leibniz este fondatorul informaticii”<sup>207</sup>. El este cel care redescoperă calculul binar (0,1), după un manuscris chinez încredințat de un călugăr iezuit, absolut necesar în funcționarea calculatoarelor, iar nu Georges Boole, așa cum afirmă istoriografia oficială.<sup>208</sup> Acest calcul părea indescifrabil savanților din epocă, însă Leibniz reușește să demonstreze că este vorba de calculul aritmetic în baza de numerotație doi; mai mult, îi găsește justificare teoretică și aplicații practice, conform proiectului unei *Lingua Characteristica Universalis*. Prin limbaj formal universal, Leibniz vizează două obiective: să formalizeze limbajul filosofic și științific, astfel încât să putem „dezambiguiza limbile naturale și să calculăm cu conceptele”<sup>209</sup>. Astfel, discursurile savante ar deveni „oarbe, eficace, certe și universal accesibile”. Este vorba despre ideea de „gândire oarbă asociată gândirii științifice”, subînțeleasă de Leibniz. Într-adevăr, gândirea din științele exacte, gândirea calculatorie, algoritmică, cu ajutorul formulelor prin recurență, este oarbă, pentru că o putem utiliza în mod eficace, fără să înțelegem cu adevărat cum funcționează. De unde și construcția unor mașini de calcul<sup>210</sup>. Se poate observa astfel, în modele de calcul algebric, prin formule de recurență, că se pot obține rezultate precise, certe. Este ceea ce se întâmplă în zilele noastre, când oricine

---

<sup>207</sup> Ion Vezeanu, *G.W. Leibniz – 300 de ani de la moarte. Leibniz – comunicare, cunoaștere, limbaj*, *Rev. de Filosofie*, Academia Română, LXIII, p. 4, pp. 381-419, București, 2016.

<sup>208</sup> Leibniz, *De Progressione Dyadica*, mars 15, 1679 (ed. Gerhardt), *Mathematische Schriften*, III, B, 2-3, pp. 228-234, cf. de asemenea *Opusculs et fragments inedits de Leibniz* (ed. Couturat), 1903, pp. 279-280.

<sup>209</sup> *Idem*, *Lingua Universalis*, în *Philosophische Schriften*, VII, B, III, 4 (ed. Gerhardt), cf. de asemenea *Opusculs et fragments inedits de Leibniz* (ed. Couturat), 1903, pp. 278, 574.

<sup>210</sup> Mașina de calcul a lui Leibniz este descrisă în 1710, în *Miscellanca Beronilenesia ad Incrementum Scientiarum*, 1710-1743: mașina este conservată la Biblioteca Hanovra.

poate utiliza un calculator pentru a obține rezultate extraordinare, fără să aibă nici cea mai mică idee despre programarea informatică sau despre electronică. Ideea lui Leibniz este că astfel putem dispune de instrumente foarte puternice, fără a cunoaște neapărat modul intern de funcționare. Prin „gândirea oarbă” științifică obținem o extraordinară eficacitate tehnică. Faptul este posibil prin formalizarea simbolică a limbajului. Proiectul leibnizian nu este doar teoretic, ci și practic; acesta s-a realizat în multiple domenii tehnice și științifice. Ceea ce era posibil la nivel formal s-a actualizat la nivel tehnic: *Teoria cum Praxis*<sup>211</sup>. Așa cum relevă cercetarea operei sale, filosofia lui Leibniz se învâрте în jurul a două concepte îndeaproape înrudite, anume: cel al unei **simbolici** universale și cel al unui **calcul** al rațiunii. În aceasta își au sorgintea denumirile atematicice și logica simbolică din zilele noastre. „*Calculus ratiator*” al lui Leibniz conține germenul mașinii logice, *machina racionatrix*, exact așa cum s-au utilizat calculul aritmeticii de la masă și mașina de calcul până la automatele ultrarapide de azi”<sup>212</sup>. Încă din *Dissertatio de arte combinatoria* (1666) se împletesc căutările unei *Scientia generalis* cu cele ale unei *mathesis universalis* pentru a realiza o tratare a cunoștințelor cu ajutorul unor reguli sau al unei „limbi simbolice” corespunzător aleasă pentru toate conceptele și domeniile. Cu dezvoltările în jurul calcului logic și ale „caracteristicii universale” se corelează preocupările autorului pentru aplicarea acestora, un exemplu grăitor fiind mașina de calcul (prima din lume construită după principiul ce stă la baza oricărei mașini de calcul electrice și automate, nu însă și electronice). După precizări mai recente, Leibniz i-a dăruit împăratului chinez Kong-his (din dinastia Quing) o astfel de mașină (care, din păcate, nu s-a mai găsit!), după

---

<sup>211</sup> G. Pohoăț, *Metafizică și știință în opera lui Leibniz*, București, Pro Universitaria, 2017, p. 55.

<sup>212</sup> A. Timm, *Leibniz im Vorfeld der Kybernetik*, în: Leibniz. Sein Leben-Sein Wirken-Sein Welt, hrsg.von W. Totok und C. Haase, Verlag fur Literatur und Zeitgeschehen, Hannover, 1966, pp. 459-460.

principiul căreia s-au construit mașini ce foloseau „concepțe chinezești” „gravate în litere latine”<sup>213</sup>. Aceasta nu înseamnă neapărat „că astfel de mașini au fost produse în Europa; ele puteau la fel de bine să fie construite în China, însă, în orice caz, după un model european”<sup>214</sup>. Aceasta nu este însă fără legătură cu ideea unei „ars invendiendi”, în genere, cu proiectul de „calcul universal”, care presupune „analiză de concepțe”, îmbinarea între combinatorică și inovație: „Dacă calculul reprezintă numai scopul pentru **ars invendiendi**, caracteristica îi este cu adevărat sursa. De altfel, ea constituie trăsătura comună a analizei și a sintezei, pentru **ars demonstrandi**, pentru logică și matematică”<sup>215</sup>. De fapt, visul lui Leibniz, „de a conduce problemele teoretice și practice către o unitate sistematică indivizibilă”, implică înțelegerea științei în dublul aspect, anume ca teorie și practică, ceea ce este în acord cu deviza sa, „Theoria cum Praxis”, corespunzând metodei tipic leibniziene a unei teorii și a unei practici combinate<sup>216</sup>.

Sunt câteva argumente care ne îndreptățesc să susținem ideea că Leibniz este fără îndoială fondatorul informaticii, concepția sa teoretică fiind preluată tacit de informaticienii contemporani.

## VII.2. Mentea umană, între știință și tehnologie

Primul pas în analiza acestei relații vizează distincția dintre înțelegere ca fiind o calitate mentală și calculabilitate, mai mult, ceea ce nu este și nu poate fi calculabil. Calculatoarele nu fac decât să calculeze (așa au fost programate). Chiar dacă am considera un calculator

<sup>213</sup> Wei Hsiung, *Leibniz und Kong-His (Cam-hy)*, în: *Leibniz. Tradition und Aktualitat*. V., Internationaler Leibniz-Kongress, 1988, Vortrage, II, p. 244, 246.

<sup>214</sup> Ibidem, p. 247.

<sup>215</sup> H. Benis-Sinaceur, *Ars invendiendi aujourd'hui*, în: *Leibniz. Tradition und Aktualitat*. V. Internationaler Leibniz-Kongress, 1988, Vortrage, II, p. 63.

<sup>216</sup> L. Cabanas, *L'«ars invendiendi» chez Leibniz: une perfection vers la modernité*, în op. cit., pp. 129, 130.

idealizat, numit mașina Turing (ce diferă de un calculator electronic, obișnuit prin faptul că are un spațiu nelimitat de stocare a informației și poate derula indefinit procesul de calcul fără să facă vreo greșeală și fără să se uzeze), și i-am da, de exemplu, să găsească un număr impar care este suma a două numere pare, el va calcula la nesfârșit. Computerul nu posedă înțelegere, care nu poate fi doar o chestiune de calcul. Ea presupune un anumit tip de conștiință. *Inteligența artificială față de cea naturală nu are emoții și conștiință*. Cu alte cuvinte, simpla îndeplinire a unui algoritm, chiar dacă se soldează cu succes, nu implică în sine că a avut loc și o înțelegere de vreun fel. Penrose afirmă că<sup>217</sup> propriei conștiințe suntem capabili să îndeplinim acțiuni care se află deasupra oricărui fel de activitate computațională și că înțelegerea omenească – manifestare particulară a conștiinței – face ceva ce nu poate fi făcut de niciun sistem de calcul, astfel că, în mod firesc, comportarea creierului este într-o mare măsură aleatorie. Cum ar putea sentimentele care implică conștiința (fericirea, durerea, dragostea, voința, înțelegerea etc.) să facă parte dintr-un tablou computațional? Penrose afirmă că aspectele necalculabile ale conștiinței pot fi legate, într-o oarecare măsură, de mecanica cuantică, iar lumea fizică decurge într-un anumit sens din lumea matematicii lui Platon. „Suntem, astfel, conduși spre un punct de vedere platonician, unde conceptele și adevărurile matematice există într-o lume a lor proprie, fără timp și fără loc fizic.”<sup>218</sup> Înțelegerea ar avea loc, așadar, printr-o activitate non-computațională a minții și a creierului. Autorul cărții *Umbrele minții* argumentează că facultățile mintale trebuie să se situeze deasupra a ceea ce este computațional. Pornind de la teoremele lui Godel, Penrose arată că există o activitate non-computațională în gândirea conștientă, activitate care contrazice

---

<sup>217</sup> Roger Penrose, *Umbrele minții*, trad. Dana Jalobeanu, București, Ed. Tehnică, 1999, p. 78.

<sup>218</sup> Dan Răileanu, *Perspectiva filosofiei*, în vol. *Realitatea transcendentală. O fuziune de orizonturi ale teologiei, științei și filosofiei*, București, Ed. Curtea Veche, 2010, p. 217.

faptul că orice stare de conștiință produsă în vreun fel de activitatea creierului ar fi rezultatul acțiunii calculului. Din această perspectivă, înțelegerea matematică nu poate fi redusă la un calcul orb. „Tot ceea ce facem cu creierul nostru sau cu mintea noastră atunci când înțelegem matematica este diferit de tot ceea ce putem obține de la un calculator.”<sup>219</sup> Așadar, „în matematică găsim cea mai clară dovadă a faptului că există ceva care nu se reduce la calcul”<sup>220</sup>. Teoremele lui Godel arată că ceea ce este accesibil matematicienilor – și, de fapt, tuturor celor care pot gândi logic, cu înțelegere și imaginație – se află undeva deasupra a tot ceea ce poate fi formalizat ca un set de reguli. Regulile pot fi, uneori, un substitut parțial al înțelegerii, dar ele nu pot niciodată să o înlocuiască în întregime. Aducem în analiză argumentul mai puțin cunoscut că, în cazul matematicii, calea de a ajunge la adevăr este una nealgoritmă, ce folosește atât intuiția, cât și înțelegerea, astfel că procesul nostru de gândire nu poate avea o natură complet algoritmică. Cu alte cuvinte, putem avea acces la adevăr, dar fără posibilitatea de a-l demonstra. „Noțiunea de adevăr matematic depășește întregul concept al formalismului. Adevărul matematic are un caracter absolut și dat de Dumnezeu.”<sup>221</sup> Argumentele lui Penrose, după Godel, conduc înspre observația că o componentă esențială în înțelegerea adevărului matematic este însăși conștiința umană, ea fiind de fapt un arbitru al ideilor. De asemenea, nu se poate vorbi despre o traducere totală a intuiției în niciun tip de limbaj<sup>222</sup>. „Formalizarea fără reziduuri a intuiției complete de la un moment dat este imposibilă.”<sup>223</sup> De altfel, „textura realității” ar trebui percepută astfel, conform ideii că intuiția matematică este cea care deschide o fereastră către fundamentele lumii.

---

<sup>219</sup> R. Penrose, *op. cit.*, p. 78-92.

<sup>220</sup> *Ibidem*.

<sup>221</sup> R. Penrose, *Mintea umană cea de toate zilele*, *op. cit.*, p. 127.

<sup>222</sup> Este vorba despre intuiția euristică, expresie a gândirii euristice, divergente (Guilford).

<sup>223</sup> Wang Hao, *Studii de logică matematică*, trad. Sorin Vieru și Morgestein, 1979.

Iar dacă mintea are acces la realități nemateriale, atunci suntem nevoiți să postulăm că ea nu poate fi totuna cu creierul (ține de natura evidenței) și, mai mult, poate acest discurs despre relația minte–creier ar trebui să se facă dintr-o perspectivă logico-matematică. Cu alte cuvinte, ceea ce se întâmplă în mintea noastră nu va putea fi explicat niciodată în termenii unui limbaj fizicist. Am putea spune că există, cumva, o „barieră transcendențială”<sup>224</sup> în calea standardizării gândirii umane, ceea ce ne determină să recunoaștem că întotdeauna scapă câte ceva cunoașterii noastre, indiferent cât de avansată ar fi aceasta. Inteligența artificială nu poate surprinde sensul existenței, care se află în interioritatea umană, iar nevoia de metafizică a omului, aspirația omului către perfecțiune, către Absolut, nu pot fi programate nici de cel mai mare ordinator din lume.

### ***VII.3 Absolutizarea tehnologiei și pierderea libertății umane***

Trăim într-o societate superinformațională. Exponenții școlii vieneze susțin ideea că tehnologia este un instrument în raport cu omul, și nu invers. Tehnologia trebuie gestionată, în sensul că aduce plusvaloare, prelungește confortul, dar, dacă se depășesc limitele, capacitățile umane sunt anihilate. S-ar putea spune că îți completează puterile până când le anihilează. Memoria atenția etc. au slăbit. Gândirea omului, mai ales a tinerilor, este afectată profund, prin manipulare atât conștientă, cât și inconștientă, fiind vehiculate multe informații care nu au nicio legătură cu adevărul și obiectivitatea în știință. Psihicul tinerilor este marcat de anxietăți, depresii, chiar forme de autism. Nu tehnologia în sine dăunează, ci modul în care este întrebuințată, fiind transformată din mijloc în scop. Devenind

---

<sup>224</sup> Sintagma apare la Lucian Blaga (cel mai mare filosof român din perioada interbelică), atunci când explică, în *Elanul insulei*, că omul nu poate cunoaște Absolutul pentru că Marele Anonim îi impune omului o barieră transcendențială, dar nu în calea cunoașterii în general, ci doar în calea cunoașterii Absolute.

dependenți de tehnicile moderne, libertatea noastră este suprimată. Etica funcționării noastre normale a fost afectată. Noi am fost creați într-un fel anume. Omul modern se mișcă mai repede și dorește să obțină Absolutul nu printr-un proces de „ascensiune dialectică”<sup>225</sup>, ci într-o manieră pragmatică, tehnică, în fața computerului, în mod rapid, făcând cea mai mare confuzie și eroare existențială. Trăim într-o lume modernă și democratică, dar aflată sub un fel de dictatură a tehnologiei. Totul se bazează pe tehnologie. Nu poți evolua în niciun domeniu fără stăpânirea unor cunoștințe minimale pentru a lucra pe un calculator, iPad, telefon mobil etc. Viața omului modern se desfășoară în grădina informaticii. Dar de aici până la absolutizarea tehnologiei este o distanță uriașă. Este necesară tehnica modernă pentru că, altfel, nu s-ar putea explica progresul științific, dar trebuie să rămână doar un mijloc, menit să faciliteze și să modernizeze activitățile umane. Absolutizarea tehnologiei actuale ar putea însemna că aceasta reprezintă sensul existenței, ceea ce ar fi o eroare regretabilă. Folosirea excesivă a tehnologiei, exacerbară rolului acesteia pentru omul actual și pentru ce va fi „omul viitorului” au condus, poate, la cel mai mare „deficit de ființă”<sup>226</sup> din istoria umanității. Omul actual trăiește în „uitarea ființei”<sup>227</sup>, s-a înstrăinat de el și de cei din jur. Într-un mod paradoxal, deși dispune de cele mai sofisticate mijloace de comunicare, este mai singur ca niciodată. Când Fr. Nietzsche scria „Dumnezeu a murit”<sup>228</sup>, nu nega existența lui Dumnezeu, ci avertiza asupra *deficitului de ființă* ce caracteriza timpul în care a trăit și prefigura, cu veleități profetice, lumea actuală, lipsită de raționalitate, de înțelepciune și de moralitate. Dar nu filosofi l-au ucis pe Dumnezeu. Ei au săvârșit o lucrare mult

---

<sup>225</sup> Platon, *Republica. Cartea a VII-a, Mitul Peșterii, Opere*, vol. V, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1986.

<sup>226</sup> C. Mitră, *Omul jignit*, București, Paralela 45, 2007, p. 15.

<sup>227</sup> M. Heidegger, *Scrisoare despre umanism*, în *Originea operei de artă*, București, Ed. Univers, 1992.

<sup>228</sup> Fr. Nietzsche, în *Știința voioasă*, București, Humanitas, 2013.

mai subtilă – l-au conceptualizat. Deficitul de ființă care domină lumea de astăzi, aflată atât de mult sub ispita tehnicii, a tehnologiilor avansate, este, de fapt, un deficit natural de umanitate, în condițiile unui deficit de sens, de zei, de logos, de adevăr și de iubire<sup>229</sup>. Dintr-o atare perspectivă, *omul actual* este singur și nevoit să își asume *riscul moral și uman* la care participă, trăind cea mai mare eroare a acestui timp care nu mai are răbdare.

Indiscutabil, progresul științific și tehnologic a atins cote de neimaginat, ceea ce arată dezvoltarea gândirii și a creativității omului actual. Nimeni nu poate nega aceste performanțe uluitoare ale inteligenței umane. Dar aceste performanțe sunt cuantificabile, din punct de vedere material, fiind vorba despre un progres material, tehnologic. Nu în aceeași măsură se poate vorbi despre progresul moral, spiritual al omului actual, pentru care valorile materiale sunt primordiale în detrimentul celor spirituale. Trăim într-o lume omnimercantilizată bazată pe câștiguri materiale obținute rapid grație tehnologiei, fie că este vorba de jocuri pe calculator sau tehnici de marketing facile, care nu reclamă mult studiu și educație superioară. Se vehiculează ideea că sunt suficiente doar abilități tehnice și latura funcțională a inteligenței, fără a fi necesar să se parcurgă toate treptele cunoașterii științifice, prin studiu sistematic și instituționalizat. Această manipulare a inteligenței tinerilor este lipsită de orice etică a grijii, ceea ce va provoca un mare impas paideutic, în perspectivă, pentru generațiile viitoare. Analizând raportul dintre evoluția tehnologiei și deficitul de moralitate existent în lumea actuală, aducem în discuție un concept economic, cel al *costului de oportunitate*, care nu este un cost în bani, ci unul *real* și exprimă „câștigul prin pierderi”: în acest caz, câștigul este conferit de performanțele uluitoare ale tehnologiei care ne fac viața mai ușoară, nu neapărat mai fericită: atâta vreme cât suntem dependenți

---

<sup>229</sup> C. Mitră, *op. cit.*

de telefoane mobile, rețele de socializare, iPad, calculator etc., libertatea noastră devine o iluzie. Avem impresia că suntem liberi și fericiți, dar în realitate nu conștientizăm consecințele negative pe termen lung asupra sănătății noastre fizice, dar mai ales mintale. Suntem contemporanii unui salt uriaș în plan intelectual realizat de om, deosebit de important pentru societatea actuală de hiperconsum. Tehnica și tehnologia au reprezentat și reprezintă un suport existențial, mai ales în starea de „precaritate ontologică” generată de pandemia care a cuprins și a afectat întreaga planetă. Cu toate acestea, pierderile, atât la nivel individual, cât și la nivel global, sunt esențiale, valorile spirituale fiind camuflate, dacă nu chiar inexistente, fapt care s-a accentuat în ultimul an din cauza restricțiilor impuse de pandemia de Covid 19. Totul se reduce la bani, în lumea în care trăim, inclusiv în realitatea actuală, iar banul depersonalizează, chiar dezumanizează omul actual. Mă îndoiesc că omul viitorului va fi mai fericit decât cel de astăzi. În aceeași măsură, argumentele susținute în cuprinsul textului ne îndreptățesc să afirmăm că, indiferent de expansiunea tehnologică, de altfel dezirabilă, dar nu scăpată de sub control, *mintea umană nu poate fi substituită de nimeni și de nimic, pentru că în pofida avansului cercetării științifice și filosofice, aceasta rămâne încă un mister*. Nu întâmplător, K. Jaspers subliniază: „Atât timp cât vor exista oameni, aceștia nu vor înceta niciodată să se cucerească pe ei înșiși”<sup>230</sup>, ceea ce este menit să ne atenționeze că cea mai mare cucerire a omului rămâne cea a sinelui. Altfel spus, „cunoașterea antropologică rămâne singura cale de cunoaștere a universului, pentru că doar în simțirea de sine, în conștiința de sine a omului se ascund tainele divine... În conștiința omului se află secretul lumii.”<sup>231</sup>

---

<sup>230</sup> K. Jaspers, *Texte filosofice*, București, Ed. Politică, 1986.

<sup>231</sup> N. Berdiaev, *Sensul creației*, cap. *Omul microcosmos și macrocosmos*, București, Humanitas, 1994.

## Capitolul VIII

### PANDEMIA DE COVID 19: UN RĂU PLANETAR

*„În bibelouri și cristaluri ne-a transformat pandemia care a lovit lumea. Toți am devenit fragili și delicați, chiar dacă în mod normal poate nu aveam nimic de-a face cu fragilitatea, delicatețea și nici cu sensibilitatea. O stare de urgență declanșată abrupt, după o incertitudine politică majoră, ne-a făcut pe toți mai conștienți că nimic nu durează veșnic, iar adevărul care ne-a lovit tare peste față a durut.”<sup>232</sup>*

Au trecut peste patru ani\* de când lumea actuală avea să fie luată prin surprindere de o pandemie de coronavirus, SarsCov 2, de o amplitudine fără precedent. La nivel planetar, anul 2020 a fost apreciat ca fiind cel mai rău an din istoria modernă universală a lumii; nu întâmplător a fost comparat cu „un veac de singurătate”: fără călătorii, fără spectacole, fără competiții sportive, fără vizite, fără întâlniri cu rudele sau prietenii, fără educație în școli, doar un simulacru de școală online, pierderea joburilor pentru foarte mulți lucrători în sectoare afectate de această criză sanitară globală. Nici în scenariile cele mai sumbre nu mi-am putut imagina că lumea se va opri în loc, nici măcar pentru o zi! Anul 2020 va rămâne în istoria omenirii ca fiind un an fatidic, marcat de cea mai dificilă încercare pe care omenirea a traversat-o după cel de-Al Doilea Război Mondial. Această pandemie

---

\*Am lucrat la acest text de la debutul pandemiei, adăugând pe parcurs alte idei, observații, fiind sub imperiul unei realități dramatice pe care toți oamenii Planetei au trăit-o! Când scriu aceste rânduri, nu mai purtăm mască, nu mai sunt restricții, dar pandemia încă nu a dispărut! A fost doar „uitată” sau trecută pe plan secund din cauza războiului din Ucraina.

<sup>232</sup> Mihaela Scânteie, [https://webcultura.ro/art/atitudini/stop-cadru/12 mai 2020](https://webcultura.ro/art/atitudini/stop-cadru/12%20mai%2020)

a secerat peste 2 600 000 de vieți – un virus înfricoșător parcă apărut de nicăieri și totuși plecat din China! S-a răspândit cu o viteză uluitoare pe întreaga Planetă – America de Nord, America de Sud, Australia, Europa, Asia, Rusia etc. Răspândirea pandemiei cu o repeziciune irațională, incontrollabilă a determinat guvernele lumii să carantineză țări, orașe, metropole, comune, sate etc. Nici într-un film SF nu se putea imagina că lumea se oprește în loc nici măcar pentru o zi, or, pandemia a determinat Planeta să se oprească dintr-un ritm alert, poate prea alert, pentru două luni: două luni de restricții dure pentru protecția populației, dar în același timp acestea au limitat anumite drepturi și libertăți cetățenești în scopul protecției și diminuării răspândirii virusului. Așa-zisa distanțare socială s-a transformat în izolare: metropole precum New York, Paris, Londra, Roma, Milano ș.a. păreau părăsite, fără viață, ca într-o stare de apocalipsă, pe care nu mi-am imaginat-o niciodată! Lumea pe care o știam înainte de Covid 19 a dispărut. Criza a pus țări întregi în izolare, a distrus numeroase afaceri, a omorât milioane de oameni și a afectat viața a zeci de milioane, dacă nu miliarde de oameni. Întrebarea este acum: ce urmează?! Valul 1, valul 2, valul 3, valul 4?, valul 5?<sup>233</sup>

Noi, cei care au trăit și trăiesc acest episod dramatic din istoria lumii, pentru a înțelege situația pe care o traversăm, pentru a găsi o explicație pertinentă pentru cei care vor urma după noi, apreciem că este necesar să cercetăm cauzele care au generat această pandemie. Ne întrebăm cum a fost posibil, în secolul XXI, ca un virus să paralizeze întreaga Planetă, când gândirea umană, știința și tehnologia au evoluat atât de mult?! Este simptomatic faptul că toate sistemele sanitare din lume au fost depășite de necunoscutele acestui virus, cercetarea științifică medicală la nivel internațional, OMS emiteau tot felul de ipoteze mai mult sau mai puțin veridice; a trecut ceva timp pentru a

---

<sup>233</sup> Aceste informații sunt valabile la data când am început să lucrez la acest capitol (ianuarie 2021) și adaptate la stadiul în care se află astăzi pandemia (noiembrie 2021).

identifica formule de tratament în funcție de gravitatea formei de Covid 19. S-a creat o psihoză generală, pe fondul lipsei de echipamente de protecție, de medicamente, de măști etc. În această situație-limită, s-a dovedit la nivelul OMS că nu există niciun fel de prevenție, că în pofida avansului cunoașterii umane, un virus poate ucide milioane de vieți. Cu alte cuvinte, suntem neputincioși și vulnerabili, dar mai grav este că asistăm la o tragedie de proporții planetare și refuzăm să conștientizăm gravitatea situației în care ne aflăm. La aproape un an de la declanșarea pandemiei, cercetarea științifică medicală la nivel internațional a reușit să găsească formula unui vaccin menit să imunizeze populația, un antidot care sperăm să ne redea starea de normalitate, pentru a ne bucura de această viață. Dar în această perioadă am asistat la o avalanșă de informații, ipoteze, teorii, fake news-uri privind cauzele acestei pandemii; după apariția vaccinurilor, au apărut și teorii monstruoase despre efectele nefaste ale vaccinării încât lumea este confuză și derutată, în general, iar încrederea în puterea științei este subminată de vehicularea unei multitudini de fake news-uri! Educația a fost afectată mai mult decât orice alt domeniu, pentru că profesorii, elevii, studenții au fost nevoiți să lucreze de acasă. Nu există tristețe mai mare pentru un profesor ca aceea de a vedea sălile de curs goale. Învățământul online a fost soluția pentru mediul academic, apoi s-a aplicat și în învățământul preuniversitar, dar cu sincope și mari deficiențe. A fost o mare provocare pentru noi toți, cei care lucrăm în învățământ, dar de dragul studenților și al profesiei, ne-am adaptat și am înțeles că într-o situație-limită trebuie să ne folosim mintea și voința pentru a depăși această problemă dificilă cu care s-au confruntat toate sistemele educaționale din lume.

Sigur că o problemă globală nu poate să aibă decât o cauză globală; este de natură biologic-materiale sau spirituală – adevărul în legătură cu declanșarea acestei pandemii este incomprehensibil. Putem opina că o Planetă suprapopulată, în care poluarea, încălzirea globală și hiperconsumul au atins cote paroxistice, pe fondul unei crize morale

fără precedent, avea să se confrunte mai devreme sau mai târziu cu un blocaj menit să determine o resetare a mersului lumii. Explicația pe care îndrăznesc să o aduc în discuție, pornind de la ideea că nimic nu este întâmplător în această lume, vizează, în primul rând, deficitul de moralitate și de raționalitate, mai mult, deficitul de ființă, care caracterizează realitatea actuală. Lumea este în agonie. Agonia este atât de cuprinzătoare și de penetrantă, încât suntem obligați să-i dezvăluim toate manifestările, subliniind astfel profunzimea crizei complexe, de conștiință, în care trăim astăzi. Este vorba, desigur, despre o criză morală, spirituală, care a precedat această pandemie, care a declanșat o criză sanitară de anvergură internațională ce va fi urmată, fără nicio îndoială, de o criză economică de proporții uriașe, care va afecta întreg globul. Toate aceste evenimente înlănțuite fac apel la etică și la formele răului pe care noi trebuie să le înfruntăm: problemele etice, acelea de a ști dacă se poate justifica moartea a milioane de oameni și de a ști dacă răul (în sens absolut) este inherent naturii umane. În cursul istoriei sale, D. Bell remarcă: „Umanitatea n-a încetat să se interogheze asupra acestor chestiuni, dar ele nu au fost niciodată rezolvate complet”<sup>234</sup>. Timpurile pe care le trăim ne obligă, într-un fel, să revenim la fundamente. Fundamente pe care lumea actuală încearcă să le redescopere în plan spiritual și moral. Se reiterează, mai ales, în situația pe care o traversăm, că știința fără etică nu poate rezolva problemele omenirii, implicit pandemia.

---

<sup>234</sup> D. Bell, *La morale et le mal. Les deux cadres de la culture du XXI siècle*, în *Commentaire*, nr. 111, 2005, p. 658.

### VIII.1. *Coronavirus: boala secolului XXI*

*„Cred că cel mai mare pericol nu este virusul în sine. Umanitatea dispune de toate cunoștințele științifice și de uneltele tehnologice pentru a birui virusul. Problema cu adevărat majoră este demonul nostru lăuntric, ura noastră, lăcomia și ignoranța. Mă tem că oamenii reacționează la această criză nu cu solidaritate globală, ci cu ură, învinuind alte țări, învinuind minorități etnice și religioase.”*

Yuval Noah Harari<sup>235</sup>

Pandemia marchează adevăratul început al secolului XXI<sup>236</sup>. Trăim un moment de mare cotitură din istoria secolului nostru. Covid 19 a reușit să schimbe lumea în mai puțin de doi ani. Faptul că lumea a încremenit este una dintre schimbări. Dar, paradoxal, pe de o parte, totul a încremenit, pe de altă parte, oamenii din întreaga lume sunt conectați virtual, digital.

Oamenii secolului XXI vor fi puternic marcați și afectați de deciziile care se iau în această stare de criză, fără precedent în istorie. Primejdia apariției unei întregi clase nefolositoare crește dramatic din cauza prezentei crize economice. Acum vedem o creștere a automatizării, fiindcă roboți și computere înlocuiesc oameni în tot mai multe joburi în această criză, fiindcă oamenii sunt blocați în casele lor și se pot infecta, pe când roboții nu. Am putea de asemenea vedea că țările ar putea decide să readucă acasă anume industrii, în loc să se bazeze pe fabrici aflate în altă parte. Astfel, din pricina automatizării și a deglobalizării, este posibil ca în special țările în curs de dezvoltare, care se bazează pe mână de lucru ieftină, să se trezească dintr-odată cu

---

<sup>235</sup> Profesorul Yuval Noah Harari este autorul volumelor *Sapiens: Scurtă istorie a omenirii*, *Homo Deus: Scurtă istorie a viitorului* și *21 de lecții pentru secolul XXI*. Compania sa de impact social a donat un milion de dolari Organizației Mondiale a Sănătății, după ce președintele SUA a decis să stopeze finanțarea acestui organism din subordinea ONU.

<sup>236</sup> Ivan Krastev.

o uriașă clasă de oameni care și-au pierdut locurile de muncă din cauza automatizării sau fiindcă acestea s-au transferat în alte țări.

Dar asta se pot întâmpla și în țările bogate. Această criză provoacă schimbări gigantice pe piața muncii. Oamenii lucrează de acasă. Oamenii lucrează online. Dacă nu suntem atenți, aceasta ar putea avea drept rezultat colapsul muncii organizate, măcar în unele sectoare ale industriei. Dar nu este inevitabil. Este o decizie politică. Putem lua în această situație decizia de a proteja drepturile oamenilor care lucrează în țara noastră, în întreaga lume. Guvernele acordă sprijin financiar industriei și corporațiilor. Ele pot condiționa aceste ajutoare de protejarea drepturilor propriilor angajați. Deci totul depinde de deciziile pe care le luăm. Cum ar putea fi eradicată această boală infecțioasă teribilă, când ea cunoaște forme multiple și diverse de manifestare?! Varianta din Africa, din Brazilia, din India, varianta Delta din Marea Britanie ș.a. Nimeni nu știe ce evoluție va avea această pandemie, nici măcar oficialii OMS nu știu, dar până în prezent o singură boală umană a fost eradicată anterior – variola! Există „diferențe uriașe” între variolă și Covid 19. Smallwood spune că „noul coronavirus a apărut, s-a răspândit la nivel global și s-a adaptat foarte repede circulației printre oameni și a continuat să se adapteze”.<sup>237</sup> În același context, s-a subliniat că există încă multe întrebări cu privire la timpul necesar pentru ca vaccinurile să producă imunitate. Există destule necunoscute și despre evoluția virusului, pe măsură ce vor fi vaccinați mai mulți oameni. „În acest moment, suntem în cea mai acută fază de transmitere”<sup>238</sup>, dar aceasta se întâmpla cu un an înainte, astăzi valul 4 al pandemiei depășește afirmația referitoare la o situație anterioară, despre care nu credeam că se va amplifica. Deși este dovedit istoric că nicio boală transmisibilă nu poate fi învinsă fără vaccin, reacția popoarelor, a oamenilor în fața vaccinării este diferită

---

<sup>237</sup> Sursa: euronews.com

<sup>238</sup> *Ibidem*.

de la țară la țară, de la un popor la altul. Motivele sunt diverse, unele au caracter obiectiv, dar cele mai multe sunt subiective, fiind apanajul mentalității, prejudecăților, educației. Există deja un top al țărilor europene privind rata vaccinării. Țările occidentale sunt pe primele poziții, cu un procentaj de peste 70% raportat la numărul populației, în timp ce România și Bulgaria sunt pe ultimele locuri. Este simptomatic faptul că, în fața unui virus care ucide, cei care refuză vaccinul nu se tem de moarte, dar sunt copleșiți de frica efectelor secundare ale vaccinului ce ar putea să apară în timp. Valul 4 în România a făcut ravagii, numărul de morți raportat la totalul populației, în lunile septembrie și octombrie 2021, fiind cel mai mare din Europa. Problema certificatului verde și transmiterea comunitară au impulsionat cumva și populația din România să se vaccineze, la începutul lunii octombrie. Astfel, a urmat un puseu de creștere a celor vaccinați, dar nu într-un număr suficient, astfel încât să ne putem alinia celorlalte țări europene, pentru a stopa răspândirea acestei boli necruțătoare care ne ucide rude, prieteni, colegi etc. Este cea mai tristă situație a unei țări a cărei populație nu este capabilă să își disciplineze suferința respectând recomandările specialiștilor, pentru binele comun. Mai trist este faptul că timp de peste două luni politicienii români, care ar trebui să fie implicați în soluționarea tuturor problemelor aflate pe agenda publică, în primul rând fiind vorba de sănătatea populației, duc o luptă absurdă pentru putere, făcând abstracție de situația precară în care se află țara. Politicile publice au fost confundate și continuă să fie identificate cu politica de către autoritățile de la București. În România, în plină pandemie, Statul a eșuat! Campania de vaccinare s-a desfășurat anevoios, fără să fie susținută prin politici coerente și fezabile, ceea ce ne poziționează în coada clasamentului european la rata de vaccinare. România, prin procentajul scăzut al populației vaccinate, a generat îngrijorări la nivelul Comisiei Europene, oficialii europeni fiind nevoiți să atragă atenția autorităților române privind implicarea responsabilă în soluționarea problemei legate de

imunizarea populației. O idee foarte importantă în contextul analizei noastre se referă la faptul că descoperirea și administrarea vaccinurilor s-au desfășurat concomitent cu apariția a noi forme de manifestare a virusului, diferind de la țară la țară, de la o regiune la alta. Deși vaccinările au reușit să „pună presiune” asupra virusului, oficialii nu știu „cum virusul va continua să se schimbe”<sup>239</sup>. Așa a apărut valul 4, acum se vorbește de valul 5... în Țări precum Israel, Danemarca, Norvegia, Portugalia, Marea Britanie, Spania, Italia, Germania, SUA, Franța, cu o rată a vaccinării menită să imunizeze populația în fața acestui virus, după o fază de platou, se confruntă cu noi cazuri, ceea ce arată că încă nu se știe cu certitudine în cât timp vaccinurile vor preveni infecția.

### ***VIII.2. Cum va arăta lumea după coronavirus?***

*„Furtuna va trece, omenirea va supraviețui, dar vom locui într-o lume diferită.”*<sup>240</sup>

Lumea pe care o știam înainte de Covid 19 a dispărut. Criza a pus țări întregi în izolare, a distrus numeroase afaceri, a ucis peste cinci milioane de oameni și a afectat viața a zeci de miliarde de persoane<sup>241</sup>. Întrebarea este acum: ce urmează?! Ne putem măcar imagina ce se va întâmpla cu noi, cu lumea căreia îi aparținem, după pandemie?! Există o doză de scepticism în interogația anterioară, pentru că, după aprecierile specialiștilor, am trecut în valul al cincilea al pandemiei. Ceea ce generează uimire este faptul că țări occidentale cu o rată crescută a numărului de vaccinați se confruntă la ora actuală cu o creștere a numărului cazurilor de Covid. Acest fapt amplifică și neîncrederea celor care nu s-au vaccinat și care trăiesc și muncesc în colectivități alături de ceilalți, în baza respectării drepturilor și

---

<sup>239</sup> Kluge (expertă ONU), evz.ro, 8 ian. 2021, 16.00. Autor Daniel Măgureanu.

<sup>240</sup> Marcus Neumaun, 8 aprilie 2020.

<sup>241</sup> Aceste date erau valabile la începutul anului 2021, mai ales înainte de valurile 3 și 4.

libertăților cetățenești. Se eludează faptul că atunci când suntem împreună, într-un spațiu al raționalității, așa cum este spațiul public, „regula socială trebuie respectată de toți, pentru binele comun”. Aceasta presupune o anumită înțelegere din partea fiecărui cetățean, dar, din nefericire, în spațiul românesc, nu am ajuns încă la înțelegerea contractului social al lui Rousseau.<sup>242</sup> Până acum, în lume s-au infectat peste 253 milioane de cetățeni, dintre care 5,3 milioane au murit. Ceea ce este îngrijorător este faptul că în pofida vaccinării, această pandemie se intensifică sub o formă sau alta, variind de la țară la țară. Deja la ora la care scriu, țări precum Germania, SUA au intrat în zona roșie. Așa încât, indiferent când se va sfârși pandemia provocată de noul coronavirus – în vara/toamna lui 2022, sau cine știe când? –, lumea nu va mai fi la fel!

Instituții ca ONU, UE, OMS și atâtea altele și-au arătat deja limitele și ineficiența. Se va modifica substanțial ideea de leadership. Nu politicianul, ci, poate, activistul social va veni la putere – apariția Gretei Thunberg în spațiul public internațional, chiar înainte de pandemie, nu a fost deloc întâmplătoare. Se vor transforma și conceptele-cheie ale relațiilor sociale – căsătoriile, parteneriatele de tot felul, legăturile dintre generații, modul în care ne vom raporta la vârstnici –, familia, în general, nu va mai fi deloc la fel după pandemie, izolare și carantină. Relațiile profesionale vor fi alterate. Munca la domiciliu va începe să prevaleze în fața trudei industriale, iar antreprenoriatul individual va încerca să desafieze mitul managerului/CEO de trust multinațional. Sănătatea – la nivel personal și colectiv – va deveni o industrie în sine, depășind, după cât se pare, „monștrii Big Pharma”. Economia va fi regândită în funcție de

---

<sup>242</sup> J.J. Rousseau este un filosof iluminist, autorul *Contractului social*, *op.cit.*; contractul social semnifică un pact încheiat între oameni în stare de natură, prin care membrii contractanți renunță la libertatea naturală nelimitată în schimbul unei libertăți civile bazate pe lege, obligându-se să respecte anumite norme generale pentru binele comun.

cerințele strategice. Digitalizarea va fi noua orientare a viitorului. Dar fără o nouă educație axiologică în globalizare<sup>243</sup> nu vom reuși să facem față acestor provocări, riscând adaptabilitatea și evoluția unor noi generații. Dar, dincolo de orice, pandemia ne-a arătat că lumea actuală, în pofida progresului științei, al cunoașterii în general, a fost luată prin surprindere de acest virus, sistemele de sănătate de peste tot fiind depășite și perimate. Educația sanitară a populației Planetei, medicina acestui mileniu nu au reușit să facă față acestui virus necruțător care nu dă semne de „oboseală”, pentru că astăzi se vorbește tot mai des despre valul al șaselea, rata îmbolnăvirilor fiind peste 3/1.000 de locuitori în România. Ce ne rămâne de făcut, într-o asemenea situație!?! Restricțiile s-au ridicat, iar populația trebuie să învețe să conviețuiască cu acest virus, să se protejeze fiecare cum poate, iar cuvântul-cheie în acest context este adaptarea. Cine va reuși să se adapteze la toate aceste provocări (pandemie, război, schimbări climatice majore etc.) va supraviețui, cine nu se va putea adapta va pierde lupta cu viața. Cu siguranță, după pandemie, lumea nu arată mai bine, în sensul unui spor de umanitate, de solidaritate; dimpotrivă, au apărut disensiuni între oameni, mai precis, între cei vaccinați și nevaccinați! Se constată o diminuare a socializării și participării la viața cetății, o slabă implicare în rezolvarea problemelor comunității. Ceea ce consider deosebit de grav se referă la scăderea încrederii în instituțiile statului, incapabil să promoveze politici publice echitabile, bazate pe o legislație cu „reguli formale”, cu valabilitate universală. De aici, slaba motivație care se resimte în toate domeniile de activitate și care este cauza răului în societatea românească!

---

<sup>243</sup> G. Pohoată, *Spre o nouă educație axiologică în globalizare*, Euromentor, vol. IV, nr. 3, București, Pro Universitaria, 2013.

## Capitolul IX

### CONȘTIINȚĂ ȘI DESTIN

*„Destin înseamnă a lupta deasupra sau alături de viață, a-i face concurență în pasiune, răzvrătire și suferință.”<sup>244</sup>*

*„Destin nu există decât în acțiune, fiindcă numai în ea riști totul, fără să știi unde vei ajunge.”<sup>245</sup>*

*Destinul este timpul nostru în această lume. (s.n.)*

Am ales să includ în această carte un capitol consacrat problematicii destinului, tocmai pentru a înțelege faptul că lumea aceasta căreia îi aparținem toți va fi așa cum ne dorim noi, societatea în care trăim va arăta așa cum alegem noi să fie. Avem această libertate. Reiterez, în context, ca argument, o idee mai veche<sup>246</sup>: *„Libertatea și conștiința definesc omul ca spirit”*. Astfel, omul este liber să își construiască destinul. Nu împărtășesc o viziune fatalistă, pentru că nu cred într-un destin implacabil, care suprimă libertatea omului. Pe de altă parte, ca să înțelegem ce se întâmplă în jurul nostru, trebuie să pornim de la noi, să ne identificăm ca persoane, ca ființe raționale, să înțelegem ce se află în puterea noastră și ce ne depășește. Cu siguranță, destinul este creația noastră. A crede în destin nu înseamnă să nu fii un bun creștin, punct de vedere cu care nu pot să fiu de acord. Destinul meu este caracterul meu, construcția mea, „opera” față de care suntem cu toții datori să participăm la ea. A nu se înțelege

---

<sup>244</sup> E. Cioran, *Singurătate și destin*, București, Humanitas, 1991.

<sup>245</sup> *Ibidem*.

<sup>246</sup> G. Pohoăț, *Propedeutică filosofică*, București, Pro Universitaria, 2017, p. 198.

că îmi revendic un destin privilegiat<sup>247</sup>, sau unul ales, nimic de acest gen. Eu cred că fiecare om are un destin prin faptul că se naște, iubește, suferă, creează, moare; destinul este o manifestare individualizată a unei structuri universale. Desigur, există destin individual, dar și un destin colectiv, pentru că omul este și ființă istorică, în sensul că participă la viața unei colectivități; astfel, destinele noastre se intersectează și se influențează reciproc. Aduc în atenție aici lucrarea de referință pentru filosofia românească *Destinul omenirii*<sup>248</sup>. Se poate desprinde ideea că destinul omenirii este incompatibil cu fatalismul și determinismul. P.P. Negulescu ne pune în față, în această lucrare de filosofie a istoriei, următoarea dilemă: cum păstrăm scenariul egalității naturale dintre popoare, dar presupunem că destinul omenirii se întrevede din modulațiile contractului social, de la un stat la altul? Sau, mai lesne spus, cum facem din destinul omenirii o chestiune mai degrabă contractuală decât naturală, prin care progresul istoric se deslușește ca alternare a nivelurilor de cultură și civilizație din geneza fiecărui popor, respectiv a fiecărui regim constituțional? Aceasta este Europa necunoscută a lui P.P. Negulescu, una în care România trebuie să își găsească locul, câștigat prin cultură, vulnerabilizat prin civilizație. Ca profesor de filosofie, de științe socioumane, în cei peste 40 de ani de activitate la catedră, contribuind la modelarea multor destine, m-am confruntat cu o mare confuzie în privința acestui concept, cu prejudecăți și idei deformate, cu abordări fataliste, demoralizatoare, exprimate prin judecăți de genul: „Eu nu cred în destin!”; „Cred că jocurile sunt dinainte făcute!”; „Nu sunt liber să îmi construiesc destinul!”; „Sunt ghinionist!”; „Nu sunt așa de norocos ca și colegul meu!” etc.

---

<sup>247</sup> G. Liiceanu & A. Pleșu, *Despre destin*, București, Humanitas, 2020.

<sup>248</sup> P.P. Negulescu, *Destinul omenirii*, București, Ed. Cartea Românească Educațional, 2023.

Întrebarea logică ce se ivește în acest context este: cum să ai un destin fericit sau împlinit, când tu nu crezi în destin, spunând că nu există destin sau confundând destinul cu predestinarea?!

Conștiința propriei existențe și înțelegerea sensului vieții conduc înspre împlinirea destinului fiecăruia dintre noi.

Sper că o clarificare conceptuală adecvată și o înțelegere corectă sunt condiția pentru o participare în cunoștință de cauză la destinul nostru, atât ca indivizi, cât și ca popoare.

### ***IX.1. Conceptul de destin: de la mitologie la filosofie***

Termenul destin apare în mitologie și în creațiile propriu-zis filosofice, semnificând o primă prefigurare a limitelor fatale ale libertății umane. Termenul destin este de sorginte mitologică și desemnează, în ultimă analiză, acea forță impersonală cu putere de a hotărî în chip fatal și irevocabil evenimentele din cursul vieții fiecăruia, cât și din cursul vieții unei colectivități. Există destin individual, dar și destin colectiv. Atât în cadrul gândirii propriu-zis filosofice, cât și în cel al gândirii mitice, ***Necesitatea*** își face simțită prezența în viața oamenilor, nu atât ca manifestare a voinței zeilor, cât și într-o formă impersonală, ca Destin. Destinul întruchipa, pentru antici, caracterul ***prestabilit*** și ***implacabil*** (inevitabil) al cursului vieții fiecărui individ; „ceea ce trebuie să ți se întâmple”, ceea ce poate fi ***prevestit***, dar nu ***preîntâmpinat***. Încercarea de a te sustrage destinului este totdeauna înfrântă. Este o forță ale cărei ***natură*** și ***origine*** nu au fost niciodată elucidate. De aceea, am putea afirma, din această perspectivă, că destinul exprimă pentru lumea omului acea ordine care guvernează și determină tot ceea ce există; logოსul lui Heraclit, nous-ul lui Anaxagoras, Binele lui Platon.<sup>249</sup>

Desigur că, semantica acestui termen s-a îmbogățit în decursul istoriei culturii, dar, sensul original s-a păstrat, și anume: *ideea*

---

<sup>249</sup> G. Pohoăț, *Prelegeri de filosofie*, București, Pro Universitaria, 2017, p. 198.

*determinării ca non-libertate.* În filosofie, termenul destin apare în filosofia stoică ce înțelegea prin destin o Providență rațională. Destinul semnifica, cumva, ceea ce va fi însemnat conceptul de necesitate în epoca modernă. Identificarea destinului cu ceea ce s-a numit mai târziu necesitate exprimă o tendință de modernizare a gândirii antice.

Potrivit filosofiei stoice, prima grijă a omului este să se supună necondiționat destinului, contribuind prin aceasta la armonia universală. „Tot ceea ce ți se întâmplă ție a fost pregătit pentru tine din veșnicie. O strânsă înlănțuire a cauzelor a urzit din infinitul timpului întreaga ta existență, ca și evenimentele din cursul acesteia.”<sup>250</sup> Apare următoarea dilemă: dacă omul trebuie să se supună necondiționat destinului, bucurându-se de ceea ce îi oferă acesta, mai poate el să fie liber?! Nu este vorba despre o viziune fatalistă asupra destinului?! Stoicii cred că omul poate fi liber dacă își adaptează mersul dorințelor la cursul necesar al evenimentelor. „Niciun om nu este liber dacă nu se domină pe el însuși.”<sup>251</sup> În ce sens trebuie făcută manifestă o asemenea stăpânire de sine? În capacitatea de adaptare a cerințelor interioare la mersul necesar al evenimentelor. „O clipă trăită în acord cu natura (rațională) este egală veșniciei.”<sup>252</sup> Libertatea este o stare interioară de calm și resemnare. „Bogăția se află în mâna sortii și este vremelnică, în timp ce libertatea și fericirea depind de voință și suflet deosebite.”<sup>253</sup> Teza stoică despre libertate, care contravine majorității astăzi, potrivit căreia a fi liber înseamnă să ai tot ceea ce îți dorești, subliniază că *a fi liber înseamnă să dorești doar ceea ce poți obține, ceea ce este realizabil, fapt care este privilegiul înțeleptului.* Teza stoică despre libertate invită la autocunoaștere, pune accentul pe rațiune. Stoicii au exprimat o concepție intelectualistă în privința

---

<sup>250</sup> M. Aurelius, *Către sine sau Către mine însumi*, București, Humanitas, 2005.

<sup>251</sup> Epictet, *Manualul*, București, Humanitas, 2016.

<sup>252</sup> M. Aurelius, *op. cit.*, Filosoful împărat susținea ideea că rațiunea este geniul din om!

<sup>253</sup> *Ibidem.*

libertății, departe de orice fatalism aparent, fie dacă pornim numai de la expresia din limbajul comun: am rezistat cu stoicism! Nici pe departe morala stoică nu este una a expectativei, a nonacțiunii, a pasivității.

Ideea de destin, indiferent de modul concret cum a fost și este concepută, are în vedere, în primul rând, cursul vieții omului. Reținând sensul dominant al cuvântului **destin** – ca fiind ceea ce trebuie să se întâmple și nu poate fi evitat –, ne putem întreba dacă viața omului **are** sau **devine** destin?

**Ființa umană are un destin** în sensul imposibilității de a se sustrage nașterii și morții, suferinței și creației, ce țin de însăși condiția sa. Destinul e manifestarea individualizată a unei structuri universale.

Acestui sens al destinului uman i se poate asocia și altul mai larg, izvorând din aceeași condiție a omului, aceea de „ființă istorică”, ființă ce trăiește în comunitatea oamenilor, „aruncată în lume”. Viața omului devine destin prin angajarea sa în lumea istorică. Istoria umană, spre deosebire de cea sacră, înseamnă intrare în temporalitate, apariția întâmplării, a spontaneității, a creației umane însoțite de efort, sacrificiu și de dăruire, așa cum o prezintă miturile omenirii.<sup>254</sup>

## IX.2. Destin și istorie

Atunci când omul își proiectează scopuri irealizabile, uzând de mijloace inadecvate, este nemulțumit, nesatisfăcut, chiar nefericit, căutând motivul nereușitelor în exterior, punând neîmplinirile pe seama sorții, culpabilizând cumva destinul. Creștinismul a combătut fatalismul antic creându-și o replică proprie în conceptul de predestinare. Termenul provine din latinescul *praedestinare* și înseamnă „a hărăzi”. Cu alte cuvinte: „în prima zi a creației a fost scris ceea ce în ultima zi a socotelilor va fi citit”. Conceptul de predestinare apare teoretizat de către Augustin, Calvin ș.a. Nu împărtășesc doctrina

---

<sup>254</sup> G. Pohoăț, *Prelegeri de filosofie, op. cit.*

augustiniană, potrivit căreia unii se nasc pentru a fi damnați, iar alții pentru a fi mântuiți. Cred că, în raport cu divinitatea toți suntem egali, altfel nu îmi pot explica cele două daruri pe care noi toți le-am primit: rațiunea și libertatea. Astfel, când alegerile noastre se realizează pe un fond de raționalitate și de luciditate, omul își face tema ontologică la modul integral și își construiește destinul în funcție de ce i-a fost predestinat. Indiscutabil, există un plan la baza zidirii noastre, pentru că altfel existența noastră ar fi o întâmplare fără rost, ceea ce este absurd. Dar omul nu știe! Omul care conștientizează ordinea universală și se conectează la ea prin rațiunea pură este liber și fericit, pentru că alegerile lui sunt în conformitate cu planul. „Libertatea de a ne comporta ca și când ordinea nu ar exista nu îi este dată nimănui. (...) Destinul nu ține de o anumită mecanică fatalistă, el îmbină ceea ce ne-a fost dat cu tribulațiile noastre zilnice.”<sup>255</sup> Destinul omului se racordează la libertatea primordială, de aceea se poate spune că doar conștiința creștină a ajuns la ideea unui Plan divin, idee prezentă în prima filosofie a istoriei, aceea a Sfântului Augustin. Planul divin nu înseamnă necesitate, constrângere, ci o îmbinare antinomică a voinței lui Dumnezeu cu libertatea umană.<sup>256</sup>

Istoria celestă și destinul celest al omului prevăd destinul pământesc și istoria pământească a omului. Există un prolog în cer, în care este dată istoria lumii, este înscrisă tema ei. Ce reprezintă această istorie celestă? Este autentică bază metafizică a istoriei<sup>257</sup>. Cerul și viața celestă, în care a fost zămislit procesul istoric, nu sunt nimic altceva decât viața spirituală cea mai profund lăuntrică, fiindcă, într-adevăr, cerul nu este numai deasupra noastră și nu numai la o oarecare depărtare de noi, ca o sferă transcendentală aproape de neatins, cerul este și cea mai profundă adâncime a vieții noastre

---

<sup>255</sup> A. Pleșu, *Minima moralia*, București, Ed. Humanitas, 2002.

<sup>256</sup> Berdiaev, *Sensul istoriei*, Iași, Polirom, 2013, p. 71.

<sup>257</sup> *Ibidem*, p. 41

spirituale. Acest strat de adâncime este izvorul istoriei.<sup>258</sup> Am adus în atenție această relație dintre destin și istorie pentru că, astăzi, istoria lumii nu se mai bazează pe viața spirituală; destinul omenirii este la cheremul unor personaje cu putere de decizie vremelnică, dar care nu probează prin faptele lor o atitudine spirituală, sfidând ordinea spirituală a popoarelor. Se vorbește despre o nouă ordine mondială, care vizează doar lupta pentru putere, pentru împărțirea sferelor de influență. Or, istoria își are izvorul în realitatea spirituală, în cea experiență a spiritului uman în care cel din urmă nu mai este ceva depărtat și situat în opoziție cu spiritul divin, ci este contiguu cu acesta, și în care se relevă drama raporturilor reciproce dintre Dumnezeu și om. Doar înțelegerea acestei vieți divine însăși, ca fiind afină lăuntric cu tragedia umană, face posibilă înțelegerea rostului apariției omului și a destinului său, altfel spus, face posibilă conexiunea lăuntrică între Dumnezeu și om, care este soluția relației dintre Dumnezeu și lume. De aceea, cu adevărat în centrul lumii stă omul, iar destinul omului determină destinul lumii prin el și pentru el. Astfel se fac înțelese rostul tainei profunde și al vieții divine lăuntrice, dar și tainele vieții lumii plurale, mișcătoare. Tocmai aceasta este taina relațiilor între Dumnezeu și om, taina iubirii și a libertății, taina iubirii libere.<sup>259</sup> Dacă privim la ceea ce se întâmplă astăzi în lume, putem afirma, fără teama de a greși, că lumea actuală este dominată de un deficit de iubire, de raționalitate, de înțelepciune, de credință autentică! Este o lume din care, așa cum susținea Fr. Nietzsche<sup>260</sup>, „Dumnezeu a murit!”. Sentimentul care mă încearcă în fața acestei dezordini universale este acela că ne-am pierdut reperele interioare, iar în goana după acumularea materială, am uitat că suntem efemeri pe acest pământ; mai grav, lupta pentru individualism ne-a adus într-o situație de

---

<sup>258</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>259</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>260</sup> Fr. Nietzsche, *Știința voioasă*, București, Humanitas, 2013.

iresponsabilitate în raport cu generațiile care vor veni după noi. Libertatea omului actual este alterată de acest egocentrism care întunecă mințile, conducând în cele din urmă spre distrugere, spre dezastru. J.-P. Sartre dezvoltă o teză celebră în privința libertății: *omul este condamnat să fie liber*.<sup>261</sup> Aici apare ideea libertății absolute coroborate cu responsabilitatea absolută. Altfel, gânditorul francez existențialist ateu ne atenționează că atunci când libertatea absolută nu interacționează cu responsabilitatea absolută, din măreție se poate transforma în blestem! Omul este transcendența sa. Libertatea absolută pe care gânditorii raționaliști o atribuiau divinității, Sartre o atribuie omului. Această libertate absolută o resimțim, astăzi, ca pe un supliciu. Or, „libertatea fără responsabilitate nu are niciun sens”<sup>262</sup>. Stă destinul în puterea noastră? Destinul individual este suma alegerilor noastre, iar destinul omenirii transcende voința individuală, pentru că sunt foarte mulți factori care intervin în evoluția lumii în ansamblul ei, de la factorii naturali, sociali, economici, politici până la cei culturali, spirituali. Întregul proces universal se află sub semnul Omului cu literă mare, în miezul acestui proces stă destinul Omului, ca un centru al unui destin universal și moment din însuși destinul divin. Împărtășim ideea susținută de Berdiaev că „experiența spirituală soluționează destinul uman, implementat în destinul divinității, dă soluția istoriei ca istorie celestă, nu numai universală și umană”<sup>263</sup>. Destinul, și în aceasta constă grandioasa revelație a lumii creștine, care o diferențiază de lumea antică se sprijină pe libertate, în vreme ce lumea antică nu a înțeles libertatea. Se vede acest lucru în destinul tragediei antice care s-a întemeiat pe *fatum*. Omul a fost și, de-a lungul întregii sale istorii, rămâne o ființă duală, implicată în două lumi. Pe de o parte, participă la lumea superioară a lui Dumnezeu, lume liberă pe care o răsfrânge în

---

<sup>261</sup> J.-P. Sartre, *L'existentialism est un humanisme*, col. Pensees, Nagel, 1970.

<sup>262</sup> Mircea Eliade, *Memorii*, op. cit.

<sup>263</sup> Berdiaev, *Sensul istoriei*, p. 57.

sine; pe de altă parte, participă la lumea naturală în care este căzut, al cărei destin îl împărtășește și care acționează asupra lui pe multiple căi, care-l leagă de mâini și de picioare, în așa fel încât conștiința sa se întunecă, își uită originea superioară, coparticiparea la realitatea spirituală superioară. Conștiința noastră este nefericită, pentru că se dislocă simultan în subiect și obiect. Aceasta este marea dramă metafizică a omului! Conștiința noastră s-a deprins atât de mult cu realitatea universală, cu caracterul închis și limitele ei care separă realitatea pământească de eternitate și de celălalt timp adevărat, încât ne este foarte greu să spargem această crustă, această împietrire a conștiinței noastre, și să răzbatem la acea conștiință primară din zorii destinului uman, când încă nu existau asemenea hotare. De aceea este atât de greu de înțeles această împletire de istorie pământească și cerească, de timp și veșnicie. Totul parcă se petrece pe planeta noastră, în acest timp al nostru, în realitatea noastră lumească, și, totodată, se petrece în alt timp, în altă lume, înainte de apariția eonului nostru universal. În acest moment, destinul nostru pământesc este zdruncinat și greu încercat, pentru că s-a disociat de destinul celest, ceea ce face ca lumea actuală să fie dominată de dezordine și de haos.

### ***IX.3. Determinismul divin și liberul-arbitru***

Teologii creștini s-au confruntat cu aceeași dilemă ca și gânditorii antici, prin conceptul de predestinare care nu suprimă libertatea omului. Dar se putea astfel înțelege că nu doar faptele bune, dar și cele rele erau în responsabilitatea lui Dumnezeu. Or, Dumnezeu nu este sorginta răului, pentru că este Binele suprem. Pentru a fi mai convingători, teologii creștini au creat conceptul de liber-arbitru, teoretizat magistral de Augustin<sup>264</sup>, Toma d'Aquino<sup>265</sup> și alții. La

---

<sup>264</sup> Augustin, *Liberul-arbitru/De libero arbitrio (ediție bilingvă)*, București, Ed. Dacia, 2002.

<sup>265</sup> Toma d'Aquino, *Summa Theologica*, Iași, Polirom, vol. I, II, III (2009-2016).

prima vedere, conceptele de destin, determinism și liber-arbitru par antinomice, incompatibile! Dacă lumea este guvernată de o forță superioară, omul poate să mai fie liber?! Cu certitudine, cel mai frumos dar pe care omul l-a primit de la Dumnezeu este libertatea, iar „voința noastră este liberă, pentru că altfel nu ar mai fi voință”<sup>266</sup>. Liberul-arbitru înseamnă puterea pe care o are omul de a se supune sau nu voinței divine. Semnifică tocmai capacitatea noastră de a alege între bine și rău, prin intermediul rațiunii. Dacă nu ar exista liberul-arbitru, rațiunea omului nu ar avea nicio noimă. Cel mai mare gânditor scolastic, Toma d’Aquino, demonstrează existența liberului-arbitru prin raționalitatea și moralitatea ființei umane. În istoria filosofiei, au fost gânditori pro liber-arbitru, dar și unii care au negat existența acestuia. Să-l amintim pe gânditorul care a „filosofat cu ciocanul” și care, combătând morala creștină, susține în *Amurgul idolilor*<sup>267</sup> că nu există niciun liber-arbitru. Este un instrument creat de preoțime pentru a culpabiliza și responsabiliza omenirea. Dar Nietzsche este un gânditor nihilist ce revoluționează etica prin teoria transmutației valorilor. Nu intenționez să dezvolt aici toate filosofiiile care pun în discuție liberul-arbitru; am adus acest concept în analiză pentru a clarifica ideea că destinul și liberul-arbitru nu sunt incompatibile. Avem libertatea de a alege; prin rațiune și voință, avem privilegiul opțiunii, al autoconstrucției. Pe de altă parte, am subliniat în cuprinsul cărții ideea că ceea ce ne deosebește ca oameni este proasta întrebuințare a liberului-arbitru, aceasta fiind cauza erorii în care se află lumea actuală. Filosoful care a încercat să concilieze determinismul cu liberul-arbitru a fost Leibniz, în celebra lucrare *Teodiceea*<sup>268</sup>. Bazându-se pe ideea conformității rațiunii cu credința, filosoful german sublinia: „Liberul-arbitru este un mare bine, dar

---

<sup>266</sup> Augustin, *op. cit.*

<sup>267</sup> Fr. Nietzsche, *Amurgul idolilor*, București, Ed. Humanitas, 2022.

<sup>268</sup> Leibniz, *Teodiceea*, *op. cit.*

pentru Dumnezeu era practic imposibil să confere liber-arbitru și în același timp să decreteze că nu va exista păcat. De aceea a decis să-l facă pe om liber, deși prevedea că Adam va mușca din măr și că păcatul atrăgea inevitabil după sine pedeapsa. Lumea care a rezultat, deși în ea exista rău, cuprinde un excedent de bine asupra răului decât orice altă lume posibilă; ea este, așadar, *cea mai bună dintre toate lumile posibile*, iar răul pe care îl cuprinde nu poate constitui un argument împotriva bunătății lui Dumnezeu.”<sup>269</sup>

---

<sup>269</sup> *Ibidem.*

## Capitolul X

### CUNOAȘTEREA CELUILALT

*„Nicio ființă omenească nu poate să o înțeleagă cu adevărat pe alta.”*

Trăim într-o lume care se deteriorează de la o zi la alta, de la neputința comunicării la incapacitatea înțelegerii umane, în pofida avansului cunoașterii științifice și a dezvoltării tehnologice. Cum se poate explica decalajul imens între progresul cognitiv, intelectual și deficitul de moralitate? Etica nu se poate construi fără comunicare autentică. Suntem dominați de ambiții îndoielnice, de orgolii și pasiuni devastatoare care ne întunecă mințile – și, de aici, proliferarea răului, a suferinței și a morții. Am crezut că pandemia este tot ceea ce poate fi mai rău pentru omenire, dar se pare că răul poate cunoaște forme inumane de manifestare, de la invazia Rusiei în Ucraina la războiul din Orientul Mijlociu, terorismul fiind una din marile amenințări cu care se confruntă o planetă întreagă. Aș vrea să scriu altceva decât să subliniez că lumea actuală este măcinată de războaie, că agonia capătă proporții uriașe. De la războiul din Ucraina în urma invaziei rusești, din februarie 2022, acum, Orientul Mijlociu este în război, după atacul terorist al grupării Hamas din Palestina asupra Israelului, pe 7 octombrie 2024. Fâșia Gaza se află în cea mai cumplită criză umanitară în urma ripostei israeliene. Au murit mii de oameni, copii și de o parte și de alta, și cine știe câți vor mai muri, pentru că se anunță o invazie puternică a Israelului în Gaza. Cum evreii și musulmanii sunt răspândiți peste tot în lume, s-au declanșat manifestații de susținere pro și contra, în țări precum Franța, Marea Britanie, Germania ș.a. Dar surprinzător este faptul că cele mai multe proteste sunt pro Palestina,

deși războiul a pornit dinspre Hamas, care a atacat Israelul, ucigând fără nicio logică tineri ce erau la un Festival care celebra Dragostea și Viața. Orientul Mijlociu este un butoi cu pulbere. Războiul acesta a mocnit și durează de foarte multă vreme, dar acum gravitatea distrugerilor și pierderile de vieți omenești depășesc proporția unui conflict obișnuit. Efectele acestei discordii se răsfrâng asupra întregii lumi. Ceea ce este mai grav este faptul că se conturează noi poli de putere – pe de o parte, SUA și UE, pe de altă parte, Rusia, China, Iran, Coreea de Nord. Este rivalitatea istorică dintre democrație și tiranie. Lumea este în fierbere. Sunt fapte, acțiuni care ilustrează ceea ce am afirmat încă din introducerea acestei cărți: lumea actuală se află într-un mare deficit de moralitate, de ființă, de raționalitate; lupta pentru putere, pentru supremație, pentru ocuparea de teritorii demonstrează că progresul material actual nu este proporțional cu cel moral, atâta vreme cât oamenii se sfășie între ei. Sartre are o formulă celebră în cartea *Cu ușile închise*: „Infernul sunt ceilalți”. Într-adevăr, războiul este infernul, este un rău imens și nu poate fi justificat sub nicio formă. Este cea mai degradantă formă de manifestare a omului: *Homo homini lupus, alea jacta est, lex jeux sont faits*. Această dezumanizare a omului nu se mai justifică astăzi, într-o lume a inteligenței artificiale și a călătoriilor în cosmos. Și totuși istoria se repetă, lumea actuală este supusă la grele încercări, la catastrofe naturale și sociale, de proporții uriașe. Jungla de odinioară, în care guverna legea echilibrului trofic, a conviețuirii ecosistemelor, este înlocuită de jungla teroristă, în care răul ucide și înspăimântă în aceeași măsură în care civilizația ofensează, subjugă, adâncește decalajele și împătimizește extremitățile. Această confruntare dintre Da și Nu, dintre Bine și Rău, dintre ce a lăsat Dumnezeu și ce creează omul împotriva a ceea ce a lăsat Dumnezeu, devine din ce în ce mai violentă, din ce în ce mai greu de controlat și gestionat. Omenirea nu este înjosită de greutate, de muncă și de sărăcie, ci de vinovăție și de făptuirea de rele. Lucrul acesta aduce neliniște și nemulțumire. Experiența conflictului nu-l dezvăluie pe

celălalt drept conștiință decât pentru a determina instantaneu distrugerea acestei conștiințe. Trebuie oare să admitem, de altfel, că rivalitățile, conflictele, experiența sadică a dominației, ca și încercarea masochistă a supunerii sunt privilegii din punctul de vedere al cunoașterii celuilalt? Multora li se pare că aceste experiențe penibile nu permit o comunicare profundă, tocmai pentru că acele conștiințe rivale caută mai degrabă să se ascundă decât să se arate<sup>270</sup>. Fără îndoială, psihologii contemporani au dreptate când spun, împotriva intelectualistilor, că noi cunoaștem imediat și fără raționament existența celuilalt. Dar nu la fel stau lucrurile în ceea ce privește cunoașterea a ceea ce este altul. „Dacă există un Altul, oricare ar fi el, oricare ar fi raporturile lui cu mine, fără chiar ca el să acționeze asupra mea altfel decât prin pura ivire a ființei sale, eu am un afară, am o natură; căderea mea originară este existența celuilalt; și rușinea – ca și mândria – este de a mă înțelege pe mine însumi ca natură, cu toate că această natură însăși îmi scapă și este incognoscibilă ca atare. Nu înseamnă, la drept vorbind, că simt cum îmi pierd libertatea pentru a deveni un lucru, dar ea este acolo, în afara libertății mele trăite, ca un atribut dat de ființa pe care o reprezint pentru celălalt. Eu sesizez privirea celuilalt în însuși miezul actului meu, ca solidificare și înstrăinare a propriilor mele posibilități.<sup>271</sup> Filosofii contemporani consideră că existența celuilalt este pentru mine o certitudine, deși netrecută printr-un proces de gândire, ci originară.

### ***X.1. Este posibilă comunicarea între conștiințe?***

Trăim într-o societate a cunoașterii, dar, într-un mod paradoxal, ne cunoaștem foarte puțin ca indivizi, ca popoare. Deși niciodată în istoria omenirii comunicația socială nu a dispus de mijloace mai puternice care ne sunt puse la dispoziție, astăzi, comunicăm autentic

---

<sup>270</sup> Andre Vergez & Danis Huisman, *Curs de filosofie*, București, Humanitas, 1998.

<sup>271</sup> J.-P. Sartre, apud *Ibidem*.

din ce în ce mai puțin, pentru că, într-un anumit fel, cele mai sofisticate tehnologii informaționale și instrumente comunicaționale pervertesc comunicarea și o distorsionează.

Ne întrebăm, astfel, dacă progresul tehnologic ce conferă o nouă dimensiune comunicării între conștiințe poate să faciliteze și cunoașterea celuilalt? Este inteligența artificială soluția absolută la rezolvarea problemei blocajului în comunicarea socială actuală, între oameni, popoare, state, organisme și organizații etc.? Mă îndoiesc că, inteligența artificială poate rezolva problema comunicării între conștiințe, pentru simplul fapt că, conștiința umană nu este reductibilă la inteligență, ci este o „sinteză creatoare a tuturor fenomenelor și proceselor psihice” (Wundt). Rațiunea omului poate fi programată pe calculator, de aici inteligența artificială, dar intuiția nu! Este „un dar divin” care transcende inteligența. Spiritul omului înseamnă inteligență superioară și intuiție. Problema minții altora este ceva care nu se poate pătrunde. Dacă poți identifica o persoană după temperament, care este firea omului, sau după caracter, care este fizionomia noastră spirituală, modul nostru de a fi, nu poți diagnostica o persoană după ceea ce gândește, pentru că niciodată nu poți ști ceea ce gândește un om. Pe de altă parte, există fenomenul dedublării, fie voite, fie involuntare, când omul ceva gândește, altceva rostește, cu totul altceva face, din varii motive. Există un „sport al duplicității” care diminuează, chiar falsifică comunicarea, ceea ce creează adevărate blocaje în actul comunicării. Este o evidență faptul că există mai multe planuri, niveluri ale comunicării, în funcție de compatibilitatea persoanelor, de profunzime, cultură, educație, de nivelul atins în dezvoltarea conștiinței. Să fie aceasta cheia blocajului în comunicare?! Doar omul care este capabil să asculte de daimonul socratic (vocea propriei conștiințe), poate să fie capabil să-l asculte pe celălalt și să se ridice în actul comunicării, într-un plan superior, dincolo de comunicarea la nivel elementar.

Absența comunicării sau slaba comunicare, chiar între persoane apropiate, are, desigur, și cauze profunde psihologice, pentru că „omul poartă povara inconștientului” (Freud). Sigur, sunt firi (temperamente) mai introvertite (interiorizate), altele extrovertite (exteriorizate), dar inapetența comunicării este simptomatică și este legată de capacitatea de autoanaliză a omului. Nu există comunicare autentică fără cunoaștere de sine. K. Jaspers, filosof contemporan existențialist, definea omul prin „comunicare”. Numai omul este capabil de comunicare prin cuvânt, pentru că doar omul este capabil de cunoaștere de sine, prin inteligență, voință, limbaj. Astfel, se poate aprecia că, o comunicare autentică reclamă o atitudine filosofică fundamentală, o deschidere totală înspre alteritate, care izvorăște din iubire. Doar o asemenea comunicare poate să conducă înspre adevăr și să provoace o modificare radicală a conștiinței. Iată de ce, Socrate a inventat dialectica sau „arta conversației” pentru că, pornind de la premisa că Adevărul se află în fiecare, credea (credința filosofică bazată pe rațiune) că Adevărul numai în cadrul dialogului problematizat <sup>272</sup> poate ieși la suprafață. A vorbi înseamnă a-ți vitaminiza interlocutorul sau a și-l otrăvi, în funcție de energia transmisă prin cuvânt. Cuvântul este o energie, este o forță, este supralingvistic, paralingvistic, trece dincolo de sens. Așadar, comunicarea autentică izvorăște din iubire și din voința bună. Comunicarea prin „nous”, prin intelect, este o mare taină a omului, dar cea de la *ființa la ființă* este transcendentală, un *a priori* al conștiinței umane. Nu întâmplător Platon definea filosofia ca fiind *forma iubirii absolute*, „știința divină”. Dificultățile cu care lumea actuală se confruntă în comunicare, la niveluri diferite, pe paliere multiple, nu pot fi eludate cu ajutorul tehnologiei avansate (aceasta facilitează doar

---

<sup>272</sup> Socrate a construit metoda dialectică (arta dialogului), ce cuprinde maieutica, ironia, definiția și noțiunea. Astfel, a fundamentat morala bazată pe principiul *gnothi seauton* (cunoaște-te pe tine însuși!).

o comunicare formală, de suprafață). Comunicarea nu înseamnă numai transmiterea de informații, ea vehiculează și un anumit conținut afectiv, caracterizându-se printr-un anumit grad de consonanță psihică, de adecvare, inadecvare, acceptare, inacceptare în actul comunicării<sup>273</sup>. Comunicarea la nivelul conștiințelor implică indiscutabil virtuțile etice dobândite, exercițiul permanent al acestora, o anumită elevație morală. Este vorba despre practicarea virtuților etice – curajul, generozitatea, prietenia, modestia, veselia, temperanța, cumpătarea, onestitatea, corectitudinea, dreptatea etc. – și de obiectivarea acestora prin conduită în diversitatea situațiilor de viață. Deși avem o esență comună sau un „sâmbure comun”, cum spune Platon, care este conferit de rațiunea umană, fapt recunoscut mai târziu și de Kant, putem vorbi de multiplicitatea limbajelor. Aici este un mare mister; nu întâmplător Heidegger afirmă: „Limba este casa Ființei”<sup>274</sup>. Limba este un dat obiectiv în raport cu individul, dar limbajul este un instrument prin care limba este vehiculată între oameni, purtând marca personalității celui care îl utilizează, fiind astfel, sub aspect psihologic, diferit de la individ la individ, de la popor la popor. Aici apar confuzii enorme și erori în relațiile interpersonale, pornind de la utilizarea greșită a acestuia în actul comunicării. Legile limbajului nu sunt identice cu legile gândirii. Se întâmplă ca, grație lipsei de claritate în gândire, mesajele transmise să fie distorsionate și binele întreprins să se întoarcă asupra celui care l-a înfăptuit. Este vorba despre incapacitatea omului de a accepta adevărul rostit, chiar dacă este menit să-l ajute, să-l îndrepte pe calea virtuților. Dar „omul este făcut să cunoască adevărul; în realitate este incapabil și de adevăr și de fericire”<sup>275</sup>. Omul refuză comunicarea autentică, pentru că ignoranța este mai blândă, fapt

---

<sup>273</sup> Șt. Odobleja, *Psihologia consonantistă*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1982.

<sup>274</sup> M. Heidegger, *Scrisoare despre umanism, în Originea operei de artă*, București, Ed. Univers, 1992.

<sup>275</sup> Bl. Pascal, *Cugetări*, București, Ed. Antet, 2013.

sesizat magistral de Platon prin glasul lui Socrate: „*Niciun om nu este rău de bunăvoie, ci doar din ignoranță, din neștiință*”. Trăim într-o lume a simulacrelor, în care tot ce avem impresia că înseamnă real este iluzie, iar aparența este la rang de esență, în care adevărul este confundat cu falsitatea, minciuna și ipocrizia. Nici nu mai știm când suntem noi, cei adevărați, pentru că în noi sălășluiește o „populație de euri”, metaforic vorbind! Oamenii autentici, consecvenți cu ei înșiși sunt rarissimi, încrederea în celălalt este diminuată, ceea ce conduce la o alterare a relațiilor interpersonale și, implicit, la o însingurare. Acesta este omul actual: însingurat, nesigur, vulnerabil, dependent de material, incapabil să își trăiască libertatea, pentru că aceasta devine manifestă în actul comunicării umane. Este foarte greu să pătrunzi ceea ce se află în mintea celui alt. Totuși, în cursul interacțiunilor noastre sociale, vedem că ceilalți ne răspund similar – toți țipăm dacă suntem furioși sau râdem dacă găsim ceva amuzant ori nu suntem atenți la ceva anume dacă ne plictisim. Datorită acestor similitudini, eu pot deduce prin analogie că și ceilalți au mintea precum a mea. Cu toate acestea, avem acces la celelalte minți prin experiența empatiei.<sup>276</sup>

## ***X.2. Limitele și dificultățile comunicării***

### **„Limitele limbajului meu semnifică limitele lumii mele”<sup>277</sup>**

Limbajul devoalează cine suntem cu adevărat. Este nevoie de curaj să vorbești așa „cum îți vine”, să-ți spui gândul întreg. Tendința oamenilor este să-și ascundă neîmplinirile sub o poleială, sub zorzoane, în îmbrăcăminte, sub forma unor măști sau în ceea ce rostesc și scriu<sup>278</sup>. Cumva, se subliniază rolul de oglindă pe care-l are limbajul; nu putem vedea sufletul celui alt, dar discursul său, scrierile sale ni-l

<sup>276</sup> Edith Stein, *Reginele filosofiei*, București, Ed. Litera, 2022, p. 85.

<sup>277</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, București, Humanitas, 1991.

<sup>278</sup> Seneca, *Scrisori către Lucilius*, apud Dana Jalobeanu, *Cum citim Scrisorile lui Seneca*, București, Humanitas, 2022, p. 350.

arată ca într-o oglindă. Așa știm din afară că cineva a ajuns la înțelepciune. Din ceea ce scrie, mai ales!<sup>279</sup>

A fi în lume înseamnă a fi prins în plasa limbajului. A părăsi lumea înseamnă a rupe plasa aceasta, a te dezlega din păienjenișul ei, a cunoaște obștescul deznodământ<sup>280</sup>. Când, în *Cratylus*, Platon<sup>281</sup> ne sfătuiește să pornim de la lucruri și nu de la cuvinte pentru a ne înscrie în orizontul cunoașterii, el nu vrea să spună că între lume și limbaj ar exista vreo disimetrie de principiu, vreo soluție de continuitate. El știe însă că limbajul e – prin derivare – mai șubrezit ontologic decât lumea. Wittgenstein, care și-a consacrat atenția esențialmente asupra logicii utilizării limbajului, a fost influențat de Platon, dar se distanțează de acesta; iar când sublinia ideea că *limitele limbajului meu semnifică limitele lumii mele*, sugera de fapt că *Adevărul este inexprimabil*. Cumva, filosofia trebuie să delimiteze ceea ce poate fi gândit, mărginind prin aceasta, dinăuntru, ceea ce este de negândit prin ceea ce poate fi gândit. Aceasta este problema centrală în *Tractatus*<sup>282</sup>, felul în care limbajul și gândirea se pot raporta la realitate. Pentru filosoful limbajului, diferența dintre a *spune* și a *arăta* este hotărâtoare, „căci ceea ce poate fi arătat nu poate fi spus”. Cele mai multe probleme ale filosofiei emerg din intenția de exprima inexprimabilul prin limbaj. Wittgenstein argumentează: „*Există fără îndoială inexprimabil. Acesta se arată, el este elementul mistic*”. Nu întâmplător, apreciind necesitatea unei tăceri metafizice, conchide: „*Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă*”.<sup>283</sup> Teza fundamentală a lui Wittgenstein este aceea potrivit căreia între limbaj și lume există o relație internă reproducătoare. Apoi, dacă limbajul este alcătuit din

---

<sup>279</sup> *Ibidem*.

<sup>280</sup> Cf. René Guénon, apud Andrei Pleșu, *Limba păsărilor*, București, Humanitas, 1994, p. 54.

<sup>281</sup> Platon, *Cratylus. Opera integrală*, București, Humanitas, 2022.

<sup>282</sup> L. Wittgenstein, *op. cit.*

<sup>283</sup> *Ibidem*.

propoziții logice, acestor propoziții le corespund în lume faptele. Mai limpede spus: *structura lumii corespunde structurii logice*, și asta înțelege autorul prin afirmația: „Faptele în spațiul logic formează lumea”. Dar tocmai această structură comună între propoziție și starea de lucruri nu poate fi *spusă*, ci doar *arătată*. Prin urmare, ceea ce este comun propoziției și faptului (și comună este forma logică) nu poate fi *spus* în limbaj, ci doar *arătat*. Se poate ajunge la a afirma un anumit izomorfism (identitatea de structuri) dintre limbaj și lume. Dacă Wittgenstein rămâne cel mai strălucit exponent al filosofiei limbajului, K. Jaspers definește omul prin comunicare, iar „rațiunea devine voință de comunicare nelimitată”<sup>284</sup>. Credința filosofică este inseparabil legată de disponibilitatea nelimitată pentru comunicare. Astăzi, când nici măcar nu ne mai putem ruga împreună, dobândim deplina conștiință asupra faptului că ființarea umană este dependentă de comunicarea lipsită de rezerve între oameni. Este interesant și cumva inedit la un filosof existențialist, ce-i drept, creștin, să conexeze capabilitatea comunicării omului cu credința. Iată ce susține, în acest sens: „Numai cei animați de credință pot realiza comunicarea”<sup>285</sup>, *pentru că adevărul propriu-zis apare la întâlnirea credinței numai în prezența cuprinzătorului*”. Se impune, în context, delimitarea între credința filosofică bazată pe rațiune și credința religioasă bazată pe sentiment, pe trăire. Dar în ambele forme de exprimare, credința este universală, pentru că rațiunea umană este universală<sup>286</sup>, iar Cuprinzătorul (Dumnezeu) este Unul. Apare următoarea dilemă: *cum explicăm relația dintre unitatea rațiunii și multiplicitatea limbajelor?! Indiscutabil, există un „sâmbure comun”, dar modalitățile de exprimare, pornind de la diversitatea comunicării, sunt incompreensibile. De aici apar blocaje în comunicare, dificultăți*

---

<sup>284</sup> K. Jaspers, *Texte filosofice*, București, Ed. Politică, 1986, p. 144.

<sup>285</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>286</sup> Imm. Kant, *Critica rațiunii practice*, op. cit.

reale. Și aceasta, pentru că în manifestarea ei, ființa este scindată prin diversitatea oamenilor, prin diversitatea originilor credinței și a configurației istorice *a comunităților ivite fiecare pe teren propriu*. Comunicarea de orice tip îi aparține omului ca om în însăși esența sa, astfel încât rămâne în mod necesar oricând posibilă, neputându-se ști niciodată până unde se va extinde, mai ales astăzi, în lumea actuală a inteligenței artificiale. Putem comunica la distanțe mari grație tehnologiei, dar în plan afectiv comunicarea este diminuată, dacă nu chiar inexistentă. Uneori asistăm la o pervertire a limbajului, hrănindu-ne cu falsuri, cu minciuni, trăind din iluzii și hrănindu-ne cu aparențe. Unul din paradoxurile acestei lumi constă tocmai în incapacitatea de a comunica autentic cu celălalt, pentru că omul actual și-a pierdut reperele interioare. „În orice lume, în orice situație, prin filosofare, individul este retrimis la sine însuși. Căci numai cel ce este el însuși și își poate dovedi lucrul acesta în singurătate poate cu adevărat să intre în comunicare cu ceilalți.”<sup>287</sup>

Ca să pretinzi că îl cunoști și ești capabil să îl înțelegi pe celălalt, trebuie să te cunoști și să te înțelegi pe tine însuși. De altfel, un adagio al psihologiei contemporane susține imperativ:

*Cunoaște-te pe tine însuși, comparându-te în permanență cu ceilalți!*

---

<sup>287</sup> K. Jaspers, *op. cit.*, p. 134.

## Capitolul XI

### ESTE MOARTEA CEL MAI MARE RĂU?!

„Nu credeam să-nvăț a muri vrodată...”

M. Eminescu, „Odă (în metru antic)”<sup>288</sup>

„Cel mai mare rău, lucrul cel mai grav, care constituie  
pretutindeni o amenințare, este moartea, iar spaima cea mai mare este  
spaima de moarte.”<sup>289</sup>

Problematica morții poate fi analizată numai în raport cu conceptul de viață, de existență a omului în această lume. Este și motivul pentru care Spinoza<sup>290</sup> afirma că filosofia nu este o meditație asupra morții, ci asupra vieții întru moarte, iar Platon<sup>291</sup> definea filosofia, din această perspectivă, ca fiind „pregătire pentru moarte”. Moartea este adevăratul geniu inspirator sau muza filosofiei. Ar fi chiar dificil să filosofăm fără a vorbi despre moarte.<sup>292</sup> Moartea în sensul cel mai larg este un fenomen al vieții. Viața trebuie înțeleasă ca un fel de a fi căruia îi aparține un fapt de a fi-în-lume<sup>293</sup>. Existența umană în viziunea lui Heidegger are două determinări: ființarea factică (faptul de a fi în lume) și libertatea<sup>294</sup>. Omul a ales moartea în schimbul

---

<sup>288</sup> Eminescu, *Odă*, în *Poezii*, București, Humanitas, 2014.

<sup>289</sup> Ah. Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, op. cit.

<sup>290</sup> Spinoza, *Etica*, op. cit.

<sup>291</sup> Platon, *Phaidon*, București, Humanitas, 2002, p. 81.

<sup>292</sup> Schopenhauer, cap. 41, *Despre moarte și relația ei cu indestructibilitatea esenței noastre*, în vol. II la *Lumea ca voință și reprezentare*, București, Humanitas, 2012, p. 490.

<sup>293</sup> Heidegger, *Ființă și timp*, București, Humanitas, 2003, p. 318.

<sup>294</sup> *Idem*, *Scrisoare despre umanism*, în *Originea operei de artă*, București, Ed. Univers, 1992.

nemuririi, prin neascultare, comițând păcatul originar. Destinul său este astfel efemer în această lume, omul dovedind *ab initio* că nu are „vocația eternității”. „A muri nu înseamnă oare a pleca din lume, nu înseamnă a pierde faptul-de-a-fi-în-lume?”<sup>295</sup> Moartea se dezvăluie ca o pierdere, însă mai degrabă ca o pierdere pe care o resimt cei rămași în viață.

Indiscutabil, moartea este un rău, pentru că semnifică distrugere, dispariție, neputință, falimentul inevitabil al condiției umane. Dar omul știe că va muri cândva, că viața în această lume are un punct terminus, ceea ce îl determină să lupte, să se realizeze în această viață, pentru a lăsa ceva în urma lui. Cu alte cuvinte, omul are conștiința morții, iar aceasta face ca moartea să nu fie privită ca un rău maxim. Poate răul cel mai mare este atunci când omul nu știe să aleagă cum să trăiască, fiind victima propriilor decizii iraționale și absurde, sau când uită că va muri și atunci păcătuiește, fie voluntar sau involuntar. Este o certitudine că viața și moartea nu depind de noi. Nu putem decide când și unde venim în lume, după cum nu știm cum și când vom muri! Dar libertatea de a alege, de a decela între bine și rău, este dată fiecărui om. Cum valorificăm acest „dar” depinde de fiecare.

### ***XI.1. Moartea din perspectivă filosofică***

Abordarea filosofică a problematicei morții diferă de la un filosof la altul, ca și în cazul fericirii. Argumentul este simplu, pentru că fiecare se raportează diferit atât la viață, cât și la moarte, fapt care este valabil pentru fiecare dintre noi, pentru că filosofii au fost și ei oameni. Cu deosebirea că au o capacitate de înțelegere superioară omului obișnuit. Analiza filosofică și istorico-filosofică a problematicei morții ne poate conduce înspre ideea că moartea nu este cel mai mare rău. În acest sens relevant, în acest context, redau un gând al lui Socrate rostit înainte de a muri: „Pentru omul drept nimic nu este rău, nimic în viață,

---

<sup>295</sup> *Ibidem.*

nimic după moarte<sup>296</sup>. Aici moartea este privită ca o problemă de etică, iar ideea care poate fi desprinsă, în privința filosofiei morții, este aceea că *un om moare așa cum trăiește!* Atitudinea lui Socrate<sup>297</sup> este o dovadă certă că moartea nu poate fi cel mai mare rău, dacă ai știut cum să trăiești și dacă ești pregătit pentru a muri. În *Apărarea* sa, Socrate susține nu atât că moartea este cel mai rău, ci chiar un bine. Atitudinea sa în fața morții este inegalabilă și merită să aducem în analiză câteva argumente din pledoaria sa, pentru a înțelege că există rău mai mare decât moartea. Astfel, „de câte ori n-ar putea cineva în război să scape de moarte aruncând armele și întorcându-se cu rugăminți către vrăjmași? Tot astfel în fiecare primejdie sunt multe mijloace de a te feri de moarte. Nu-ți trebuie decât cutezanța de a face sau de a spune orice... *Nu este atât de greu să scapi de moarte, cât este să fugi de păcat, căci acesta aleargă mai iute ca moartea.* Dar să adâncim puțin judecata că e întemeiată nădejdea *de a socoti moartea un bine.* În adevăr, din două lucruri, unul este a fi mort: sau este totuna cu a nu fi deloc, și atunci cel mort n-are nicio simțire pentru nimic, sau este, după cum spun unii, numai o schimbare și o trecere a sufletului dintr-un loc în altul. Și dacă în moarte nu-i nicio simțire, ci este, așa, ca un somn adânc, când cineva doarme fără măcar să aibă un vis, atunci moartea se înfățișează ca un minunat câștig. (...) Căci atunci întreaga veșnicie nu pare altceva decât o singură noapte senină. Dacă însă moartea este și ca o călătorie de aici în alt loc, dacă sunt adevărate cele ce se spun, că acela este locul de întâlnire al tuturor care au murit, atunci ce bine s-ar putea închipui mai mare decât moartea...?!”<sup>298</sup> Nu întâmplător Schopenhauer, mai târziu, susține nevoia de metafizică atunci când

---

<sup>296</sup> *Idem, Apologia lui Socrate, Dialoguri*, București, Ed. Iri, 1998, p. 39.

<sup>297</sup> G. Pohoăță, *Procesul și moartea lui Socrate*, în *Studii de filosofie morală*, București, Pro Universitaria, 2015, pp. 229-145.

<sup>298</sup> *Ibidem*, p. 39.

subliniază că „ideea nemuririi sufletului”<sup>299</sup> și conștiința morții generează trebuința de metafizică<sup>300</sup>, consacrand în opera sa un capitol despre moarte<sup>301</sup>. Dacă omul este ambivalent, fiind o combinație de bine și rău, înseamnă că moartea există în noi, încă din momentul nașterii, ca o posibilitate<sup>302</sup>. Tot trecutul, prezentul și viitorul se află în noi, dar omul nu știe cu exactitate clipa morții. Oricât de evoluat ar fi spiritual, această problemă îl depășește. Și este bine că este așa, pentru că, altfel, omul s-ar prăbuși. Știe că va muri, dar speră să vină acest moment când nu mai poate trăi în claritate, când va fi împovărat de vârstă și de boli. Toți oamenii sunt muritori, indiferent de rang, avere, rasă, religie etc. Toți suntem locuitorii acestei lumi, dar nimeni nu poate evita moartea. „... Nimeni nu-i poate lua altuia propriul său fapt de a muri. Desigur, cineva poate merge la moarte pentru celălalt. Totuși, aceasta înseamnă întotdeauna a te sacrifica pentru celălalt, într-o privință anume.” Însă un asemenea „a muri pentru...” nu poate niciodată să însemne că celuilalt i-a fost luată, fie cât de puțin, moartea sa. Orice *Dasein* trebuie de fiecare dată să ia asupra-și propriul său fapt de a muri. Ceea ce înseamnă că moartea este o posibilitate cu totul aparte, prin care, de fiecare dată, *Dasein*-ul propriu are ca miză ființa sa. În faptul de a muri ni se arată că moartea este constituită ontologic prin faptul de a fi de fiecare dată al meu și prin existență.<sup>303</sup> *Om de om merge către moarte. Aceasta este condiția umană. Omul este resemnat, se știe nenorocit... el singur știe că va muri*<sup>304</sup>. Dar „în virtutea unei conștiințe firești, omul se teme de moarte mai mult decât

<sup>299</sup> Platon, în *Phaidon*, prezintă disertația socratică despre nemurirea sufletului, idee pentru care a pledat în apărarea sa din Proces, întru acceptarea cu seninătate a pedepsei cu moartea prin otrăvire.

<sup>300</sup> Schopenhauer, *Nevoia de metafizică*, în *Lumea ca voință și reprezentare*, vol. II, București, Humanitas, 2012, p. 176.

<sup>301</sup> *Ibidem*.

<sup>302</sup> Heidegger, *Sein und Zeit* (op. cit.).

<sup>303</sup> *Ibidem*.

<sup>304</sup> Bl. Pascal, op. cit.

de orice altceva, nu numai în ce privește persoana lui, ci plânge în hohote și la moartea alor săi, și anume, evident, nu în mod egoist, din pricina propriei pierderi, ci din compasiunea trezită de marea nenorocire care i-a lovit pe răposați, ca atare, chiar îl muștră pe cel care nu plânge într-o asemenea situație și nu se arată mâhnit, socotindu-l insensibil și nemilos”<sup>305</sup>. În paralel cu faptul de a fi este și acela că setea de răzbunare, potențată la maximum, caută moartea adversarului, înțeasă ca supremul rău ce poate fi rânduit. Da, moartea este un mare rău, pentru că în limbajul naturii înseamnă distrugere. „Iar faptul că moartea este o chestiune foarte serioasă poate fi dedus deja din ideea potrivit căreia cu viața nu e de glumit, așa cum știe oricine. Pesemne că nu merităm altceva mai bun, decât pe acestea două.”<sup>306</sup> Pe de altă parte, Schopenhauer subliniază: „Moartea, oricât ne temem de ea, nu poate fi ceva rău. Adesea, moartea apare chiar ca un lucru bun și dezirabil. Toți cei care au dat peste obstacole insurmontabile în existență sau în strădaniile lor, cei care suferă de boli incurabile ori de o mâhnire inconsolabilă se reîntorc în sânul naturii, drept ultim refugiu ce li se deschide mai mereu de la sine și din care au ieșit pentru scurtă vreme...” Filosoful *voinței de a trăi* conchide în privința morții: „Conștiința individuală nu supraviețuiește morții, acesteia îi supraviețuiește totuși voința, singura care i se împotrivesc. Așa se explică contradicția că, din perspectiva cunoașterii, filosofii au demonstrat întotdeauna cu argumente că moartea nu este un rău, dar teama de moarte rămâne inaccesibilă oricăror argumente, fiindcă nu își are rădăcina în cunoaștere, ci numai în voință. Tocmai din faptul că doar voința este indestructibilă, nu și intelectul, rezultă că toate religiile și filosofii acordă o răsplată în eternitate numai virtuților voinței sau ale inimii, iar nu celor ale intelectului sau ale minții.”<sup>307</sup>

---

<sup>305</sup> Schopenhauer, *op. cit.*

<sup>306</sup> *Ibidem.*

<sup>307</sup> *Ibidem.*

Dacă „omul este condamnat să fie liber”<sup>308</sup> înseamnă că libertatea absolută nu-și găsește limita decât în moarte. Când am încetat să mai exist, viața mea devine ființă și esență, înscrisă în întregime în trecut, ea se metamorfozează în destin. Ea nu mai este decât o istorie făcută de-a gata, oferită astfel privirilor celor care mi-au supraviețuit. „A fi mort”, scrie Sartre, „înseamnă a fi pradă celor vii.” Spunem despre cei morți că erau așa sau altfel. Definiți astfel și încremeniți într-un discurs care îi obiectivează, morții sunt deposezați. Dacă moartea este depozitare, îmi revine sarcina de a-mi asuma existența și de a face din viața mea o operă. Ce-ar fi viața unei ființe nemuritoare? Nici mai mult, nici mai puțin decât o viață. O ființă nemuritoare, și care s-ar ști ca atare, nu ar avea viitor, având întregul timp înaintea ei. Putând să se schimbe la infinit, să se angajeze în noi proiecte, ar fi sortită unei neîmpliniri esențiale, iremediabile. Trebuie să știi că vei muri ca să visezi la o carieră, să te îngrijești de reputația ta, să te gândești la posteritate. Fără această conștiință a morții, viața nu ar fi locul **cuceririi unei identități**, ocazia unei angoase sau a unui act. Fără orizontul morții, lipsește dorința, iar sentimentul că există ceva de făcut se șterge – sentimentul urgenței aflat la originea oricărei iubiri. Dimpotrivă, cel care se știe muritor înțelege moartea care în ea însăși este o limită, face în mod paradoxal posibilă constituirea unei identități, construirea unei vieți. Când o existență se închide, o esență apare. Până la urmă, sensul unei existențe se revelează, devine totalizabilă, numai la moarte și prin moarte<sup>309</sup>.

### ***XI.2. Este moartea un rău sau o revelație?!***

Nu există moarte! „Așa deci moartea, cel mai cumplit lucru, pentru noi nu este nimic, atâta vreme cât suntem, ea nu este, iar când

---

<sup>308</sup> Sartre, apud Colette Jaques, *L'existentialism*, Paris, PUF, coll. „Que sais-je?”.

<sup>309</sup> J.-P. Sartre, apud Alain Graf, *Marii filosofi contemporani*, Iași, Institutul European, 2001, p. 88.

ea este, nu mai suntem noi.”<sup>310</sup> Dacă pentru Epicur, filosoful care s-a temut cel mai puțin de moarte, aceasta este o himeră, Emil Cioran se considera la 20 de ani specialist în problematica morții, scriind prima sa carte, *Pe culmile disperării*<sup>311</sup>. În viziunea lui Cioran, „moartea nu poate fi înțeleasă decât dacă viața este simțită ca o îndelungată agonie, în care moartea se îmbină cu viața. Moartea nu este ceva în afară, ontologic diferită de viață, deoarece moartea ca realitate autonomă de viață nu există. A trăi fără sentimentul morții înseamnă a viețui dulcea inconștiență a omului comun, care se comportă ca și cum moartea n-ar constitui o prezență veșnică și tulburătoare.

Transcendența morții apare în viziunea acelor care din incertitudinile vieții nu desprind un substrat organic sau o agonie lăuntrică, ci o cauză exterioară, dezvoltând la paroxism acel sentiment că ești înghițit de moarte într-un mod rapid și brusc. Sentimentul morții este atât de rar la aceștia, încât putem spune că nu există...”<sup>312</sup> Unde conștiința a căpătat o autonomie de viață, revelarea morții devine atât de puternică, încât prezența ei distruge orice gen de naivitate, orice elan de bucurie și orice voluptate naturală<sup>313</sup>. Dar același Cioran apreciază, mai târziu: „De atâtea ori omul devine altul, de câte ori în viață l-a chinuit gândul morții”, dar „nimeni n-a înfrânt obsesia morții prin luciditate și cunoaștere. Nu există niciun argument împotriva ei. Nu are de partea ei veșnicia? Numai viața trebuie să se apere încontinuu; moartea s-a născut biruitoare, dacă nimicul îi este tată și groaza mamă?”<sup>314</sup> Revenind la abordarea inițială a problematicii

---

<sup>310</sup> Epicur, *Scrisoarea către Menoiceus*, în *Epicur și Epicurismul antic*, București, Humanitas, 2021.

<sup>311</sup> Emil Cioran, *Asupra morții*, în *Pe culmile disperării*, București, Humanitas, 1990, pp. 34-43. Este prima lucrare scrisă de Emil Cioran, pe care autorul însuși o apreciază ca fiind cea mai filosofică.

<sup>312</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>313</sup> *Ibidem*.

<sup>314</sup> *Idem, Cartea amăgirilor*, București, Humanitas, 2017, p. 146.

morții, gânditorul român precizează: „A intra în moarte nu însemnează, cum crede mentalitatea curentă și în genere creștinismul, a-ți da ultima suflare și a păși într-o regiune de altă structură și pozitivitate decât a vieții, ci a descoperi în progresiunea vieții un drum înspre moarte și a găsi în pulsațiile vitalului o adâncime immanentă în ea. În creștinism și în metafizicile care recunosc nemurirea, intrarea în moarte este un triumf, este un acces al altor regiuni metafizic diferite de viață. Prin moarte, care devine o regiune aparte a firii, omul se eliberează, iar agonia, în loc să deschidă perspective înspre viață, în care ea se realizează, descoperă sfere complet transcendente ei. În deosebire de aceste viziuni, sensul adevărat al agoniei îmi pare a fi revelația imanenței morții în viață.”<sup>315</sup> Metafizica morții devine verosimilă numai prin concepția unei transcendente a acesteia. „Când mă gândesc că de două mii de ani trăim în umbra morții lui Iisus, înțeleg de ce oamenii au dorit în răstimp o altă viață, chiar și *cealaltă* viață.”<sup>316</sup> Există similitudini între moartea lui Socrate și cazul morții lui Iisus. Este aici loc pentru un „dialog al suferinței, de ce nu pentru o asemănare a jertfei. Socrate și Iisus rămân, pentru totdeauna, modele autentice de moralitate, care dăinuie în timp”<sup>317</sup>, ambii fiind condamnați pe nedrept la moarte, Socrate prin otrăvire, iar Iisus prin răstignire. Aici vedem diferența între momentul socratic și momentul lui Iisus. Spre deosebire de Socrate, care moare senin, liniștit, în deplină demnitate, înconjurat de ucenici fideli, Iisus va fi fost părăsit de ucenici, ținut pe lemnul infamiei și al batjocorii, cu trupul sângerând și plin de vânătăi, cu o cunună de spini pe cap, hărțuit și sfidat de trecători, având drept ucenici doi tâlhari. Moartea lui Iisus este sfâșietoare, abjectă, pe deplin omenească. Ea dovedește

---

<sup>315</sup> *Idem, Pe culmile disperării, op. cit., p. 34.*

<sup>316</sup> *Ibidem, p. 154.*

<sup>317</sup> K. Jaspers, *Oameni de însemnătate crucială: Socrate, Buddha, Confucius, Iisus*, București, Paideia, 1995.

seriozitatea și realitatea întrupării.<sup>318</sup> Omul Socrate are parte de o moarte semizească, iar Hristos Dumnezeu și-a ales cea mai omenească, mai teribilă și mai josnică moarte pentru a se identifica în mod absolut făptuirii Sale. Socrate a fost un martir al rațiunii, al filosofiei, iar Iisus a fost un martir al credinței autentice în Dumnezeu, întruchipând suferința și iubirea la maximum. Jertfa lui este una a iubirii, a iertării păcatelor omenești. Arta de a muri nu se poate învăța, fiindcă nu prezintă nicio tehnică, niciun complex de reguli sau de norme.<sup>319</sup> Totuși, „Moartea lui Iisus” ne demonstrează peste timp că iubirea învinge moartea, transcende moartea. Din această perspectivă, răul cel mai mare este lipsa iubirii, incapacitatea omului creat din iubire de a înțelege metafizic atât viața, cât și moartea. Este uluitor cum Lui Iisus, în fața neașteptatului, a dezamăgirii crescânde, în fața teribilului, nu-i rămâne decât rugăciunea: „Facă-se voia Ta”.<sup>320</sup> În acest caz, ultima sa exclamație nu este strigătul unui deznădăjduit, ci reprezintă începutul psalmului 22, iar cel ce rostește acest psalm nu se răzvrătește împotriva lui Dumnezeu, ci trăiește și moare împăcat cu Dumnezeu. Problema pe care îndrăznim să ne-o punem este: există vreo explicație rațională pentru condamnarea la moarte, în urma unor simulacre de procese, intentate în mod nedrept, atât lui Socrate, cât și lui Iisus?! Ce semnifică istoric moartea lor, dacă lumea actuală este la fel de decadentă ca și în acele vremuri?! Răspunsul simplu, dar elocvent dovedit de persistența în timp a învățăturilor lor, se referă la Dreptate (în cazul lui Socrate) și Adevăr (în cazul lui Iisus). Dacă Socrate a acceptat moartea cu seninătate, crezând în nemurirea sufletului, la Iisus putem vorbi despre revelația morții și credința în Înviere. Eu consider că răstignirea lui Iisus este cea mai rea faptă a omului în decursul istoriei.

---

<sup>318</sup> N. Steinhardt, *Primejdia mărturisirii*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1998, p. 91.

<sup>319</sup> *Idem.*

<sup>320</sup> K. Jaspers, *op. cit.*, p. 152.

Sunt multe exemple de martiri în istorie, în filosofie, în istoria gândirii umanității care au preferat să moară, în urma unor judecăți nedrepte, dar care nu au renunțat la convingerile lor, la credință, la ideile și valorile pentru care au luptat o viață. „Cea mai înaltă filosofie este gândul morții”, scria Vasile cel Mare. Purificarea totală se poate face însă numai prin moarte, care înseamnă desprinderea totală a sufletului de trup. Platon, ca și Pitagora, credea că sufletul este ceva nemuritor, care subzistă morții trupului, călătorește apoi, pur, în lumina divină a Formelor și se reîntrupează într-un alt corp biologic. Contactul deplin cu formele poate avea loc numai în moarte. Sufletul încorporat poartă doar o vagă „amintire” a acestui contact mistic. De aceea, convingerea platoniciană este aceea că „adevărații filosofi nu fac nimic altceva, făcând filosofie, decât un exercițiu neîncetat în vederea ceasului morții și, dintre toți oamenii, ei se tem cel mai puțin de a fi morți”<sup>321</sup>. Astfel, dialogul *Phaidon* ne spune că filosofia e aspirația spre cunoașterea formelor prin „purificare”, iar forma supremă a purificării este moartea. ***Dacă vrei să fii liber, trebuie să nu îți fie frică de moarte.*** Întotdeauna în cursul istoriei au câștigat acele popoare, au câștigat acele partide politice, au câștigat acei oameni cărora nu le-a fost frică de moarte. Și în clipa aceasta a culturii și civilizației occidentale, americano-europene, esențialul este această frică de moarte<sup>322</sup>. Vedem că popoarelor civilizate, marilor popoare occidentale (englez, francez, italian, german, american) nu le este actualmente frică de moarte. Precum și celorlalte popoare: popoarelor africane, popoarelor asiatice, popoarelor din America de Sud, dar mai ales popoarelor rus și ucrainean nu le este frică de moarte, sunt gata să-și riște viața, să sacrifice viitorul generațiilor care vor urma, luptând într-un război al orgoliilor, al dorinței de supremație, al răului fără margini! După pandemia care a secerat milioane de vieți, oameni de

---

<sup>321</sup> Platon, *Phaidon*, în *Opere*, vol. II, București, Humanitas, 2022.

<sup>322</sup> N. Steinhardt, *op. cit.*, p. 140.

toate vârstele, tragedia războiului recent din Ucraina, în care au pierit și continuă să piară sute de mii de tineri, copii și oameni nevinovați, precum și soldați din tabăra adversă, moartea în sine nu este cel mai mare rău, ci opțiunea și provocarea morții, printr-un război absurd comandat de lideri iraționali și bolnavi de putere, care sunt incapabili să înțeleagă și să respecte libertatea morală a Celuilalt. Dar ceea ce se dovedește a fi grav, prin răul cumplit provocat, nu este atât incapacitatea acestora de a înțelege corect sensul existenței în această lume, ci afectarea șansei celorlalți oameni de a-și găsi sensul existenței, fiind victimele deciziilor iraționale și absurde ale bolnavilor care pretind că „știu ce este mai bine” pentru această lume.

### ***XI.3. Există consolare în fața morții?!***

*Dacă viața ar fi o bucurie continuă, nu ar exista nicio consolare în fața morții. Și cine ar putea suporta cât de puțin gândul morții, dacă viața ar fi o bucurie? Așa însă, moartea continuă să aibă o parte bună, aceea că reprezintă sfârșitul vieții; ea ne consolează cu privire la suferința din timpul vieții, după cum suferința din timpul vieții ne consolează în privința morții. Adevărul este că ambele formează un tot inseparabil.*

O viață trăită în permanent pericol de moarte nu este o viață adevărată, fiindcă e neîncetat în primejdie să piardă ceea ce este ea însăși, ba chiar e sigură că va pierde cândva acel ceva. „Viața adevărată este aceea care e deopotrivă eternă și fericită”<sup>323</sup>, și, „de vreme ce toți

---

<sup>323</sup> Augustin, *De civitate Dei*, XI, 28, în care Augustin scrie despre procesul întoarcerii la Dumnezeu: „Acolo existența noastră nu va mai cunoaște moartea, cunoașterea noastră va fi fără greșală, iubirea noastră nu va mai avea nicio piedică”, apud H. Arendt, în *Iubirea la Sf. Augustin*, București, Humanitas, 2022, p. 37. Un alt fragment din *De civitate Dei*, XIV, 25, corespunde mai exact trimiterii lui Arendt din originalul german: „Așadar, viața va fi fericită doar atunci când e veșnică”.

oamenii vor să fie fericiți, ei vor să fie nemuritori, dacă știu ce vor; căci altfel n-ar putea fi fericiți.”<sup>324</sup>

Indiscutabil, moartea este o situație extremă. Omul se deosebește de animal prin aceea că știe de propriul său caracter de muritor. Întâlnim exprimată această idee la Bl. Pascal<sup>325</sup>, care, dezvoltând teza dualității ființei umane, subliniază că măreția omului rezidă în conștiința de sine: *omul se știe nenorocit, el singur știe că va muri*. Iar Schopenhauer<sup>326</sup>, încercând să argumenteze nevoia de metafizică a omului ca singurul *animal metafizic*, subliniază ideea conștiinței morții care naște trebuința de metafizică împreună cu ideea nemuririi sufletului. Da! Filosofia îți pregătește sufletul pentru ceea ce urmează. Nu întâmplător, Platon definea filosofia ca fiind „pregătire pentru moarte”. De asemenea, cazul lui Seneca este de notorietate. Se știe că a scris celebrele scrisori<sup>327</sup> înaintea morții, probând o claritate și o stăpânire de sine inegalabile. „Trăiește fiecare zi ca și când aceasta ar fi ultima!” era imperativul lui Seneca. Scrisoarea 70 este un exercițiu de meditație: *să-ți iei moartea în stăpânire*. Nu este vorba despre o apologie a sinuciderii, mai degrabă, o mărturie a fascinației lui Seneca, pentru moartea voluntară. Chiar înainte de a măsura timpul pe care îl avem, ne înțelegem pe noi înșine ca temporalitate numărată, finită, măsurată, ca muritori. În anticiparea morții, este vorba mai puțin de a ne întreba cât timp mai avem de trăit, cât de a înțelege timpul nostru ca numărat, ființa noastră încheiată ca posibilitate a fiecărei clipe. Ființă pentru moarte, omul încearcă timpul în modalitatea finitudinii.

Consolarea în fața morții este atunci când știi că ți-ai împlinit menirea, că te-ai bucurat de viață, că lași ceva în urma ta sau, altfel spus, că nu ai trăit degeaba. Este foarte important să ajungi la înțelegerea sensului existenței, a sensului vieții tale în această lume, și

---

<sup>324</sup> Augustin, *De Trinitate*, XIII, 8, 11, apud H. Arendt, *op. cit.*, p. 38.

<sup>325</sup> Bl. Pascal, *Cugetări*, *op. cit.*

<sup>326</sup> Ah. Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, *op. cit.*

<sup>327</sup> Seneca, *Scrisori către Lucilius*, *op. cit.*

atunci nu te mai încearcă niciun regret în fața morții. Propria moarte nu poate fi trăită însă ca experiență: „Moartea ca proces nu există decât ca moarte a celui alt. Moartea mea nu poate fi o experiență pentru mine, dar tot ce pot cunoaște are legătură cu ea. Pot să trec prin dureri fizice, spaimă de moarte, o moarte în aparență inevitabilă, și să depășesc pericolul: imposibilitatea experienței morții rămâne un fapt neschimbat; murind, trăiesc moartea mea, dar nu pot s-o cunosc niciodată. Fie că mă îndrept înspre moartea care se raportează la mine ca la o ființă vie, fie că trec prin etapele unui proces care poate sau trebuie să ducă la moarte. De asemenea, pot să mor și fără toate aceste experiențe. Ele nu sunt însă, ca atare, expresie a situației-limită.”<sup>328</sup> În măsura în care omul știe că îl așteaptă moartea, situația-limită a morții este prezentă încă în timpul vieții, și anume cerându-i „să-și ducă viața având moartea în față și să verifice... ce anume rămâne existențial în fața perspectiva morții, fiind, astfel, rod al existenței”<sup>329</sup>. De aici, rezultă pentru om o spaimă dublă: spaima obișnuită de a pierde existența faptică și spaima de a rata existența. Numai atunci când este abandonată ideea nemuririi, prima spaimă permite o privire asupra existenței. Spaima de neantul existențial, cu alte cuvinte, spaima de a rata propria existență, este depășită în măsura în care viața mea este împlinită prin realizarea posibilităților de care dispun. Acest lucru relativizează și teama: teama de moarte este cu atât mai mică cu cât ne-am realizat mai mult posibilitățile. Moartea existențială înseamnă pierderea credinței în transcendență și conduce la o disperare totală.

Poate să fie credința în nemurirea sufletului o consolare în fața morții?! Dacă revenim la cazul socratic, am fi tentați să răspundem că da, poate fi! Argumentul cel mai solid pentru nemurirea noastră este principiul antic: *ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti* (din

---

<sup>328</sup> K. Jaspers, apud Maria Furst & Jurgen Trinks, *Manual de filosofie*, Humanitas, 1992, p. 160.

<sup>329</sup> *Ibidem*.

*nimic nu se poate naște nimic și nimic nu se poate reîntoarce în nimic!).*

Sunt tentată să închei reflecțiile despre problematica morții cu trimitere la filosoful „pasionat de moarte” sau, mai bine zis, fascinat de filosofia morții: „Trăiește fiecare zi ca și când ar fi ultima!”<sup>330</sup> Dar unul dintre cele mai optimiste gânduri despre moarte se referă la ceea ce filosoful stoic numește a „muri bine”, ceea ce înseamnă *a trăi cât trebuie*, a-ți împlini misiunea în această lume, contribuind prin creație (știință, artă, filosofie, religie) la îmbogățirea ei. Dar omul se teme de moarte mai mult decât de orice altceva, nu numai în ce privește persoana lui, ci și a alor săi, și anume, plânge în hohote, evident nu în mod egoist, din pricina propriei pierderi, ci din compasiunea trezită de marea nenorocire care i-a lovit pe răposați. În limbajul naturii, moartea înseamnă distrugere, este un mare rău. Teamă de moarte este independentă de orice cunoaștere. Poate este surprinzător, dar gânditorul care s-a temut cel mai mult de moarte a fost teologul filosof Augustin. Moartea este adevăratul geniu inspirator al filosofiei; acesta este motivul pentru care Socrate a definit filosofia „pregătire pentru moarte”<sup>331</sup>. Ar fi dificil să filosofăm fără a vorbi despre moarte. La om, odată cu rațiunea, a apărut în mod necesar teribila certitudine a morții. „Dar așa cum în natură, în general, oricărui rău i se asociază un remediu sau măcar o compensație, tot astfel aceeași reflecție care a condus la cunoașterea noastră ajută la constituirea unei viziuni metafizice, care ne consolează în privința sfârșitului. Toate religiile și sistemele filosofice sunt orientate în principal către acest scop. Astfel, ele sunt, în primul rând, antidotul la certitudinea morții, producție reflexivă cu mijloace proprii”<sup>332</sup>.

---

<sup>330</sup> Seneca, *Scrisori către Lucilius*, op. cit.

<sup>331</sup> Platon, *Phaidon*, op. cit., p. 81 a.

<sup>332</sup> Schopenhauer, op. cit., vol. II, pp. 490-491.

## Capitolul XII

### NEVOIA DE SENS ÎNTR-O LUME FĂRĂ SENS

*„A hotărî dacă viața merită sau nu să fie trăită este problema fundamentală a filosofiei.”*

A. Camus, *Mitul lui Sisif*

*„Singurul sens al existenței este de a-i găsi un sens.”*

Mircea Eliade, *Memorii*

#### ***XII.1. Înțelegerea sensului vieții, astăzi***

Problematika sensului existenței constituie tema dominantă a filosofiei, iar filosoful este cel despre care se spune că are „competența sensului”<sup>333</sup>. Fără ierarhizarea și coordonarea valorilor, filosofia nu ar putea teoretiza asupra sensului vieții. Filosofia înseamnă viață și ne ajută să înțelegem pentru ce trăim, care este rostul nostru existențial în această lume. Istoria universală este marcată de dovezi iraționale de exprimare a neputinței omului de a-și găsi locul pe acest pământ, pentru că omul obișnuit și-a abandonat menirea pe drumul căutării, nu și-a pus problema sensului existenței, aceasta fiind mai mult o preocupare a filosofilor. Când oamenii de astăzi au ajuns să se distrugă reciproc, când totul este marcat de pandemie, războaie, suferință, moarte, apare în mod inevitabil această întrebare: este omul actual mai pregătit pentru a căuta sensul existenței? Realitatea dureroasă a conflictelor militare, a disensiunilor fără precedent din lumea întreagă, lipsite de sens, pentru că nu au nicio logică, ne arată că, în pofida dezvoltării intelective, omul s-a rătăcit în calea sa spre Absolut, sau, mai bine zis, s-a îndepărtat atât de mult, încât confundă scopul cu

---

<sup>333</sup> G. Liiceanu, *Impudoare*, București, Humanitas, 2020.

mijlocul, adevărul cu falsul, binele cu răul. Omul și-a confiscat singur libertatea, cel mai frumos dar pe care l-a primit de la Dumnezeu. Fără înțelegerea libertății, omul a devenit sclavul afectelor, patimilor, instinctelor și al emoțiilor negative, fapt care îl coboară în zona biologicului, incapabil de a fi măcar un „rege depozat”. Nu este de mirare că lumea actuală arată așa cum o vedem, măcinată de suferință, războaie, de contradicții ireconciliabile. Aceasta este oglinda regresului spiritual și moral într-o lume desacralizată. Lumea arată așa cum dorim noi să arate, fără sens, absurdă, irațională, lipsită de frumusețe și înțelepciune, pentru că nu suntem pe calea corectă. Este o lume în care „Dumnezeu a murit”<sup>334</sup>. Când Nietzsche făcea această afirmație, nu îl nega pe Dumnezeu, ci încerca să ne reamintească faptul că oamenii „l-au ucis” pe Dumnezeu. Oare cine a generat moartea Fiului Lui Dumnezeu? Răutatea umană, ignoranța, invidia, falsa credință și incapacitatea de înțelegere a sensului existenței. Astăzi, Dumnezeu este responsabil pentru incapacitatea noastră de a căuta fericirea în spirit, și nu în materie? Omul nu înțelege libertatea și o transformă în haos, în distrugere, în suferință și moarte! Nu există fericire fără libertate! Suntem incapabili să găsim un sens existenței noastre, pentru că nu știm unde să îl căutăm, pentru a-l descoperi cu adevărat. Dacă ar trebui să caracterizez cu un singur cuvânt lumea în care trăim, consider că cel mai adecvat cuvânt este „instabilitate”. Nu mai avem sentimentul că ne rezemăm pe ceva solid și durabil, nu mai suntem siguri de ziua de mâine; avem sentimentul că mașina lumii este zguduită până în temelii, că se va prăbuși poate în curând, și că nu ne va rămâne atunci niciun adăpost în care să ne refugiem<sup>335</sup>. Iar rezultatul firesc al acestei nesiguranțe generale este că oriîncotro ne îndreptăm

---

<sup>334</sup> Fr. Nietzsche, *Știința voioasă*, București, Humanitas, 2013.

<sup>335</sup> P.P. Negulescu, *Scrieri inedite. Problema ontologică*, cap. *Factorii progresului și valoarea culturii*, București, Ed. Academiei, 1972, p. 282.

privirea, găsim aceeași neliniște, aceeași agitație, aceeași tulburare adâncă – criză morală, criză socială, criză umanitară.

Berdiaev<sup>336</sup> spune că istoria nu are niciun sens prin ea însăși, că ea este, în fond, doar o serie de eșecuri și dezastre. Astfel, toate calamitățile pe care le denunță Ivan Karamazov reprezintă, în chip paradoxal, un motiv de optimism, ele constituind dovada neputinței oricărei soluții terestre. Or, este foarte dificil să nu disperi dacă excluzi din acest existențialism credința în Dumnezeu, căci am rămâne abandonați într-o lume lipsită de sens, care s-ar sfârși într-o moarte definitivă. Dostoievski se salvează de disperarea totală, cum se salvează și Kierkegaard, pentru că în final crede în Dumnezeu. „Destinul omului nu este numai pământesc, ci și ceresc, nu doar istoric, dar și metafizic, nu numai omenesc, dar și divin, nu doar o dramă a omului, dar și dramă a lui Dumnezeu.”<sup>337</sup> Pe culmea istoriei are loc o scindare definitivă. Omul este liber să meargă pe calea autosubordonării sale la principiile superioare divine ale vieții și, pe această bază, să-și întărească personalitatea, sau este liber să se subordoneze și să se înrobească altor principii, care nu sunt nici divine, nici umane, ci sunt principii rele, supraumane. Aceasta este tema de gândire pe care trebuie să o avem în vedere: de ce istoria universală este dezvoltarea lăuntrică a Apocalipsei?<sup>338</sup> Expansiunea tehnologiei actuale stăpânește omul, acesta devenind dependent de mediul social material creat de el. Viața omului de astăzi nu este favorabilă unei aprofundări. „Ea duce lipsă de liniște și contemplare, este o viață lipsită de tihnă și grăbită, o încercare fără țel și sens. Cine stă o clipă liniștit, în clipa următoare, este depășit (...). Trăim din senzație în senzație. Puterea noastră de penetrabilitate se aplatizează, sentimentul de valoare se topește în goana după senzațional.”<sup>339</sup>

---

<sup>336</sup> N. Berdiaev, *Sensul istoriei*, Iași, Polirom, 2013.

<sup>337</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>338</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>339</sup> Nicolai Hartmann, apud P.P. Negulescu, *op. cit.*

## ***XII.2. Fericirea ca sens al vieții omului***

Pentru a înțelege cum stau lucrurile în legătură cu capacitatea ontologică a omului de a fi fericit în această lume, este necesar să conexăm această interogație cu întrebarea fundamentală a filosofiei: *De ce existăm?* Se poate observa *ab initio* că ambele probleme vizează sensul existenței. „*A hotărî dacă viața merită sau nu să fie trăită este problema fundamentală a filosofiei.*”<sup>340</sup> Aceasta este aserțiunea din deschiderea cărții *Mitul lui Sisif*, pe care Albert Camus o consideră „Evanghelia omului de astăzi”. Nu este vorba despre sinucidere aici, pentru că acest mit exprimă însăși metafora sensului vieții. Mesajul cărții lui Camus este acesta: *Viața este lipsită de sens și totuși merită să fie trăită.* Sigur că, această idee este expresia filosofiei absurdului, pe care acest gânditor o dezvoltă în opera sa. Această filosofie izvorăște dintr-o experiență de viață dramatică a autorului însuși, care afirma că există multă mizerie sub soare. Nu ne raliem în totalitate pe această poziție, pentru că ar însemna ca viața noastră să fie o întâmplare fără rost, ceea ce este illogic și greu de acceptat. Dar, pe de altă parte, preluăm ideea că un Sisif există în fiecare, iar „bolovanul” pe care Sisif îl urca în vârful muntelui, deși se rostogolea mereu la vale, ar putea semnifica destinul omului modern, care este nevoit să își trăiască viața cuprins între angoasă și disperare. Pentru Camus, fericirea nu pare să se afle în ceruri, nu este transcendentă, ci este iminentă, se află în această lume și constă în descoperirea și acceptarea absurdului vieții. „*Fericirea este cea mai mare cucerire împotriva unui destin care ne-a fost impus.*” Însă același autor adaugă: „lupta însăși către înălțimi este suficientă pentru a umple un suflet omenesc”<sup>341</sup>. Se poate înțelege că *adevăratul efort este de a rămâne aici, în această lume irațională, iar lupta pentru idealul de fericire este condiția noastră aici, pe pământ.*

---

<sup>340</sup> A. Camus, *Mitul lui Sisif. Eseu despre absurd*, Iași, Polirom, 2020.

<sup>341</sup> *Ibidem.*

Abordarea noastră (conceptul nostru) în privința fericirii este o continuare a cercetării filosofice a acestei problematice, fiind expresia unui realism ontologic (cu accente critice în accepția kantiană), care vizează o anumită stare a vieții, bazată pe căutarea și înțelegerea sensului existenței. Unul dintre precursorii existențialismului contemporan, Søren Kierkegaard, susține că „viața nu este o problemă care trebuie rezolvată, ci o realitate care trebuie trăită”. Fericirea vine din trăirea clipei. Kierkegaard nu a fost un hedonist; este vorba de a conferi sens, semnificație clipei trăite. De aici, fericire și realitate! *Apreciem că la fericire, ca și la Dumnezeu, au acces toți oamenii, indiferent de pregătire, cultură, statut social, rasă, gen etc. Este un drept natural, ca și libertatea. Avem liber-arbitru. Depinde cum îl întrebuițăm.* Da! Susținem că există o multitudine și o diversitate de clipe fericite, câți oameni există pe această planetă. Stefan Klein, în *Formula fericirii*, afirmă că există șapte miliarde de oameni pe planetă și șapte miliarde de căi înspre fericire.<sup>342</sup> Dar esențial este faptul că fericirea poate fi găsită. O dovedesc două descoperiri importante ale neuropsihologiei de azi: mintea noastră are mecanisme înnăscute pentru bucurie, plăcere, euforie, iar această tendință naturală spre fericire poate fi exersată deoarece creierul omenesc este configurabil la nesfârșit, indiferent de vârstă. Indiscutabil, toți oamenii doresc să fie fericiți. Dar, în realitate, fiecare trăiește fericirea în funcție de cum înțelege viața. Pascal scrie în *Cugetări* că „omul nu trăiește plenar niciodată, doar speră să trăiască”, de aici incapacitatea ontologică a omului de a fi fericit în mod autentic. Natura umană este imperfectă, fapt pentru care omul nu este fericit, pe deplin, niciodată. Toată viața noastră este o căutare a fericirii. Chiar dacă toți avem dreptul la căutarea fericirii, nu toți suntem fericiți în mod egal. Statul, politicile publice sau Constituția nu pot impune și nu pot garanta fericirea, dar o pot favoriza. Pentru că rațiunea statului, astăzi, este conferită de

---

<sup>342</sup> Șt. Klein, *Formula fericirii*, București, Humanitas, 2017.

cooperarea politicilor publice, acestea sunt condiții necesare, dar nu și suficiente pentru dobândirea fericirii. Se impune, în contextul analizei noastre, distincția ontologică **între fericirea relativă și cea absolută**. Astfel, raportată la această lume, fericirea este relativă, subiectivă, iar numai în relație cu transcendența sau divinitatea, fericirea este absolută, eternă. Altfel spus, cât trăim ne construim o fericire relativă și aspirăm la fericirea eternă, cea propovăduită de Iisus în Predica de pe Munte <sup>343</sup>, în care Mântuitorul pledează pentru o fericire transcendentă. Nu împărtășim ideea unei formule sau a unei rețete despre fericire. Susținem că fericirea este o realitate pe care o construim din propriile resurse lăuntrice, pe tot parcursul vieții, dar pe care o putem trăi numai în comuniune cu ceilalți. Fericirea nu înseamnă să ai tot ceea ce îți dorești sau să faci numai ce vrei, sau numai sănătate, job bun, prieteni, bogăție, putere, nu înseamnă lipsă de griji sau absența suferinței. Fericirea este mai degrabă un anumit mod de a fi, un anumit fel de a trăi experiențele vieții. Este un fel de a simți că trăim, de a ne împlini, de a ne realiza. Este o stare a vieții de claritate, profunzime, dorința de a trăi, de a lupta și de a rămâne cu sufletul la fel, indiferent de vicisitudini.

### ***XII.3. Unde putem găsi sensul existenței?!***

Ceea ce am numit căutare de sens apare în limbajul lui Socrate drept iubire, mai precis, iubire în înțelesul grecescului *eros*. Iubirea ca *eros* exprimă nevoia de înțelepciune, iar iubirea de înțelepciune înseamnă tocmai filosofia pornind de la etimologie.

Astăzi, mai mult ca niciodată, avem nevoie de filosofie, în această accepție. Pe de altă parte, filosofia înseamnă gândire clară, critică, de care este nevoie pentru a înțelege și pentru a ne putea depăși marele impas paideutic, pentru a realiza un salt ontologic dinspre această realitate dură și precară din punct de vedere moral, spiritual.

---

<sup>343</sup> Evanghelia după Matei, în *Noul Testament*.

Nevoia de sens într-o lume fără sens este un apel la rațiune, la conștiința de sine. Altfel, omenirea nu are nicio șansă pentru a se salva. „Oamenii te iartă dacă faci crime. Dar nu te iartă dacă ești fericit. Sensul vieții este să-ți pui problema sensului vieții. Orice răspuns riscă să fie o îngustime, o recunosc. Dar a răspunde că viața n-are sens e cea mai mare îngustime. Ce bucurie că viața nu are niciun sens. Pot să-i dau eu unul... Fericirea de a ști că oamenii au nevoie de tine, fericirea de a ști că nu au nevoie de tine...”<sup>344</sup> Fără îndoială, problematica sensului vieții reprezintă punctul arhimedic al oricărei antropologii filosofice.

Omul crede în anumite valori pe care le promovează constant în comportamentul său pentru realizarea propriilor proiecte, dând astfel existenței sale un anumit sens. *Care este sensul existenței? Există într-adevăr un sens al vieții? Este fericirea un sens al vieții? Este fericirea realizabilă sau rămâne numai un ideal pe care omul îl urmărește de-a lungul vieții sale, fără a-l realiza?! Unde putem căuta sensul existenței?! Dificultatea abordării problematicei sensului existenței este relevată de complexitatea omenescului, iar maxima socratică, înscrisă pe frontispiciul templului din Delphi, „Cunoaște-te pe tine însuși!”, atrage atenția asupra necesității introspecției, prin intermediul căreia omul poate să identifice limitele, obstacolele care intervin în realizarea acestui scop sau a acestui ideal. Numindu-și filosofia neosocratică, G. Marcel va considera că omul și-a pierdut referința divină și poate a devenit „o întrebare fără răspuns”<sup>345</sup>. În *Revelațiile durerii*, Emil Cioran vorbește despre imposibilitatea găsirii unui sens al vieții, pentru că toată viața a negat! Deși a experimentat durerea, suferința metafizică, a fost o conștiință răvășită. „Sensul vieții se conturează abia în momentul în care experimentăm suferința în absența căreia riscăm să cădem într-un absolutism moral caracteristic*

<sup>344</sup> C. Noica, *Jurnalul de idei*, București, Humanitas, 2024.

<sup>345</sup> G. Marcel, *Omul problematic*, București, Ed. Biblioteca Apostrof, 1998.

mediocrităților.”<sup>346</sup> Fericirea, înțeleasă ca bine suprem, este o imposibilitate și, de aceea, nu trebuie să căutăm un sens al vieții, deoarece „este absolut imposibil să găsești în viață un sens a cărui valabilitate să fie evidentă și imperioasă”<sup>347</sup>. Dar același Cioran scrie, în *Singurătate și destin*, că „... acel om reprezintă un destin care luptă. Destinul nu este o fatalitate proprie grefată pe fatalitatea universală. Reprezinți un destin, dacă îți crezi tu însuși o esență proprie.”<sup>348</sup> Se poate înțelege astfel că sensul vieții este înscris în destinul fiecăruia. Dar, poate fi descoperit în interioritatea omului, în conștiința lui, prin cunoaștere de sine. Aceasta nu este o reflectare pasivă, este o luptă perpetuă care reclamă inteligență, voință și credință. Nu există cercetare mai dificilă pe lumea aceasta decât cercetarea de sine. În mod inevitabil, cine este capabil de un asemenea demers ajunge la sens, la Dumnezeu și la fericire. O zi din viața noastră individuală este absurdă luată în sine. Viața noastră dobândește sens numai prin alăturarea tuturor zilelor ei. Lumea actuală trebuie să intre într-o realitate superioară, într-un timp integral, în care să se rezolve problema destinului individual uman, iar conflictul tragic al acestui destin individual cu destinul universal trebuie să găsească o soluție<sup>349</sup>. În opinia noastră, aceasta nu poate fi decât trezirea la conștiință, regăsirea „Paradisului pierdut”, descoperirea faptului că existența noastră are un sens atâta vreme cât înțelegem de ce trăim și pentru ce suntem în această lume. Lumea actuală pare fără sens, pentru iraționalitatea și absurdul care domină, pentru că suntem incapabili să îi conferim sensul pentru care suntem aici. Nu întâmplător, Mircea Eliade sublinia în *Memorii*: „*Singurul sens al existenței este de a-i găsi un sens*”.

---

<sup>346</sup> Emil Cioran, *Revelațiile durerii*, București, Ed. Echinoc, 1990.

<sup>347</sup> *Ibidem*, op. cit.

<sup>348</sup> *Idem*, *Singurătate și destin*, op. cit.

<sup>349</sup> N. Berdiaev, *Sensul istoriei*, op. cit., p. 178.

## Capitolul XIII

### DE CE EXISTĂ CEVA MAI DEGRABĂ DECÂT NIMIC?!

„Undeva, dincolo de lucruri, poate că stă un zeu, sau dacă ar sta un zeu, s-ar uita la noi și ar râde.”

Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*<sup>350</sup>

Aceasta este cea mai tulburătoare întrebare a metafizicii, dintotdeauna. Pe de altă parte, nu cred că există vreun om care să nu se întrebe, mai devreme sau mai târziu, de ce existăm în această lume, Care este rostul nostru existențial? Este această lume în puterea noastră de cunoaștere? Existăm pentru prezent sau pentru viitor? În limbajul lui E. Cioran<sup>351</sup>, trăim „pentru neajunsul de a ne fi născut” sau trăim pentru atunci când nu vom mai fi? După înțelegerea mea, filosofia s-a ivit odată cu nașterea întrebărilor legate de sensul acestei lumi, implicit de sensul vieții noastre în această lume. Iată, de ce, doar filosoful are competența sensului<sup>352</sup>. Este fără îndoială că, filosoful își pune întrebări – ca o consecință a mirării – și va fi obligat să dea răspunsuri; dar faptul că oamenii au fost capabili dintotdeauna să facă filosofie, să se mire, se datorează principiului acestei capacități a omului care este miracolul constatării existenței lui ca aparținând ființei universale, este experiența trăită care declanșează toată gama de acte filosofice. Un cunoscut adagiu rămas de la Platon și Aristotel ne spune că „începutul filosofiei este mirarea”<sup>353</sup>. Afirmția s-a extins asupra întregii filosofii

---

<sup>350</sup> C. Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, București, Humanitas, 1992.

<sup>351</sup> Emil Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, București, Humanitas, 2011.

<sup>352</sup> G. Liiceanu, *Impudoarea*, op. cit.

<sup>353</sup> Platon, în *Theaitetos*, București, Humanitas, 2012; Aristotel, în *Metafizica*, Ed. Iri, 1996.

grecești, spiritul iscoditor al grecilor, mirat de tot ce există și se petrece în lume, punându-și întrebări și dându-și tot atâtea răspunsuri<sup>354</sup>. Mirarea platoniciană, acest prim imbold dat reflecției filosofice, a fost redescoperită în zilele noastre atunci când Heidegger, în 1929, încheia o prelegere intitulată „Ce este metafizica?” cu cuvintele deja citate: „*De ce există ceva mai degrabă decât nimic?*” Și numea aceasta „întrebarea fundamentală a metafizicii”. Această întrebare, care exprimă șocul filosofului în termeni moderni, fusese formulată și înaintea lui. O întâlnim în *Principes de la nature et de la grace* ale lui Leibniz: „*Pourquoi il ya plutot qulque chose que rien?*” Dat fiind că „*le rien est plus simple et plus facile que quelque chose*”, existența acestui ceva trebuie neapărat să aibă o cauză suficientă, iar această cauză, la rândul ei, trebuie să fi fost produsă de altceva. Urcând pe firul acestui gând, ajungem finalmente la *causa sui*, la ceva ce-și este propria cauză, astfel încât răspunsul lui Leibniz conduce la cauza ultimă, numită Dumnezeu, răspuns pe care îl găsim deja în „mișcătorul nemișcat” al lui Aristotel. Cu siguranță, așa va fi reușit Leibniz să formuleze cel de-al patrulea principiu al gândirii logice – principiul rațiunii suficiente.

### ***XIII.1. De ce există această lume, „cea mai bună dintre toate lumile posibile?!”***

Întrebarea la care răspunde mitul originii este, sub altă formă, întrebarea lui Leibniz, și locul pe care ea îl deține în gândirea lui Heidegger este cunoscut: „*De ce există mai degrabă ceva decât nimic?*” Cu alte cuvinte, *de ce există realul, adică lumea?*

Câtă energie s-a consumat pentru a critica și ridiculiza mult<sup>355</sup> controversata teză leibniziană: *Dumnezeu a creat această lume, cea*

<sup>354</sup> Anton Dumitriu, *Philosophia mirabilis*, București, Ed. Enciclopedică Română, 1974.

<sup>355</sup> Voltaire, *Candid*, Toronto, 1974, <https://candid.bnf.fr...>

mai bună dintre toate lumile posibile! Critica voltairiană din *Candid* este cunoscută, la fel ca și atitudinea lui Schopenhauer<sup>356</sup>, care se situează pe o poziție antinomică față de Leibniz, susținând că „aceasta este cea mai rea dintre toate lumile posibile”.

Revenind la Leibniz, se impune să explicăm sensul afirmațiilor sale. Teza leibniziană se susține din punct de vedere ontologic, iar nu moral. Leibniz era conștient de faptul că lumea noastră este încărcată de contradicții ireconciliabile, dar argumentația sa era logică. Dacă Dumnezeu ar fi putut crea o lume mai bună decât cea în care ne aflăm, cu siguranță ar fi optat pentru ea! Dumnezeu a fost liber în actul creației și a avut o rațiune suficientă, pentru care a creat această lume astfel și nu în alt fel!<sup>357</sup> Întrebarea „De ce, în genere, există ceva mai degrabă decât nimic?” a fost apreciată ca fiind „cea mai exasperantă”<sup>358</sup>. Această referire la pura deznădejde generată de gândirea însăși apare în scrieri târzii ale lui Schelling și este extrem de semnificativă, pentru că același gând îl bântuise și mai devreme, în tinerețe, când încă mai credea că pentru alungarea neantului nu era nevoie de altceva decât de „afirmarea absolută”, pe care o numea „esența sufletului nostru”. În virtutea ei, recunoaștem că neființa este pe veci imposibilă, întrucât nu este cognoscibilă, nici inteligibilă. Iar pentru tânărul Schelling, această întrebare ultimă: *De ce nu neantul, de ce în genere există ceva?* – pusă de intelectul cuprins de amețeală pe buza abisului – este pentru totdeauna suprimată de intuiția că „Ființa este necesară, adică [făcută așa] prin afirmarea absolută a ființei în cunoaștere”. Toate acestea ar sugera o simplă revenire la poziția lui Parmenide, dacă Schelling nu ar fi simțit că doar postularea în chip absolut a ideii de Dumnezeu putea garanta această afirmație, care este, potrivit lui, negația absolută a neființei; este „la fel de cert că rațiunea

<sup>356</sup> Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, op. cit., p.606.

<sup>357</sup> Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1765, postum, Amsterdam, Leipzig, Ed.r.E.Raspe).

<sup>358</sup> Schelling, după H. Arendt, op. cit.

neagă în chip definitiv neființa și că neființa nu este nimic, pe cât e de cert că rațiunea afirmă Totul și că Dumnezeu este etern”<sup>359</sup>. Așadar, singurul răspuns pe deplin valabil la întrebarea *De ce neființa nu există, de ce în genere există ceva?* nu este ceva-ul, ci Totul sau Dumnezeu.

### ***XIII.2 De ce există omul?!***

„A descifra taina despre om înseamnă a descifra taina existenței.”<sup>360</sup>

În istoria filosofiei există gânditori care au încercat să caute dovezi pentru existența lui Dumnezeu, considerând că Dumnezeu nu este ceva de la sine înțeles. Deși filosofia este în mod indispensabil legată de interesul pe care îl manifestă pentru om, filosofii au cercetat omul, dintr-o perspectivă sau alta, dar nu au fost preocupați în aceeași măsură să caute dovezi despre existența umană. Până la René Descartes<sup>361</sup>, filosoful îndoielii, care a consumat mult timp căutând dovezi despre existența lui Dumnezeu, să ne reamintim de Toma d’Aquino<sup>362</sup>, cel mai mare gânditor scolastic, care a rămas în filosofie prin cele *cinci probe doveditoare ale existenței lui Dumnezeu*, primele două fiind de sorginte aristotelică. Imm. Kant, gânditor iluminist, va da o replică dură demersului cartezian, susținând că nu trebuie să cauți dovezi pentru existența Lui Dumnezeu (nu se poate demonstra pe cale rațională!), ci trebuie să-l cauți pe Dumnezeu. Nu întâmplător, subliniază: „Am fost nevoit să renunț la știință pentru a face loc credinței”<sup>363</sup>. Pentru că filosofia înseamnă „revelația înțelepciunii din

---

<sup>359</sup> *Ibidem*.

<sup>360</sup> N. Berdiaev, *Sensul creației*, cap. *Omul – macrocosmos-microcosmos*, București, Humanitas, pp.67-99.

<sup>361</sup> R. Descartes, *Discurs asupra metodei*, București, Ed. Gramar, 2012.

<sup>362</sup> Toma d’Aquino, *Summa Theologica*, op. cit.

<sup>363</sup> Imm. Kant, *Critica rațiunii practice*, op. cit.

om”, altfel spus, autocunoaștere, cunoaștere de sine, firesc ar fi fost ca filosofii să se fi concentrat mai mult, căutând dovezi ale existenței umane, pornind de la problemele care ne frământă și care ne îngrijorează pe noi toți, indiferent de unde provenim, din ce țară, cultură, religie etc.

***De ce suntem în această lume?! Pentru a suferi, pentru a ne dușmăni, pentru a ne urî, pentru a ne minți, pentru a fi egoiști și individualiști, pentru a ne face rău reciproc sau pentru a ne bucura pentru fiecare clipă, nefăcând niciun rău nimănui?! Suntem făcuți pentru a suferi sau pentru a fi fericiți? De unde provin binele și răul, suferința și fericirea, războiul și pacea?!***

Existența omului ca ființă rațională (rațiunea umană fiind „sâmburele nostru comun”) ar putea fi cea mai concludentă dovadă a existenței Lui Dumnezeu. „Numai omul, grație rațiunii, este capabil să acceadă la adevărurile necesare, universale, cu alte cuvinte, numai omul poate să aspire la Dumnezeu.”<sup>364</sup> Liantul dintre om și Dumnezeu este conferit de rațiunea umană, care dobândind o utilizare transcendentă conduce la credință, care este cumva un habitus mental. „A descifra taina despre om înseamnă, de fapt, a descifra taina existenței. Cunoaște-te pe tine însuși și astfel vei cunoaște lumea”<sup>365</sup>

Poate lumea aceasta să fie considerată creația omului!? Stă această lume în puterea noastră de cunoaștere?! Rațiunea, neasistată de ideea de Dumnezeu, ci conform „simplei sale naturi”, poate postula o Ființă care este pentru totdeauna, dar mai apoi, confruntată cu acest gând a cărui postulare stă în firea ei, rațiunea rămâne „înmărmurită, paralizată, incapabilă să se miște”. Este o evidență faptul că afirmarea ființei, care în mod vădit corespunde elementului admirației din mirarea platoniciană, are nevoie de credința într-un Dumnezeu Creator pentru a salva rațiunea umană de postura de privitor mut și năuc la

<sup>364</sup> G.W. Leibniz, *Monadologia*, teza 38, București, Humanitas, 1990.

<sup>365</sup> N. Berdiaev, *Sensul creației*, București, Humanitas, 1992, p.67.

abisul neantului. Nu împărtășesc ideea că existența noastră este o întâmplare fără rost, pentru că nu are nicio logică. Atunci, de unde venim, încotro ne îndreptăm?! Ce sens ar putea avea această existență fără un Dumnezeu care s-o fi creat?! Ce sens au toate creațiile lumii, cum le putem înțelege?! De unde atâta frumusețe, sublim, aproape de perfecțiune, când omul este o ființă atât de vulnerabilă și limitată?! De unde provine puterea creației?

Omul este singurul capabil să se mire în fața existenței, să admire propria creație. Dar omul nu-l imită prin creație pe Creator, ci participă în continuare la actul demiurgiei. Omul există pentru a descoperi și a slăvi grația divină. Cel mai frumos și convingător răspuns la această întrebare îl constituie celebrul „Pariu” al lui Bl. Pascal<sup>366</sup>, care reprezintă un mijloc pragmatic de convertire dinspre necredință înspre credință. Pascal, spirit ales, a înțeles că existența lui Dumnezeu nu poate fi dovedită pe cale rațională, astfel încât gânditorul francez îmbină rațiunea cu credința. „Dacă crezi în Dumnezeu și El există, câștigi totul; dacă nu crezi în Dumnezeu și El există, ai pierdut totul! Deci, pariază pe existența Lui, pentru că, oricum, câștigul este mai mare decât pierderea. Ce câștigi? O lume infinită! Ce pierzi? O lume finită!” Se poate observa că Pascal lasă loc libertății fiecăruia de a alege calea înspre Divinitate. Pascal a realizat că rațiunea nu îi este suficientă omului, că acesta are nevoie și de credință. Este interesant faptul că Pascal a fost prin formație matematician, dar gândirea sa este esențialmente religioasă. Deși a prefigurat raționalismul cartezian, susținând ideea că demnitatea omului rezidă în rațiune, rămâne în istoria filosofiei drept cel mai mare antropolog creștin, pentru că tema dominantă a operei sale este omul. Dealtfel, cele două teze care îi străbat opera sunt: *natura dublă a omului și fericirea omului cu Dumnezeu/ mizeria omului fără Dumnezeu*.

Teza dualității ființei umane se regăsește în filosofia românească, în dihotomia sacru-profan explicitată de către Mircea Eliade.

---

<sup>366</sup> Bl. Pascal, *Cugetări*, București, Ed. Antet, 2013, *op. cit.*

Conștiința unei lumi reale și semnificative este intim legată de descoperirea sacrului. Prin experiența sacrului, spiritul a perceput diferența dintre ceea ce se dezvăluie ca real, puternic, bogat și semnificativ, și ceea ce e lipsit de aceste calități, fluxul haotic și primejdios al lucrurilor, apariția și dispariția lor întâmplătoare și goală de sens. Sacrul nu este un stadiu în istoria conștiinței, el este un element în structura acestei conștiințe.<sup>367</sup> De la Mircea Eliade reținem astfel că experiența sacrului este inerentă modului de a fi al omului în lume. Fără experiența realului – și a ceea ce nu este real –, ființa umană nu ar putea să se alcătuiască.

Orice om se naște cu instinctul de sacru<sup>368</sup>. Se poate înțelege astfel că religiozitatea este esențială, constitutivă ființei umane. Doar omul poate să creadă. Crede pentru a se înțelege, pentru a se mântui, pentru că este absurd etc. Important este că fiecare om crede în ceva. Cei care nu recunosc din vanitate sau așa-zisii atei nu conștientizează faptul că înfăptuiesc zilnic acte cu semnificație sacramentală, începând cu alimentația până la viața sexuală<sup>369</sup>. *Poate inteligența artificială să joace rolul lui Dumnezeu, fie numai și pentru o zi, în această lume? Se poate substitui aceasta unei inteligențe universale omniprezente, omnisciente? Dumnezeu înseamnă iubire, iar în noi există o picătură din iubirea divină care nu poate fi înlocuită de nimeni și de nimic și nici nu poate fi programată pe calculator.*

Dacă experiența sacrului este esențialmente de ordinul conștiinței, este evident că sacrul nu se va recunoaște din „afară”. Numai prin experiența interioară îl va recunoaște fiecare, fie prin credință, fie prin cunoaștere de sine. Este foarte important de precizat, în context, faptul că sacrul se opune profanului, dar el însuși este ambivalent, nu numai pentru că cei doi poli ai săi sunt viața și moartea,

<sup>367</sup> Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, București, Humanitas, 2007, p. 151.

<sup>368</sup> Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, București, Humanitas, 2023

<sup>369</sup> Idem, *Nostalgia originilor*, București, Humanitas, 2024.

dar și pentru că atrage și îngrozește totodată. În introducerea la cartea *Sacru și Profanul*, Mircea Eliade scria: „Rămâne o chestiune pe care n-am atins-o decât aluziv: în ce măsură profanul poate deveni, prin el însuși, sacru; în ce măsură o existență radical desacralizată, fără Dumnezeu, fără zei, este susceptibilă să constituie punctul de plecare al unui tip de religie?”<sup>370</sup>

Cea mai mare dificultate cu care s-au confruntat concepțiile filosofice în explicarea omului sunt legate de ambivalența absolută a naturii sale, omul fiind o combinație de sacru și profan, de rațional și irațional, de entropie și negentropie, de libertate și dependență etc. Nici măcar antropologia contemporană nu poate depăși secularele antinomii autonomie – dependență, subiectiv – obiectiv etc. În pofida cercetărilor și a descoperirilor din știință și din metafizică, se deplânge, la ora actuală, lipsa unui model unitar care să conjuge eforturile din știință cu cele din metafizică pentru dezlegarea enigmei naturii umane. Omul rămâne o mare minune, iar existența umană este o „existență întru mister și revelare”<sup>371</sup>. Ne întrebăm: ce sens au toate formele de cunoaștere datorite omului: știința, filosofia, arta, religia, dacă omul nu devine capabil, prin intermediul lor, să accedă la adevăr, dreptate, frumusețe, la binele suprem?! Astăzi, trăim un semn al vremii, când toate formele de cunoaștere converg. Ce trebuie să înțelegem, în acest moment? Voi recurge la un argument platonician:

*„Oricâte bunuri am avea, oricâtă cunoaștere am pretinde că posedăm, în absența Binelui toate acestea nu au rost, pentru că nu putem accede la Adevăr, dar nici la Frumusețe!”*

---

<sup>370</sup> Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, op. cit., p. 151.

<sup>371</sup> Lucian Blaga, *Trilogia culturii. Orizont și stil*, București, E.P.L., 1976.

## Capitolul XIV

### EXISTĂ FERICIRE ÎN ACEASTĂ LUME?

Nu există un timp mai bun pentru a cerceta fericirea, aceasta fiind o temă perenă a filosofiei. Orice metafizică a vizat dintotdeauna fericirea, pentru că altfel și-ar fi suspendat vocația. Ideea pe care dorim să o subliniem este aceea că *fericirea este cea mai mare performanță ontologică a omului, în condițiile în care el știe că va muri. Acceptarea limitelor condiției umane și descoperirea fericirii survin cumva învățând „lecția suferinței”*. Astăzi, într-o lume măcinată de suferință, boală și moarte, abordarea fericirii, indiferent de perspectivă, devine o temă redundantă. Până acum au murit peste 5,300 milioane de oameni la nivel planetar din cauza unei pandemii care a afectat grav întreaga lume. Conferința internațională *Cultura europeană a drepturilor omului – dreptul la căutarea fericirii*, organizată de Universitatea Creștină Dimitrie Cantemir, mi-a oferit posibilitatea să cercetez și să abordez fericirea ca pe o problemă eminentemente filosofică, precum și realizarea unor studii de caz centrate pe radiografierea stării de fericire în rândul studenților/masteranzilor și la nivelul societății românești, în genere. Amintesc câteva titluri ale comunicărilor mele: *Metafizica fericirii*<sup>372</sup>, *Despre incapacitatea ontologică a omului de a fi fericit*<sup>373</sup>, *Axiologia fericirii, Cum să fii fericit în România?!*<sup>374</sup>, *Fericire și realitate* ș.a.

---

<sup>372</sup> G. Pohoată, *Metafizica fericirii, Euromentor*, București, Pro Universitaria, vol. III, 2012.

<sup>373</sup> G. Pohoată, *Studii de filosofie morală*, București, Pro Universitaria, 2015

<sup>374</sup> *Idem, Filosofie și conștiință la români*, București, Pro Universitaria, 2018.

#### ***XIV.1. FERICIREA – problemă filosofică***

Fericirea este o problemă filosofică de peste 2000 de ani (v. Aristotel: *Etica Nicomahică*<sup>375</sup>, ce se deschide cu „Datoria” de a fi fericit), iar *ideea dreptului la căutarea fericirii* apare în epoca modernă (sec. al XVIII-lea, în *Declarația de Independență a SUA*). Astăzi, fericirea a devenit subiect de cercetare științifică multidisciplinară, fiind abordată din perspectiva neuroștiinței, psihologiei, sociologiei, economiei ș.a. Abundența lucrărilor consacrate fericirii și dezvoltării personale (peste 14 000 de lucrări postate pe Amazon!) exprimă, în opinia noastră, nevoia omului actual de cunoaștere de sine, dorința acestuia de a-și maximiza fericirea. Natura umană este imperfectă, fapt pentru care omul nu este fericit, pe deplin, niciodată. Toată viața noastră este o căutare a fericirii. Este rațiunea omului de a fi, de a exista. Nu împărtășim ideea unei formule sau a unei rețete despre fericire. Susținem că *fericirea este o realitate pe care o construim din propriile resurse lăuntrice, pe tot parcursul vieții, dar pe care o putem trăi numai în comuniune cu ceilalți. Fericirea autentică ține de o anumită elevație spirituală a omului capabil să îmbine cunoașterea cu autocunoașterea și credința.*

Textul de față valorifică idei desprinse în urma cercetărilor axate pe problematica fericirii, realizate cu prilejul Conferinței internaționale *Cultura Europeană a drepturilor omului. Dreptul la fericire*, ediția din 2021, dar și din cadrul dezbaterilor cu masteranzii de la Masterul de Management al Instituțiilor Administrației Publice, desfășurate la seminarul de Etică și Integritate academică.

Interogația de la care pornim nu vizează fericirea individuală pe care fiecare o trăiește și o înțelege în mod particular. Perspectiva este mai degrabă utilitaristă, referindu-se la starea de bine trăită de un număr cât mai mare de oameni, țări, conform propriilor interese, aspirații etc. Cercetări sociologice recente arată că Finlanda este pentru

---

<sup>375</sup> Aristotel, *Etica nicomahică*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1986.

al patrulea an cea mai fericită țară din lume. Este vorba de compania de cercetare Gallup, care a cerut oamenilor din 149 de țări să își evalueze propria fericire. Au fost luate în considerare măsurile care includ sprijinul social, libertatea personală, PIB și nivelurile de corupție. Potrivit World Happiness Report, realizat cu sprijinul ONU, cele mai fericite zece țări sunt Finlanda, Danemarca, Elveția, Islanda, Olanda, Norvegia, Suedia, Luxemburg, Noua Zeelandă, Austria. Cele mai nefericite țări sunt Afganistan, Lesotho, Botswana, Rwanda și Zimbabwe. Fără a nega diferența reală de la o țară la alta privind starea de bine, fericirea este subiectivă și relativă, diferențele culturale și educația, în general, având un rol fundamental în înțelegerea și aprecierea fericirii. Nu încercăm să ne cantonăm cu răspunsul la nivel empiric pentru că întrebarea filosofică are un caracter general, abstract; este o întrebare pură, eliberată de conținuturi individuale. În pofida abordării inter și multidisciplinare, din perspectiva neuroștiinței, psihologiei, economiei, sociologiei, științelor juridice, fericirea rămâne o problemă de metafizică ce se referă la sensul existenței. Nu putem pretinde că filosofăm făcând abstracție de ceea ce trăim: *problema filosofiei este lumea; ea însăși, în esență înseamnă înțelepciunea lumii* (Schopenhauer<sup>376</sup>). Fericirea este un concept, dar și o stare de spirit. Sigur că, nu putem face abstracție de contextul în care vorbim, astăzi, despre dreptul la căutarea fericirii, pentru că sunt diferențe foarte mari față de ceea ce am trăit până acum. În ultimul an, fericirea Planetei a fost pusă la grea încercare. Este firesc, astfel, să apreciem că cercetările sociologice desfășurate cu sponsorizarea ONU se rezumă la statistici care sunt relative, mai ales, în această perioadă. Pandemia de Covid a produs traume în masă, ceea ce afectează Planeta pentru un număr mare de ani. Ca magnitudine, acestea le depășesc (după OMS) pe cele produse după Al II-lea Război Mondial. Au murit peste 5,3 milioane de oameni. Într-o lume dominată de boală, suferință,

---

<sup>376</sup> Ah. Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, op. cit.

moarte, fericirea este o iluzie, dreptul la căutarea fericirii este pus sub semnul întrebării, atâta vreme cât dreptul la libertate a fost și este afectat mult în această perioadă. Un argument în scopul conștientizării situației în care ne aflăm, pentru a ne poziționa corect în raport cu fericirea, îl putem găsi la Seneca, în Epistola 22: *„Dacă e străin în lume acela care nu știe ce există în ea, nu mai puțin străin este cel ce nu știe cum se petrec lucrurile în ea”*<sup>377</sup>.

Există multă confuzie în această lume care nu este nici „cea mai buna dintre toate lumile posibile” (Leibniz<sup>378</sup>), dar nici cea mai rea (Schopenhauer)<sup>379</sup>. Fericirea este confundată cu bunăstarea, cu plăcerea, cu puterea, cu bucuria etc. Cert este faptul că, fericirea proprie este influență de fericirea celorlalți. Niciun om rațional nu poate să se bucure de adevărata fericire atunci când în lume există disperare, suferință, moarte. Până și pentru un gânditor utilitarist, de altfel, un hedonist rafinat, cum a fost J.S. Mill, *„o ființă dotată superior va simți întotdeauna că orice fericire ar căuta în lumea aceasta, așa cum este ea, o astfel de fericire va fi inevitabil imperfectă”*<sup>380</sup>. *Natura umană este imperfectă, fapt pentru care omul nu este fericit, pe deplin, niciodată*. Cercetând natura umană și comportamentul uman, apreciem că omul actual și-a pierdut capacitatea de a dialoga cu el însuși, s-a înstrăinat de ființa din el, prin aceasta, în mod inevitabil, îndepărtându-se de Absolut, de divinitate, de Adevăr. Fără raportarea la propria conștiință, la Dumnezeu, omul nu este capabil să-și identifice limitele și se erijează cumva în Dumnezeu. Asistăm la un „deficit de ființă”, la un „deficit de moralitate”, pe fondul depășirii limitelor cunoașterii umane, ceea ce a provocat mult rău lumii căreia îi aparținem. Derapajul care s-a creat între dezvoltarea intelectuală a ființei umane și decăderea morală nu determină posibilitatea de a te

---

<sup>377</sup> Seneca, *op. cit.*

<sup>378</sup> Leibniz, *Teodiceea, op. cit.*

<sup>379</sup> Schopenhauer, *op. cit.*

<sup>380</sup> J.S. Mill, *Utilitarismul, op. cit.*

bucura de adevărata fericire în această lume, pentru că fericirea este legată, în această viață, de virtuțile etice și de descoperirea lui Dumnezeu.

#### ***XIV.2. Este fericirea o problemă de etică?***

Vreme de 2000 de ani, filosofii au simțit nevoia să asocieze fericirea cu morala, pentru că acesta este tipul de fericire pe care ei cred că ar trebui să ne-o dorim. Fericirea este un cuvânt care indică o stare de spirit optimă, ce reclamă un stil de viață cât mai socratic. „Nu putem fi toți Socrate, dar putem încerca să trăim ca și cum am fi.” Grecii aveau un cuvânt special pentru genul acesta de fericire – *eudaimonia* – care, *ad litteram*, se traduce prin „energie bună” sau o viață cumpătată, rațională. După Socrate, Platon, Aristotel, Cicero, atingerea unei asemenea forme de fericire nu era posibilă decât prin realizarea cu măiestrie a tuturor obligațiilor pe care le poate avea cineva, semnificația exactă a termenului „măiestrie” fiind lăsată la interpretarea fiecărui filosof în parte. Legiuitorul antic Solon sugera că nu poți spune despre un om dacă a fost sau nu fericit decât după ce viața acestuia se încheie, întrucât fericirea este rezultatul atingerii potențialului personal – și cum putem emite o astfel de judecată înainte să vedem cum se termină totul? Câteva secole mai târziu, teologii creștini au reinterpretat acest concept clasic, adăugându-i o trăsătură foarte atractivă: fericirea nu este doar produsul unei vieți virtuoză, ci și răsplata pentru o existență dusă în slujba moralității, o răsplată pe care nu este obligatoriu s-o primim în timpul vieții. Lumea în care trăim este caracterizată nu doar de „precaritate ontologică”, ci și de un deficit de moralitate, pe care îl consider cauza incapacității omului actual de a fi fericit.

Pentru o cercetare a legăturii dintre etica fericirii și realitatea fericirii, am realizat un studiu de caz cu masteranzii, în cadrul cursului de Etică și integritate academică. Discutând la masterul de la AMP despre teoriile etice cu impact asupra eticii universitare, am realizat un

studiu de caz, pe un eșantion de 35 de masteranzi, axat pe problematica fericirii. Cele două întrebări la care au răspuns masteranzii au fost: *În ce constă fericirea personală? 2. Cât de mult depinde fericirea proprie de fericirea celorlalți?* Unii au răspuns că realizarea profesională, exersarea talentelor le aduc împlinirea, pentru alții, întemeierea unei familii, bucuria copiilor proprii, sau retragerea la țară, dincolo de „nebunia” orașelor. De asemenea, au fost persoane care au recunoscut că au trecut prin suferințe înfiorătoare, știind ce înseamnă să îți pierzi speranța, să îți fie foame și sete, să fii bolnav sau să nu te bucuri de stabilitate financiară, să nu îți vezi familia de sărbători, pentru că trebuie să muncești departe de cei dragi pentru a supraviețui. Am constatat, din răspunsurile lor, că durerea și bucuria din viața noastră ne arată cât de relevante sunt pentru orice ființă umană. Trăindu-le pe pielea noastră, reușim să empatizăm cu dificultățile celorlalți și să înțelegem cât de importantă este și fericirea lor. Având în vedere că suntem ființe sociale, însăși fericirea noastră va depinde de fericirea celorlalți. Există situații în care obținem un succes profesional, o reușită la un examen greu etc., o promovare sau o mărire de salariu, dar nu ne putem bucura pentru că cineva apropiat suferă de o boală gravă. Asta arată că suntem fericiți în măsura în care și ceilalți sunt fericiți. Starea noastră de bine nu poate fi indiferentă față de ce li se întâmplă semenilor noștri. Ca o concluzie a studiului de caz privind starea de fericire a celor chestionați, reținem următoarele idei: toți masteranzii chestionați au reușit să deceleze între fericire și plăcere, bucurie, satisfacție, emoții pozitive, să conștientizeze că fericirea este o stare de spirit pentru care trebuie luptat, experiențele indezirabile, negative având rolul de a decanta fericirea de surrogatele ei; în ceea ce privește realitatea mediului academic și contribuția educației superioare oferite la fericirea celor chestionați, am constatat că deciziile noastre care privesc drepturile și libertățile studenților, masteranzilor, inclusiv dreptul la căutarea fericirii, trebuie să fie corecte, în consens deplin cu angajamentele și prevederile Codului de conduită academică.

Atunci când acțiunile noastre îi afectează pe cei din jur în diverse moduri (fie că este vorba despre evaluarea studenților și masteranzilor la examene sau perceperea taxelor conform datelor stabilite), utilitatea poate să fie un criteriu de apreciere : o acțiune este corectă atunci când maximizează utilitatea globală (indiferent de modul în care este percepută), rezultată din însumarea utilităților individuale aparținând persoanelor implicate în acțiunea respectivă.<sup>381</sup>

Cercetarea teoretică, dar și discuțiile purtate cu masteranzi, studenți, colegi, persoane din afara mediului academic mi-au oferit posibilitatea să realizez o **diagnoză a fericirii omului actual**, care poate fi oricare dintre noi, de aici și din altă parte.

\* Trăim într-o realitate dominată de valori materiale, în care fericirea este confundată cu averea, banii, bogăția materială; asistăm la o răsturnare a valorilor fără precedent în istorie; omul este dependent de tehnică, de tehnologie, și-a pierdut libertatea interioară, care este o condiție a fericirii!

\* Lumea în care trăim nu este dominată de știință, ci de lupta pentru putere. *Sunt oare oamenii cei mai puternici de pe planetă cei mai fericiți?*

\* Trăim într-o societate de hiperconsum, într-o realitate omnimercantilizată, în care omul confundă scopul cu mijlocul, trăind în eroare! Or, fără adevăr nu ajungem la fericire!

\* Astăzi, virtuțile nu sunt o condiție a fericirii: a fi cinstit, corect înseamnă să fii anacronic; oamenii virtuuoși (cu un caracter integru), care sunt rari, nu sunt cei mai fericiți; cei care știu multe suferă cel mai mult (Filocalia, Schopenhauer), dar fără „lecția suferinței” nu ajungem la fericire.

---

<sup>381</sup> J.S. Mill, *Utilitarismul*, op. cit.; utilitarismul este o teorie morală, pentru că fericirea fiecăruia contează în mod egal. Pe de altă parte, utilitatea este criteriul normativ universal în judecarea dreptății și a fericirii. Utilitarismul este o teorie morală aplicabilă în mediul academic pentru că vizează consecințele faptelor noastre.

\* Trăim zilnic într-un galop existențial, ne-am robotizat, ne plângem mereu de lipsa timpului, amânând să comunicăm cu noi, cu cei din jur, să ne vedem și să ne bucurăm pentru realizările noastre. Am devenit din ce în ce mai înstrăinați în raport cu noi și cu ceilalți (în pofida mijloacelor de comunicare din ce în ce mai sofisticate, suntem mai singuri ca niciodată!).

\* Realitatea pe care o trăim nu este dominată de iubire, de înțelepciune, de credință autentică în Dumnezeu.

Nu ne-am propus să conturăm un portret negativ al fericirii omului actual; încercarea este consonantă cu abordarea realistă anunțată *ab initio*, menită să invite la cunoaștere de sine, de lume și de Dumnezeu. Fericirea este apanajul naturii umane (doar omul poate să fie fericit pentru că doar el are conștiința fericirii); fericirea este legată de rațiune, de spirit. Omul rațional, mai precis, omul care întrebuițează corect rațiunea, conferindu-i o utilizare transcendentă, poate să atingă fericirea. Fericirea autentică ține de o anumită elevație spirituală a omului capabil să îmbine cunoașterea cu autocunoașterea și credința. Fericirea înseamnă, simplu, în această lume: să te bucuri pentru fiecare clipă și să nu faci rău nimănui (să fii bun!).

#### ***XIV.3. Fericire și realitate***

Ideile prezentate în acest text sunt reflecții despre fericire scrise înainte de pandemie. Sigur că fericirea nu dispare din lume, chiar dacă această pandemie ne-a arătat că există răul! Toată istoria umană evidențiază faptul că, indiferent de vicisitudini, de războaie, calamități sociale, calamități naturale, omul nu a încetat să caute fericirea. Răul din lume nu poate eluda fericirea la care aspiră omul. Trebuie făcută distincția între fericirea individuală și fericirea generală (starea de bine a unui număr cât mai mare de oameni). Oameni de toate vârstele și din toate culturile caută să înțeleagă sensul vieții. Iar asta pentru că avem necesități profunde, de natură spirituală, pe care nu ni le putem satisface cu lucruri materiale, oricât de multe am avea. Există în om

această năzuință către fericire pe care aş corela-o cu nevoia omului de a căuta Absolutul. Problema care se pune, având în vedere realitatea pe care o trăim, este dacă suntem capabili să fim fericiți cu adevărat în această lume și cum putem să dobândim fericirea. Suntem fericiți dacă ne este numai nouă bine, făcând abstracție de ceilalți, sau atunci când comitem nedreptăți?! Când profităm de ceilalți fără să îi apreciem corespunzător, ba, mai mult, când ne însușim munca acestora, confiscând meritele și performanțele lor? Se poate observa că fericirea are foarte multe aspecte, iar aprecierea ei este în funcție de gradul dezvoltării intelectuale, depinde de gradul de cultură, de educație, de complexitatea sufletului fiecăruia; este o problemă a conștiinței de sine. Există o incompatibilitate între fericire și rău, atât la nivel individual, cât și la nivel general. Omul rău nu poate să fie fericit niciodată, indiferent de avere, poziție, origine, sex etc. La fel, o societate poluată moral nu poate să fie fericită. Pentru a înțelege sensul acestei ultime idei, amintim aserțiunea aristotelică: „o comunitate cu oameni virtuoși este o comunitate fericită”<sup>382</sup>.

***Cum putem fi fericiți în pandemie?*** Nu mai știm să zâmbim, nu putem respira din cauza măștilor, ne-am izolat de prieteni, rude, colegi. Trăim cu o spaimă în suflet și cu teama de a nu contracta virusul, când mergem la job, la cumpărături etc. Preferăm să stăm la televizor, pentru că este mai simplu decât să mergem la un spectacol sau la un concert etc. Nu mai putem călători decât cu restricții foarte mari. Foarte mulți au renunțat la job, ori și l-au pierdut din varii motive sau au fost nevoiți să-și schimbe locul de muncă etc. Cu alte cuvinte, viața noastră s-a schimbat fundamental în rău. Așa încât această întrebare hilară, în contextul dat, am putea să o înlocuim cu o alta, și anume: ***Ce putem face împreună, astăzi, pentru a nu sacrifica starea de fericire, starea de bine a lumii în care trăim?*** Răspunsul nu este simplu și, în opinia noastră, are două perspective: prima este ***etică, utilitaristă***,

---

<sup>382</sup> Aristotel, *Politica*, op. cit.

potrivit căreia o faptă este bună dacă generează o cantitate cât mai mare de fericire, pentru un număr cât mai mare de oameni<sup>383</sup>. În contextul pandemiei, respectarea regulilor, înțelegerea necesității vaccinării sunt acțiuni de esență utilitaristă, utilitatea fiind un criteriu de bază în orientarea politicilor publice.<sup>384</sup> Într-o situație-limită trebuie să fim empatici, solidari în suferință, responsabili nu doar pentru binele propriu, dar și pentru binele celorlalți. Cealaltă perspectivă este mai profundă, metafizică, invitând la cercetare de sine, la reevaluare individuală și la comprehensiunea sensului evenimentelor din realitatea la care toți ar trebui să participăm. În singurătatea momentului critic, omul face apel la ceea ce nu pierde niciodată: la el însuși. Acest solilocviu<sup>385</sup> se impune cu imperativul categoric<sup>386</sup> pentru că timpul pe care îl trăim astăzi nu este destinat fericirii. Dacă înțelegem sensul, semnificația timpului pe care îl trăim, a problemelor grave cu care lumea actuală se confruntă, putem spera la o unitate în suferință, la o disciplinare a acesteia, adoptând o conduită civică responsabilă, menită să convertească răul în bine.

#### ***XIV.4. Unde putem găsi fericirea astăzi?***

După această încercare prin care lumea întreagă a trecut și continuă să treacă, fiecare om rațional poate înțelege că, într-o situație-limită, fericirea nu poate fi găsită decât în ceea ce transcende existența umană. Nu în bani, nu în acumularea materială, nu în progresul tehnologic, ci în spirit, în Dumnezeu. Dar trebuie să ne dorim să fim fericiți! Din datorie față de noi și față de cei asemănători nouă! Aceasta înseamnă că fericirea ține deopotrivă de rațiune și de voință. Nu există

---

<sup>383</sup> J.S. Mill, *Utilitarismul*, op. cit.

<sup>384</sup> P. Singer, *Tratat de etică*, Iași, Polirom, 2006

<sup>385</sup> Augustin, *Solilocvii*, București, Humanitas, 1993.

<sup>386</sup> Imm. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Ed. Științifică, 1972; imperativul categoric sau legea morală este o „poruncă a rațiunii”, rațiune apriorică, independentă de orice experiență.

o formulă universală a fericirii, pentru că suntem foarte diferiți. Starea socială, gradul de cultură, educația, complexitatea sufletului uman determină căi și grade diferite de fericire. Dar, esențial este faptul că, fericirea poate fi găsită. O dovedesc două descoperiri importante: mintea noastră are mecanisme înnăscute pentru bucurie, plăcere, euforie; iar tendința aceasta naturală spre fericire poate fi exersată, deoarece creierul omenesc este configurabil la nesfârșit, indiferent de vârstă.<sup>387</sup>

În societate, împărtășim ideea că simțul civic, echilibrul social și controlul asupra propriei vieți formează triunghiul magic al stării de bine. Cei trei factori sunt într-o strânsă interdependență. Societatea tinde treptat spre această țință atunci când gradul de educație al majorității oamenilor crește, iar cultura lor începe să se transforme. Este evident că, din această perspectivă, șansa noastră o constituie educația. Educația ne diferențiază ca indivizi, ca popoare<sup>388</sup>.

---

<sup>387</sup> Sf. Kleim, *Formula fericirii*, op. cit.

<sup>388</sup> J.S. Mill, *Despre libertate*, București, Humanitas, 2014.

## Capitolul XV

### DE LA IUBIREA DIVINĂ LA IUBIREA OMENEASCĂ

#### *XV.1. Filosofia iubirii în lumea actuală*

Este greu să scrii despre iubire într-o lume în care răul predomină. Trăim într-o societate globală, în care găsim atâta ură și orgoliu, în care domină interesele strict materialiste. Astăzi, banii și cei care dețin puterea fac jocurile, iar valorile morale, spirituale sunt considerate anacronice și inutile. Într-o lume în care sensul existenței pare fi uitat, dacă nu pierdut, iubirea este o himeră. Este un paradox inexplicabil, pentru că se știe că omul a fost creat din iubire, dar este omul actual capabil de iubire adevărată?! Pe de altă parte, confuzia în care trăim, amestecând sentimentele de dragoste, simpatie, amiciție cu iubirea, ne arată că avem impresia că suntem capabili de iubire sau că am ști totul despre iubire. În realitate, știm atât de puțin! Asemenea, ca în cazul fericirii, totul este atât de relativ și de subiectiv. Așa cum confundăm fericirea cu plăcerea, bucuria, bunăstarea, buna dispoziție, gloria sau puterea, la fel confundăm iubirea cu dragostea, simpatia, sexul, amiciția etc. Apreciem că incapacitatea ontologică a omului de a fi fericit în mod autentic este legată funciar de neputința omului de a iubi necondiționat. Dacă dragostea este un sentiment pe care îl exprimăm prin cuvântul „iubire” (aici apare confuzia!), iubirea este o stare de spirit bazată pe autocunoaștere, care înalță omul într-un plan metafizic. Iubirea nu este pentru oameni răi! Fără bunătate nu există iubire, și nici invers. Calitatea de a iubi și bunătatea sunt de natură transcendentă. Omul capabil de iubire este foarte aproape de Dumnezeu, citește poruncile în original! La iubire, ca și la Adevăr,

foarte puțini sunt capabili să se înalțe sau să asculte de „legea morală”<sup>389</sup>. Putem aminti aici: inițiații, sfinții, asceții, detașați de nimicniciile cotidiene, sau filosoful care trăiește într-un plan metafizic, dincolo de mundan, fiind dominat de rațiune, și nu de afecte de egoism, invidie, gelozie, suspiciune etc. Numai un om liber poate iubi cu adevărat; cel care este prizonierul propriilor prejudecăți „idoli” nu este capabil să trăiască o asemenea stare de grație care este iubirea; poate doar să aibă iluzia iubirii. Din această perspectivă, *apreciem cu toată claritatea că iubirea nu este apanajul exclusiv al afectivității, ci este, mai degrabă, o expresie a rațiunii pure a priori, susținută de voința bună*. Nu întâmplător, Kant susține că iubirea din datorie are semnificație morală, și nu cea din înclinație, care este patologică<sup>390</sup>. Iată, de ce, consider că *problematica iubirii este o temă de cercetare eminamente filosofică, pentru că se referă la o stare de spirit grefată pe cunoașterea de sine*. Există, indiscutabil, o strânsă legătură între filosofie și iubire, iar argumentul platonician este elocvent în acest sens: „filosofia este forma iubirii absolute”. Platon ne lasă să înțelegem că iubirea trebuie educată pentru că are scopuri atât de nobile precum frumusețea și binele. Astfel, Platon a consacrat iubirii două dialoguri celebre: *Banchetul*<sup>391</sup> și *Phaidros*<sup>392</sup>. Preluând tradiții mai vechi, printre care orfismul și alte religii întemeiate pe mister, Platon s-a despărțit radical de o asemenea concepție. El a dezvoltat ideea potrivit căreia iubirea ca încercare spirituală este crucială în buna formare a individului. A pregătit terenul pentru ca virtutea iubirii să devină virtutea supremă, în detrimentul unor virtuți tradiționale precum curajul sau onoarea. I-a oferit iubirii rolul privilegiat în împlinirea visului străvechi al omului: un tărâm ideal al purității și al liniștii, eliberat de mizeriile vieții, de năzdrăvăniile ei, de zadarnice realizări

<sup>389</sup> Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, op. cit.

<sup>390</sup> *Idem*, *Critica rațiunii practice*, op. cit.

<sup>391</sup> Platon, *Banchetul*, București, Humanitas, 1995.

<sup>392</sup> *Idem*, *Phaidros*, București, Humanitas, 1995.

obținute cu trudă, de indiferență și cruzime. Dar Platon a fost un optimist, crezând în perfectibilitatea genului uman. Era conștient că nu toți oamenii sunt capabili să acceadă la Adevăr, la Iubire, dar ne lasă să înțelegem că educația integrală (*paideia*) este salvarea omului din mediocritate și ignoranță. În lumea actuală, Platon pare depășit și indezirabil, pentru că filosofia sa idealistă este în totală discordanță cu spiritul acestor vremuri. Lumea noastră este perturbată. Cucerirea armată, expansionismul și imperialismul nu au nimic de-a face cu Ideea de iubire sau cu Împărăția pe care a proclamat-o Iisus.

### ***XV.2. Ce este iubirea?***

Cea mai mare nevoie a omului este nevoia de iubire, care, așa cum spunea Sf. Pavel, e lucrul „cel mai mare dintre lucrurile mari”. Dintre marile idealuri care ne conduc în viață, numai iubirea pare să fi rămas neschimbată de-a lungul timpului. Este primul principiu a tot ceea ce a fost, este și va fi.<sup>393</sup> Cu privire la iubire nu se poate face cazuistică teologică, nu se poate moraliza, nici sociologiza, nici biologiza, ea este în afara tuturor acestor lucruri, ea nu aparține „acestei lumi”, este o floare din altă parte, care piere în mediul acesteia. Am putea spune că *iubirea este metafizică*, pentru că se află într-un alt plan al existenței, nu în acela în care trăiește și se organizează specia umană; altfel spus, ea transcende conștiința speciei umane. Acest lucru este adevărat de cei mai mari artiști și poeți ai tuturor timpurilor<sup>394</sup>. Dacă l-am fi întrebat pe unul dintre marii întemeietori ai concepției despre iubire din Occident, Platon, Aristotel, Sf. Augustin, Toma d’Aquino, sau pe vreun filosof, printre care Spinoza din veacul al XVII-lea și pe Schopenhauer din sec. al XIX-lea, dacă iubirea se poate defini ori dacă reflecția necenzurată despre natura ei ne ajută să iubim

---

<sup>393</sup> A. Frossard, *Întrebări despre Dumnezeu*, București, Humanitas, 1996, p. 141.

<sup>394</sup> N. Berdiaev, *Sensul creației*, cap. *Creație și iubire*, București, Humanitas, pp. 194-211.

mai bine, o astfel de întrebare i-ar fi uimit pe toți. Nu numai că fiecare dintre ei ar fi putut să dea o definiție detaliată a iubirii. Mai mult, iubirea a jucat un rol principal în filosofia lor și, prin urmare, și-a păstrat același rol în etică, metafizică și estetică, domenii considerate astăzi distincte din aproape toate punctele de vedere.<sup>395</sup> Totuși, în opinia noastră, Platon este filosoful care a dat iubirii ce este al iubirii. În *Banchetul*, poate cea mai influentă scriere despre iubire din lumea apuseană, descoperim cele patru imagini puternice ale iubirii, fiecare ușor de recunoscut astăzi.

- Iubirea ne „întregește” ca indivizi. Nu voi fi eu însumi fără „cealaltă jumătate” a mea.

- Iubirea se naște din frumusețe. Frumusețea nu înseamnă doar farmece fizice, ci frumusețe a caracterului, a sufletului, a faptelor virtuozitate și, prin urmare, bunătate (6). Pot admira, aprecia sau invidia ceea ce nu-mi pare frumos, dar nu pot iubi ce nu-mi pare frumos (7).

- Prin iubire putem ajunge dincolo de o relație superficială cu lucrurile, cu oamenii, cu natura, cu obiectele, la ceea ce au ele valoros la modul absolut.

- Iubirea scoate tot ce-i mai bun din noi – și, înainte de orice, virtutea și înțelepciunea. Deși începe cu atracția sexuală, iubirea cea mai înaltă ne îngăduie să scoatem la iveală ce este cel mai nobil în noi – virtutea adevărată<sup>396</sup>.

Este foarte important de subliniat că sunt puncte de vedere formulate de diverși participanți la banchet, fiecare ținând o scurtă cuvântare pe tema dată. Se pot sesiza două aspecte foarte importante, și anume: confundarea iubirii cu dragostea, pe care Platon încearcă să o explice, pentru că a reușit în *Banchetul* să scrie pagini admirabile despre dragoste, fără a pune problema persoanei. După Platon, într-adevăr, dragostea pentru o persoană nu se adresează persoanei

---

<sup>395</sup> Simon May, *Istoria iubirii*, București, Nemira, 2014, p. 10.

<sup>396</sup> Platon, *Banchetul*, op. cit.

însăși, ci, prin intermediul ei, Ideii a cărei reflectare trecătoare este. Potrivit *Banchetului*, progresul, purificarea dragostei constau în depersonalizarea acestui sentiment. Experiența dragostei nu este, pentru Platon, aceea a unei comunicări a conștiințelor între ele, ci aceea a unei comunicări a conștiinței cu ideea<sup>397</sup>. Astfel, pentru a eluda orice confuzie, *iubirea este calea de la dragoste la Idee*. Platon ne sugerează că iubirea redutabilă e perfecționistă, se poate educa.

Aducem în sprijinul argumentației noastre următoarea întrebare din *Banchetul*, formulată de Platon tocmai pentru a clarifica natura spirituală a iubirii: *Care este scopul principal al iubirii?* Iar Platon sugerează, în mod distinct: să dobândești frumusețea și binele, iată țelul capital. Din această perspectivă, orice iubire, chiar și iubirea de sine, se învață. Nietzsche, inspirat de Platon, va scrie mai târziu: „Trebuie să învățăm să iubim. Așa se întâmplă cu muzica: mai întâi, trebuie să învățăm să auzim o temă, o melodie, s-o înțelegem, s-o deosebim...”<sup>398</sup>

### ***XV.3. De la iubirea divină la dragostea omenească***

Toți oamenii au nevoie de iubire; mulți o găsesc, dar puțini o trăiesc. Putem alege să iubim sau nu. Este ca un fel de curs de viață creștină<sup>399</sup>, ce poate fi absolvit cu diplomă de excelență ori cu notă de trecere. În iubirea adevărată există un avânt creator către altă lume, o depășire a necesității. Cei care vor să transforme iubirea în supunere nu știu ce fac. Căci asta înseamnă a transforma libertatea în necesitate, creația în adaptare, înseamnă a transforma muntele în șes. Iubirea este a muntelui, nu a șesului, și nu au ce face cu ea cei care sunt gata să se adapteze vieții de șes. Iubirea nu poate fi reținută la șes, ea moare și se transformă în altceva. Iubirea nu supraviețuiește în viața de șes. În

---

<sup>397</sup> *Ibidem*.

<sup>398</sup> Fr. Nietzsche, *Știința voioasă*, București, Humanitas, 2006, p. 209.

<sup>399</sup> Peter Singer, *Tratat de etică*, Iași, Polirom, p. 121.

iubire nu există nimic static, nimic rânduitor. Iubirea este zbor, distrugând orice rânduială<sup>400</sup>. În viața reală, în iubire, ființa apare plină de elan, dinamică în mișcare. În iubire se dezvăluie taina omului. Astfel, iubirea este „o metodă, un vehicul, o posibilitate de cunoaștere”<sup>401</sup>. Este adevărat că principiul fundamental al creștinismului este iubirea, dar în creștinism iubirea nu înseamnă cunoaștere, ci acțiune. Când tânărul bogat i-a cerut lui Isus Hristos să-i explice legea pe scurt, Iisus i-a spus: „Iubește pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta și din tot cugetul tău, și pe aproapele tău ca pe tine însuși”<sup>402</sup>. Vedem că Iisus, terminând ce începuse Moise, a vrut ca divinitatea să ne trezească nu numai sentimente de teamă și venerație, ci și de iubire și afecțiune. Ceea ce înseamnă a-i face pe oameni preafERICIȚI dinainte, a le da aici, jos, senzația fericirii viitoare. Căci nimic nu-i mai plăcut decât a iubi ceea ce este demn de iubire. Iubirea este acea afecțiune care ne face să ne bucurăm de perfecțiunile a ceea ce iubim, și nimic nu este perfect și mai fermecător decât Dumnezeu<sup>403</sup>. Pentru a-l iubi, este suficient să ne gândim la perfecțiunile lui, și nu-i un lucru greu, întrucât găsim în noi ideile acestora. Perfecțiunile lui Dumnezeu sunt cele ale sufletelor noastre, însă el le posedă fără limite; el este un ocean din care noi n-am primit decât picăturile; există în noi oarecare putere, cunoaștere, bunătate, însă ele întregi sunt în Dumnezeu. Ordinea, proporțiile, armonia ne încântă, pictura și muzica o dovedesc. Dumnezeu este numai ordine, păstrează întotdeauna proporțiile juste, produce armonia universală, întreaga frumusețe este o revărsare a razelor lui.<sup>404</sup> Altfel spus, putem iubi asemenea lui Dumnezeu numai pentru că El ne-a revărsat iubirea lui – sau voința de a iubi – în suflet. Iată o măsură de precauție căreia Ioan Evanghelistul,

---

<sup>400</sup> N. Berdiaev, *op. cit.*, p. 207.

<sup>401</sup> N. Ionescu, *Curs de metafizică*, București, Humanitas, 1995, p. 123.

<sup>402</sup> Iisus, în *Noul Testament*.

<sup>403</sup> G.W. Leibniz, *Prefață la Eseuri de teodicee*, *op. cit.*

<sup>404</sup> *Ibidem*.

la care își are originea ideea că Dumnezeu este iubire, deja îi dădea glas: „Dragostea este de la Dumnezeu și oricine iubește este născut din Dumnezeu și cunoaște pe Dumnezeu”<sup>405</sup>. Și Sf. Pavel spune că „... iubirea lui Dumnezeu s-a vărsat în inimile noastre, prin Duhul Sfânt, Cel dăruit nouă” (Romani, 5/5) și că, într-adevăr, orice mântuire „nu este nici de la cel care voiește, nici de la cel care aleargă, ci de la Dumnezeu care miluiește”<sup>406</sup>.

În istoria creștinismului există o dispută aprinsă despre cum anume trebuie descrisă relația dintre puterea lui Dumnezeu și neputința omului în iubire. După prăbușirea din Rai, mai are omul cel puțin o putere primordială de a iubi, care ar putea deveni iubire sinceră grație intervenției lui Dumnezeu? Sau nu ne-am născut cu puterea de a iubi nici măcar în stare latentă? Pentru Toma d’Aquino, ca pentru majoritatea gânditorilor din tradiția creștină, iubirea autentică ține, în cele din urmă, de Dumnezeu. Virtute supremă dintre cele trei virtuți teologice – credința, nădejdea și dragostea –, aceasta din urmă pătrunde înăuntrul nostru adusă de el. Numai că noi nu suntem simple receptacole ale lucrării lui Dumnezeu; ne naștem înzestrați cu voință, care, prin har, poate crește de-a lungul vieții, dacă dorim cu ardoare să ajungem la desăvârșirea spirituală. Ca și *philia* aristotelică, o asemenea dorință impune cultivarea virtuții, cu răbdare și meticulozitate. Astfel, răspunzându-i harului prin dezvoltare morală, voința omului devine din ce în ce mai asemănătoare cu Sfântul Duh și aspiră „să înfăptuiască lucrarea de a-și croi drum spre Dumnezeu” (24). Pe de altă parte, Sfântul Augustin nu crede că omul se naște cu capacitatea de a iubi cu adevărat. Numai Dumnezeu poate iubi cu adevărat, și când trăim o asemenea iubire, trăim de fapt iubirea lui Dumnezeu. Totuși, spre deosebire de unii dintre urmașii săi, el susține că pofta omului (*appetitus*) tânjește, firească, după originea ființei noastre, adică după

---

<sup>405</sup> *Evangelia după Ioan* (1, 4/7).

<sup>406</sup> *Epistola după Romani* (9/16).

Dumnezeu: „Ne-ai făcut și ne-ai chemat la Tine și sufletul nostru liniște nu are până nu-și găsește odihna în Tine”<sup>407</sup>. Spre deosebire de Dumnezeu, noi nu suntem autosuficienți și, cel mai important, nu suntem autosuficienți în relație cu ființa noastră, așa că trebuie să dorim întotdeauna un bine pe care nu îl avem. A tânji după suficiența noastră înseamnă a iubi, o idee deja întâlnită în *Banchetul* lui Platon, deși, cât suntem în viață, bineînțeles că nu vom ajunge la suficiența perfectă. Prin urmare, continuă Sf. Augustin<sup>408</sup>, în siajul lui Platon, fundamental este dacă iubirea își caută obiectul potrivit – Dumnezeu, originea și stâlpul ființei noastre, singurul obiect al iubirii care ne poate satisface nevoile omenești – ori se mulțumește cu lucruri mai ușoare, mai evidente, aducătoare de plăceri imediate, dar în cele din urmă nesatisfăcătoare, altfel spus, cu tărâmul lumesc.

Asemenea iubirii lui Dumnezeu, marea iubire ne ia în stăpânire, înzestrându-ne cu o putere de a cuceri lumea ce poate triumfa în fața unor date fundamentale cum sunt moartea și timpul. Aidoma harului divin care o dăruiește, iubirea este singura origine a eliberării din limitele vieții de zi cu zi. Iubirea există într-un tărâm superior tărâmului lumii obișnuite. Putem să o întâlnim în lumea noumenală, unde omul, nefiind supus determinismului, este liber. Libertatea emerge, cum spune Kant, din legea morală inerentă rațiunii care este apriorică și devine un postulat al rațiunii practice care este voința bună. Iubirea nu există fără libertate autentică. Iubirea ne izbăvește de suferințele, de pierderile și de absurditatea vieții, așa cum face Iisus la o scară infinit mai mare. Iubirea este originea și măsura tuturor virtuților adevărate – ceea ce face, în viziunea Sf. Augustin, și iubirea pentru Dumnezeu. Asemenea lui, este nemuritoare – este acea urmă de neșters din viața omului.<sup>409</sup> Deși iubire dorim cu toții – cu alte cuvinte,

---

<sup>407</sup> Augustin, *Confesiuni*, București, Humanitas, 2002.

<sup>408</sup> *Ibidem*.

<sup>409</sup> Simon May, *Istoria iubirii*, op. cit., p. 124.

să găsim înrădăcinarea ontologică –, nu toți avem suficient talent și suficientă voință de a o împlini. Talentul este hotărâtor: nu eșuăm în iubire numai sau în principal din cauza unor împrejurări din trecutul nostru – cum ar fi răceala părinților, abuzul sexual, pierderea celor dragi, care au generat o incontrollabilă frică de intimitate. Puțini excelează la capitolul iubire. Să alegi o singură latură a moștenirii creștine – iubirea este un dar divin ce ne poate izbăvi de suferința omenească – și s-o respingi pe cealaltă – umiliința de a crede că la această iubire nu avem dreptul prin naștere și că nu se află sub controlul nostru, care putem doar să ne cultivăm priceperea de a dăru și de a aștepta – înseamnă să fii la un pas de nenorocire. Dar religia iubirii ne învață că iubirea divină poate pătrunde în (unii) muritori de rând, care prin credință autentică se pot identifica cu Dumnezeu. Prezența lui Iisus în lume, Întruparea lui, este în sine un act de dragoste divină, un act cu adevărat definitiv. Viața și moartea lui exprimă iubirea lui Dumnezeu, tainic dar al slavei făcut oamenilor fără ca ei să-l merite, „căci Dumnezeu atât de mult a iubit lumea, încât pe fiul său Cel Unul Născut l-a dat”<sup>410</sup>. Natura duală a lui Hristos, care este și Dumnezeu și om, îi conferă pentru prima dată omului puterea de a încerca să iubească asemenea divinității. Astfel, Hristos nu este numai „scara noastră către Dumnezeu”, ci viața și moartea Lui constituie pilda supremă despre iubire și ea trebuie urmată.

---

<sup>410</sup> *Evangelia după Ioan*, 3-26, cf. 1, Ioan 4/9.

## Capitolul XVI

### DE CE A FOST CONDMNAT IISUS?

#### ***XVI.1. Universalitatea Lui Iisus***

Iisus nu „este al meu”<sup>411</sup>, al tău, al cuiva anume! Este al nostru, al tuturor. Iubirea lui Hristos nu este restrânsă la o anumită categorie privilegiată de oameni. El se identifică astfel cu fiecare copil al omenirii. El a devenit membru al familiei pământești, pentru ca noi să putem deveni membri ai familiei cerești. El este Fiul omului și, în felul acesta, frate cu fiecare copil al lui Adam.<sup>412</sup> Sigur că raportarea noastră la El este diferită, în funcție de ordinea iubirii. Ar fi inadecvat să acceptăm că fiecare are Iisus-ul lui, pentru că astfel s-ar anula misiunea Sa, aceea de Mântuitor al lumii. Indiscutabil, *Iisus a fost un Spirit universal capabil de iubire universală. Aceasta îl definește cel mai bine, în opinia noastră, ca Fiu al Lui Dumnezeu. Iisus simbolizează iubirea, iar iubirea reprezintă primul principiu a tot ceea ce a fost, este și va fi.* Omul obișnuit, oricât de evoluat ar fi, nu este capabil de o asemenea trăire altruistă și dăruire necondiționată, mai ales omul actual. Augustin ne atenționează că nu credința, ci iubirea pune capăt tendinței omului de a uita de Dumnezeu. Iubirea e „legătura desăvârșirii” chiar și pe pământ. Acesta este înțelesul celebrelor versete din Epistola întâi către Corinteni a apostolului Pavel<sup>413</sup>. Prorociile se vor desființa, darul limbilor va înceta, iar cunoașterea așa cum o dețin oamenii în viața aceasta se va sfârși. Numai „iubirea nu

---

<sup>411</sup> G. Liiceanu, *Isus al meu*, București, Humanitas, 2020.

<sup>412</sup> Ellen White, *Viața lui Iisus*, București, Ed. Viață și Sănătate, 2006, p. 592.

<sup>413</sup> *Epistola către Corinteni* (I Cor. 13).

cade niciodată”. Numai și numai iubirea triumfă asupra naturii umane pe pământ și asupra faptului că omul este din „lume și aparține „lumii”. Această iubire nu-și caută obiectul și nu depinde de el, ci chiar îl transformă pe cel ce iubește: „*fiecare este după cum îi este iubirea*”. Tot Augustin spune că „*dacă-l iubești pe Dumnezeu, te afli în Rai, chiar dacă ești încă pe Pământ*”<sup>414</sup>. Porunca iubirii ține de vechea religie iudaică: „Să iubești pe Domnul, Dumnezeuul tău cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu toată puterea ta. (Deut, 6,4) „Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși” (Lev, 19,18.). „Ce altceva cere Domnul de la tine, decât să faci dreptate, să iubești mila și să umbli smerit cu Dumnezeuul tău?” Acolo unde s-a desprins de scopul practic imediat și de lume, iubirea a devenit realitate a Împărăției. În acest caz, ea este nelimitată, absolută. De aici și cerința, cu totul nouă și străină față de Vechiul Testament, a lui Iisus: „Iubiți pe vrăjmașii voștri, faceți bine celor ce vă urăsc, binecuvântați pe cei care vă blestemă și rugați-vă pentru cei ce se poartă rău cu voi” (Luca, 6, 27-28).<sup>415</sup> Această iubire de aproape, propovăduită de Iisus, exclude dorința de a-i stăpâni pe alții: „Și oricare va vrea să fie mai mare între voi să fie slujitorul vostru, și oricare va vrea să fie cel dintâi între voi să fie robul tuturor” (Marcu, 10,43-44). În cele din urmă, această iubire mai cere și o dăruire absolută față de vestirea lui Iisus: „Cine iubește pe tată, ori pe mamă, mai mult decât pe Mine nu este vrednic de Mine (...). Cine nu-și ia crucea lui și nu vine după Mine nu este vrednic de Mine (Matei, 10,37,38). Caracterul absolut al iubirii despre care Iisus vorbește ca semn al Împărăției lui Dumnezeu nu se împlinește prin aceea că omul respectă niște legi, că își face un plan ori că își manifestă o intenție. Iisus respinge legalitatea absolută, dar nu pentru a face ca oamenii să ajungă la ilegalități, ci pentru a găsi acel punct primordial de spiritul

---

<sup>414</sup> Augustin, apud H. Arendt, *Iubirea la Sf. Augustin*, București, Humanitas, 2023.

<sup>415</sup> *Evanghelia după Luca*, apud K. Jaspers, *Oameni de însemnătate crucială – Socrate, Buddha, Confucius, Iisus*, București, Paideia, 1995, p. 141.

căruia, dincolo de orice legalitate, e pătrunsă legea și din care izvorăște ea. Iisus smulge religia din cărți și din gesturi fără viață și o înalță până la inimă, dându-i o nouă lege: legea iubirii, a carității – Dumnezeu este iubire și numai prin iubire ne apropiem de el. „Fiți asemenea Tatălui nostru din Ceruri”, rostea Iisus. Dar, pe lângă iubire, religia lui Iisus mai aduce încă un factor moral puternic: deplina dependență a omului de Dumnezeu. Numai în închinarea desăvârșită în fața Domnului din ceruri, omul își află fericirea, însă această îngenunchere nu este un act de robie, ci un act de încredere în acela ce iubește și așteaptă să fie iubit. Raportul strâns dintre Tatăl din ceruri și fiii de pe pământ ne lămurește și atitudinea mesianică a lui Iisus, care devine Christos, adică Mântuitorul. Ideea capitală a profeției lui Iisus este reîmprospătarea unei străvechi speranțe a neamului lui Israel în apariția unui Mesia, adică a unui trimis și mijlocitor al Domnului ce va mântui poporul său, dar nu prin înălțarea lui politică, așa cum era credința populară, ci prin coborârea pe pământ a Împărăției dumnezeiești.<sup>416</sup> „Iisus nu a propovăduit o etică nouă, ci a luat etosul biblic la fel de în serios, l-a purificat și esențializat la fel de mult după cum avea acesta să se împlinească în fața lui Dumnezeu în Împărăția lui. El a trăit acest etos fără să mai țină seama de consecințele sale în lume, căci lumea oricum se găsește în fața sfârșitului ei.”<sup>417</sup> În *Disertație metafizică*, Leibniz ne oferă cea mai elocventă prezentare a lui Iisus, într-un capitol intitulat *Iisus a dezvăluit oamenilor misterul și legile admirabile ale împărăției cerurilor și cât este de mare fericirea supremă pe care Dumnezeu o pregătește celor care-l iubesc*<sup>418</sup>. Leibniz își încheie opera introducând în considerațiile sale personalitatea biblică a lui Cristos, factor de legătură între monarhul suprem, stăpân absolut al împărăției cerurilor, iubitor al tuturor

---

<sup>416</sup> M. Florian, *Îndrumare în filosofie*, București, Ed. Științifică, 1992, p. 131.

<sup>417</sup> K. Jaspers, *op.cit.*, p. 143.

<sup>418</sup> G.W. Leibniz, *Disertație metafizică*, București, Humanitas, 1996, p. 88.

ființelor pământești, și cei mai buni și drepecți supuși ai săi care-i proslăvesc numele. Fără Iisus, creștinismul n-ar fi luat naștere ca o religie a libertății și a iubirii, care s-a răspândit în toată lumea, de-a lungul epocilor, dăinuind până astăzi. Iisus înfăptuiește credința profetică transmisă de-a lungul veacurilor, care l-a susținut și pe el și reușește până în ziua de astăzi să-i mai susțină pe oameni. În profunzimea ei religioasă, revelația antropologică nu este decât deplina revelație a lui Hristos ca Om Absolut<sup>419</sup>. Prin ivirea lui Hristos în lume se dezvăluie filiația și asemănarea divină a omului, faptul că el este părtaş la natura divină. Adevărata demnitate a omului stă în faptul că el este părtaş la Dumnezeu și la viața divină, la înălțarea sa. Iar ajutorul acordat omului de Mântuitor, de Dumnezeu-Om, nu este un ajutor exterior omului, străin naturii lui, ci un ajutor lăuntric, descoperind propria lui natură asemănătoare celei divine, părtaşă la viața divină, este o înălțare interioară a omului. Hristos nu este în afara noastră, ci în noi, el este Omul Absolut în noi.<sup>420</sup>

### ***XVI.2. De ce îl iubim atât de mult pe Iisus?***

Pentru că a generat o credință universală în Dumnezeu, pentru transcendentalitatea Lui sau pentru învățăturile Lui? Pentru suferința Sa maximă sau pentru jertfa Sa supraumană, pentru că ne-a mântuit de păcate, sau pentru „lecția iubirii fără margini”, care nu a fost înțeleasă nici până astăzi? Ne uităm în jurul nostru, privim consternați la ce se întâmplă în lume și ne întrebăm: dacă Iisus ar trăi astăzi, ne-ar mai acorda oare șansa mântuirii? Știm foarte bine că filosofia propovăduită de Iisus era cea a pacifismului, a smereniei, a iubirii și a bunătății, iar aceasta a dăinuit de-a lungul secolelor. Ideile iudeo-creștine reprezintă fundamentele și inspirația unei părți din gândirea politică, guvernarea și jurisprudența, morala, arhitectura, muzica și literatura occidentale.

---

<sup>419</sup> N. Berdiaev, *Sensul creației*, București, Humanitas, 1992, p. 291.

<sup>420</sup> *Ibidem*, p. 240.

Dar cum ne raportăm la ele astăzi? Nu putem pretinde că îl iubim pe Iisus, răstignindu-l în fiecare zi, prin răutățile noastre, prin încălcarea poruncilor, prin grandomania care ne domină, prin lupta pentru putere, pentru supremație, sfâșiindu-ne unii pe alții, sperând că vom împărăți în această lume. Tot ceea ce se întâmplă în Ucraina, Rusia, Anglia sau America, în întreaga lume, atestă că nu s-a înțeles nimic din învățăturile Lui Iisus și că între oamenii de atunci care l-au condamnat fără să înțeleagă sensul vorbelor sale și cei de astăzi, din punct de vedere moral, nu există nicio deosebire. Chemarea lui Iisus la credință, la iubire autentică este atât de actuală și necesară, încât numai conștientizarea acestei nevoi ne mai poate salva! Iisus cere din partea omului o ființare, și nu făptuirea exterioară, aceasta, dimpotrivă, decurgând tocmai din ființare. Se cere acel lucru dinăuntru al căruia omul să vrea, dar care lucru în sine nu poate fi vrut de-a dreptul. Acolo unde lucrul există, nimic ce vine din partea lumii nu va mai putea tulbura această ființare. „Afară din om nu este nimic care, intrând în el, să-l poată spurca. Dar ce iese din om, aceea-l spurcă.” (Marcu, 7,15) Viața dusă în lume se împlinește în viața iubirii, care e semnul Împărăției lui Dumnezeu. Numai realitatea lăuntrică este realitate propriu-zisă, ea se numește viață, adevăr, lumină. Împărăția lui Dumnezeu este o stare a inimii. Nu e așteptată, e pretutindeni prezentă și nu-i nicăieri. Împărăția lui Dumnezeu nu se vedește prin minuni, nici prin răsplată și făgăduință, nici prin Scriptură... Dovezile existenței Împărăției lui Dumnezeu sunt luminile lăuntrice, delectările, afirmările de sine – toate fiind dovezi ale puterii. „Împărăția lui este înăuntru vostru” este propoziția cristică transcendentală<sup>421</sup> ce vorbește despre *raii aflat înăuntru nostru drept condiție de posibilitate pentru orice experiență a facerii binelui*. Problema care se pune e cum trebuie să

---

<sup>421</sup> G. Liiceanu, *Ce gândește Dumnezeu?*, București, Humanitas, 2023. Filosoful român apreciază aserțiunea respectivă ca fiind cea mai importantă propoziție a Noului Testament, pentru că ascunde tot miezul învățăturii lui Iisus, p. 146.

trăiești pentru a te simți ca în cer, pentru a te simți mereu divin, copil al lui Dumnezeu? Mântuirea este unica realitate. Mântuirea e o credință ce nu se formulează pe sine și nici nu poate fi formulată<sup>422</sup>. Schimbarea în inima omului și transformarea caracterului constituie o minune care descoperă un Mântuitor pururi viu, care lucrează pentru a mântui. În lucrarea de mântuire nu există constrângere. Nu este folosită nicio forță exterioară. Omul are liberul-arbitru. Singura condiție prin care este posibilă libertatea omului este aceea de a deveni una cu Hristos. „Adevărul vă va face slobozi și Hristos este adevărul.” Supunerea față de Dumnezeu înseamnă refacerea omului – readucerea lui la slava și demnitatea de om. Pentru Hristos, lumea nu era locul în care a venit pentru a duce o viață ușoară sau pentru a dobândi mărire personală. El nu căuta să pună mâna pe puterea și slava acestei lumi. Nu aceasta era răsplata pe care o dorea El. Lumea era locul în care fusese trimis de Tatăl Său. El fusese dat pentru viața lumii, pentru a realiza marele plan al Mântuirii. El Își îndeplinea lucrarea pentru o lume căzută. Dar nu trebuia să Se încumete și nici să grăbească primejdia sau criza. Fiecare eveniment din lucrarea Sa avea ceasul lui anumit. El trebuia să aștepte cu răbdare. El știa că avea să întâmpine ura lumii. Știa că lucrarea Sa se va termina cu moartea, dar nu era voia Tatălui Său ca El Să se expună prea devreme.

### ***XVI.3. Condamnarea lui Iisus: un Rău istoric***

Iisus a fost răstignit pentru blasfemie, pentru îndrăzneala de a fi declarat în fața sinedrului că el este Mesia „Cristos, Fiul lui Dumnezeu”, și că „de acum înainte” va fi văzut „șezând de-a dreapta Puterii și venind pe norii cerului”<sup>423</sup>. Indignarea membrilor sinedrului a fost atât de mare, încât a fost scuipat și lovit, Anna l-a palmuit, iar marele preot Caiafa și-a sfâșiat hainele. Dar și înainte de aducerea în

---

<sup>422</sup> K. Jaspers, *op. cit.*, p. 154.

<sup>423</sup> Evanghelia după Matei, 26,63-64, trad. F. Băltăceanu și M. Broșteanu.

fața sinedriului Iisus mai căzuse sub acuzația blasfemiei în aparițiile sale publice. Când ajunge să spună „eu și Tatăl una suntem”, „iarăși au adus pietre iudeii ca să arunce asupra lui”, motivând că o fac „pentru hulă și pentru că tu, om fiind, te pretinzi Dumnezeu”<sup>424</sup>. Straniu e că toți evreii îl așteptau pe Mesia, dar, când unul dintre ei venea și declara că e Cel Așteptat, era rapid condamnat la moarte prin lapidare.<sup>425</sup>

Pentru orice om rațional, de azi și dintotdeauna, condamnarea Lui Iisus a fost poate cea mai mare nedreptate din istorie. Pe de altă parte, aici apare diferența dintre măreția divină și micimea umană, dintre adevăr și eroare, în toată splendoarea ei. Procesul intentat Lui iese din logica existenței, fiind irațional și absurd, fapt ilustrat de vorbele lui Pilat: „Eu nu găsesc acestui om nicio vină!” Și totuși Iisus a fost condamnat la moarte prin răstignire pe cruce, de mulțimea ignorantă, de farisei și saduchei, cuprinși de furie și răutate fără margini. Dar Iisus dăinuie și astăzi, pentru că tot ce s-a petrecut după acest episod absurd, provocat de minți bolnave de răutate și incapabile de înțelegere, atestă menirea Mântuitorului Lumii, exprimată elocvent de către Iisus: *Eu sunt Calea, Adevărul și Viața!* Iisus nu a venit să schimbe lumea sau legea, să producă o revoluție în plan politic. A venit pentru a înlocui legea, pentru a demonstra că numai Dumnezeu întrupat prin Fiul Său se poate jertfi prin iubire, pentru a mântui Lumea de păcate. *Iisus simbolizează iubirea a tot ceea ce a fost, este și va fi.* Modelul său influențează omenirea de mii de ani, pentru că niciun om nu ar putea să fie capabil de sacrificiul pe care l-a făcut Iisus pentru noi! Suferința Lui atinge cote maxime, la care omul, oricât ar fi de puternic, este incapabil să reziste. Personalitatea lui depășește sfera raționalului, este supraratională. Nimeni nu ar fi putut influența și domina timpul, prin învățăturile Lui, dacă ar fi fost nebun sau o legendă! Iisus a venit în această lume cu un mesaj clar din partea

---

<sup>424</sup> Evanghelia după Ioan, 10, 30-33, trad. F. Băltăceanu și M. Broșteanu.

<sup>425</sup> G. Liiceanu, *op. cit.*, p. 138.

divinității, pe care oamenii timpului nu au fost capabili să îl înțeleagă! Cumva, greșeala produsă prin păcatul original de către Adam din cauza ignoranței, se repetă la o altă scară cu Iisus. Condamnarea Lui Iisus reprezintă o dovadă a faptului că răul a existat și există în lume, iar ignoranța și lipsa de moralitate fac din om o fiară. Departe, așadar, ca Hristos să fie înțeles, fie numai într-o parte a ființei sale, plecând de la om și de la condiția sa, omul e cel care trebuie să fie înțeles plecând de la Hristos și nu poate fi înțeles decât în acest fel. Înțelegerea omului plecând de la Hristos, El Însuși înțeles plecând de la Dumnezeu, se bazează, la rândul său, pe intuiția decisivă a unei fenomenologii radicale a vieții, care e și cea a creștinismului – și anume că *Viața are același sens pentru Dumnezeu, pentru Hristos și pentru om*, și aceasta pentru că nu există decât o singură și aceeași esență a Vieții și, încă mai radical, o singură și unică viață.<sup>426</sup> Semnificația religioasă a creștinismului, aceea de a propune oamenilor o mântuire, e prinsă, așadar, într-o fenomenologie pentru că e vorba de a-L face arătat pe Tatăl în lume, și astfel oamenilor – într-o lume ea însăși ca formă de manifestare. Ioan expune conținutul dogmatic al creștinismului în această exigență fenomenologică precisă, de unde semnificația radicală a Evangheliei<sup>427</sup> sale atât pentru filosofie, cât și pentru religie. Venirea lui Hristos în lume pentru a-i mântui pe oameni revelându-le pe Tatăl Său care este și al lor, aceasta este teza creștinismului formulată fenomenologic de Ioan în două pasaje ale Evangheliei sale și în cel puțin în unul din epistolele sale.

Să le reamintim pe scurt:

1. „Și Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi – și am văzut slava Lui.” (Ioan, 1,14)

---

<sup>426</sup> Michel Henry, *Eu sunt Adevărul. Pentru o filosofie a creștinismului*, Sibiu, Deisis, 2000, p. 154.

<sup>427</sup> Evanghelia după Ioan, *Noul Testament*.

2. „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul Cel Unul Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela ni L-a făcut cunoscut.” (Ioan, 1,18)

3. „Ceea ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mâinile noastre au pipăit, despre Cuvântul Vieții – și Viața s-a arătat și am văzut-o și mărturisim și vă vestim Viața de veci, care era la Tatăl și S-a arătat vouă – ce am văzut și am auzit, vă vestim vouă...” (Ioan, 1,1-3)

Revelația lui Dumnezeu, condiție a mântuirii oamenilor, ar fi Hristos întrupat, făcut trup. Astfel, venirea în această lume a lui Hristos ar fi Revelația lui Dumnezeu și mântuirea oamenilor.

Pentru demonstrația faptului că în apariția vizibilă a unui om nu putem detecta în mod real că el este Cuvântul vieții, ar fi putut fi de ajuns profeția Botezătorului. Trimișilor fariseilor care l-au întrebat dacă el este Mesia, Botezătorul le spune: „În mijlocul vostru se află Acela pe care voi nu-l știți” (Ioan, 1,26) Trebuie recunoscut însă că Botezătorul se găsea în aceeași situație ca și ei – „nici eu nu-l știam” (1,31) – până nu i-a spus-o Cel care l-a trimis să boteze. Numai revelarea lui Dumnezeu poate revela Cuvântul care nu e nimic altceva decât autorevelarea lui Dumnezeu.<sup>428</sup> Iată de ce, potrivit unei logici ascunse, dar inflexibile, continuarea textului face apel nu la cuvânt, ci la Dumnezeu al cărui Cuvânt, revelație, este El. Căci Hristos rostește înseși cuvintele lui Dumnezeu, ale celui care se află în Hristos, care, ca autorevelare a lui Dumnezeu Însuși, se află în el: „Cuvintele pe care vi le spun nu le spun de la mine, ci Tatăl, care rămâne în Mine, face lucrările lui. Credeți Mie, că Eu sunt în Tatăl și Tatăl întru Mine (Ioan, 14,10-11). Este elocvent discursul lui Hristos despre El însuși. Astfel, într-unul din textele cel mai radicale în care Hristos își reafirmă condiția Sa împotriva învinuitorilor care Îi reproșează că vindecă în zi

---

<sup>428</sup> Michel Henry, *Eu sunt Adevărul. Pentru o filosofie a creștinismului*, Sibiu, Deisis, 2000, op. cit., p. 134.

de sabbat și, mai mult, numindu-l pe Dumnezeu tatăl său, se face egalul Acestuia. De unde rezultă afirmațiile sale abisale: „Toate câte le are Tatăl sunt ale Mele (Ioan, 16,15); „Eu și Tatăl una suntem” (Ioan, 10,30). De altfel, referința constantă a lui Hristos, în permanență amintită de Ioan, era la „Cel care M-a trimis”. În numele Celui care L-a trimis face Hristos tot ceea ce face, spune tot ceea ce spune, așa cum din Cel care L-a trimis își extrage condiția Sa de trimis al lui Dumnezeu, trimis al Vieții în calitate de Cuvânt al ei. Această referință explică inexplicabilul, lucru care e într-adevăr atât de misterios: cum anume Hristos, care nu a făcut studii, poate ști tot ceea ce știe și, la drept vorbind, știe toate? „Cum știe acesta carte fără să fi învățat?” (Ioan, 7,15) Răspunsul lui Hristos nu poate fi înțeles decât în lumina Arhicondiției sale: „Învățătura Mea nu este a Mea, ci a Celui care m-a trimis” (Ioan, 7,16), propoziție reafirmată cu o insistență extraordinară. „... De la Mine însumi nu fac nimic, ci precum M-a învățat Tatăl, așa vorbesc” (Ioan, 8,28).

Iisus nu propovăduiește cunoaștere, ci credință. Ceea ce vrea el să spună îi rămâne ascuns omului necredincios, însă credinciosului i se dezvăluie – dar nici acestuia în enunțuri univoce, ci în pilde și maxime pline de paradoxuri<sup>429</sup>. Iisus nu a propovăduit o etică nouă, ci a luat etosul biblic la fel de în serios, l-a purificat și esențializat la fel de mult după cum avea acesta să se împlinească în fața lui Dumnezeu, în Împărăția lui. El a trăit acest etos fără să mai țină seama de consecințele sale în lume, căci lumea oricum se găsește în fața sfârșitului ei<sup>430</sup>. Iisus ne cere să credem și ne lasă să înțelegem că credința este indispensabilă pentru ca omul să poată intra în Împărăția lui Dumnezeu. Este condiția mântuirii și, în sine, este însăși mântuirea. Numai credința îl vede pe Iisus. De aceea, „Ferice de acela pentru care

---

<sup>429</sup> K. Jaspers, *Oameni de însemnătate crucială – Socrate, Buddha, Confucius, Iisus*, București, Paideia, 1995, p. 146.

<sup>430</sup> *Ibidem*, p. 143.

Eu nu voi fi un prilej de poticnire”.<sup>431</sup> Când Iisus vindecă bolnavii, credința lor e condiția pentru ca tămăduirea să reușească: „Credința ta te-a tămăduit”. Iisus a lucrat prin sugestie, care pretutindeni în lume și la fel și în ziua de astăzi poate face să dispară, dar poate să și producă anumite fenomene patologice. Dar Iisus face mai mult decât făcătorii de minuni lucrând prin sugestie – el iartă păcatele. Paralizatului pe care îl vindecă, îi spune: „Păcatele îți sunt iertate!” A spus-o pentru că a văzut credința bolnavului. L-a vindecat pentru ca oamenii să vadă ce poate face El, și să aibă astfel dovada atotputerniciei Sale de a ierta păcatele. Se știe că Iisus a intrat în viața publică pe când avea în jur de treizeci de ani. A predicat în sinagogi, i s-a spus rabin, a colindat prin Galileea din loc în loc, având strânși în jurul lui o serie de discipoli, a apărut în fața oamenilor, ca propovăduitor al sfârșitului lumii și al Împărăției lui Dumnezeu. Era perceput ca făcător de minuni care vindeca bolnavi, izgonea demoni, reînvia morți, ca învățător al unei vieți supuse doar voinței Domnului, indiferentă față de lume, conformându-se nelimitat unui etos al iubirii. Cui i se adresează Iisus?! În principiu, oricui îi ieșea în cale. Pentru el, toți oamenii sunt potriviți în acest sens. Important nu e decât dacă se produce iluminarea interioară datorită căreia credinciosul vede și iubește. Numai iubirea și credința nemărginite exprimate de Iisus ar trebui să fie suficiente pentru înțelegerea personalității Sale divine. Măreția lui culminează în capacitatea de a suferi. În fața unei lumi opace, iraționale și absurde, Iisus își expune necondiționarea ce-i este proprie. Realitatea sa constă în cutezanța de a pune în joc totul pentru împlinirea misiunii lui Dumnezeu – spunând adevărul și trăind în adevăr. Nu poți să condamni un om la moarte pentru iubire împărtășită, pentru bunătate și blândețe, virtuți care nu se regăseau la preoții și fariseii vremii, amprentați de ură și mândrie! Era imposibil pentru ei să creadă, să înțeleagă și să accepte că Iisus este „Calea, Adevărul și Viața”! Dar ignoranța și

---

<sup>431</sup> Evanghelia după Matei, 11,6.

răutatea lor ating cote paroxistice atunci când îl condamnă pe Iisus la moarte prin răstignire! Iisus a murit tânăr pe cruce, la treizeci și trei de ani. A murit de o moarte cât se poate de crudă și de umilitoare. El i s-a împotrivit și a luat-o asupra sa ca voință a lui Dumnezeu. Fără această moarte, Iisus n-ar fi devenit Hristosul, Înviatul n-ar fi devenit simbol al credinței. „Fiecare rău spre bine”, conform unui precept leibnizian. Dumnezeu, va pretinde Leibniz, îngăduie uneori răul fiindcă duce la un bine mai mare. Scrie filosoful nostru în *Teodiceea*<sup>432</sup>: „S-a arătat că cei vechi numeau păcatul lui Adam *felix culpa*, adică păcatul fericit, fiindcă a fost reparat cu uriașă prisosință, cu prilejul venirii Fiului Domnului, care a adus Universului un lucru mai nobil decât tot ce s-ar fi ivit în alte privințe în fapte. Teologii din zilele noastre recunosc în lumina evangheliei faptul că Iisus a fost într-adevăr un om care nu știa totul despre toate și că însăși cunoașterea sa despre Dumnezeu ținea de credință. Iisus nu-l vedea pe Dumnezeu, dar el credea. Totuși, afirmă teologii, Iisus avea, în același timp, o conștiință difuză, dar profundă, aceasta fiind legătura sa foarte specială cu Tatăl. Această conștiință ce ține de sentimentul de apartenență a fost probabil prezentă pe tot parcursul vieții sale, dar s-a întărit și clarificat pe măsură ce își analiza, cu ajutorul Scripturii, propria viață și, apoi, propriul drum către moarte (...). Așadar, teologii de azi proclamă că Iisus a avut probabil o experiență omenească cu totul aparte, marcată de sentimentul constant, dar nu neapărat explicit, de unire cu Dumnezeu.”<sup>433</sup>

„După părerea generală, dacă nu unanimă, Iisus Hristos a fost cel mai mare om care a existat vreodată, mare prin puterea gândirii lui, opusă celei din timpul său, ba chiar și gândirii contemporane, dar mai ales mare prin suflet, așa cum o dovedește imensa generozitate cu care îi iartă pe cei care l-au răstignit, deși a fost torturat fără motiv...”<sup>434</sup>

---

<sup>432</sup> G.W. Leibniz, *Teodiceea*, op. cit.

<sup>433</sup> A. Frossard, *Întrebări despre Dumnezeu*, București, Humanitas, 1992, p. 34.

<sup>434</sup> *Ibidem*, p. 33.

Este foarte curios faptul că Iisus a evitat o mărturisire cu privire la cum trebuie înțeleasă persoana lui. Sinedriul îl socotea un rebel împotriva teocrației evreilor și un blasfemator. Romanii îl considerau un agitator politic. Doar la sfârșit, după cum ne relatează Evangheliile, la întrebarea marelui preot dacă el este Hristosul, el a răspuns că da, iar la întrebarea lui Pilat: „Ești Tu Împăratul iudeilor?”, a răspuns: „Tu o spui”. Inscripția de pe cruce dovedește că a fost condamnat ca pretendent la domnie.

Nimic mai fals, fie și numai pentru că smerenia și puritatea sufletului său nu puteau să se armonizeze cu o asemenea aspirație. O lume bolnavă de putere, ca și cea de astăzi, s-a dovedit incapabilă să aprecieze corect prezența Lui Iisus și sensul actelor sale. Nu puteau înțelege personalitatea Lui Iisus, pentru că numai o credință autentică te poate ridica la nivelul Învățăturilor revelate ale Lui Iisus. Omul Iisus ne este arătat cu sufletul lui curat și luptând lăuntric cu realitățile neașteptate. În fața neașteptatului, a dezamăgirii crescânde, în fața teribilului, lui Iisus nu-i rămâne decât rugăciunea: „Facă-se voia Ta”.

Să urmărim exemplul Lui Iisus și să nu abandonăm lupta în fața suferinței și a nedreptăților. În acest fel, libertatea este o luptă care are drept emblemă crucea lui Hristos. Creștinismul este religia Mântuirii și, în consecință, implică existența răului, existența suferințelor. Hristos a venit în lume tocmai pentru că aceasta zăcea în păcat, iar creștinismul ne învață că omul trebuie să-și poarte crucea. Dacă suferința este consecința răului, ea este și calea care trebuie să ne elibereze. Pentru conștiința creștină, suferința nu este neapărat un rău; există o suferință divină, chiar a lui Dumnezeu Însuși, cea a Fiului. Toată creația suspină și plânge, așteaptă eliberarea. Adversarii creștinismului se sprijină pe faptul că venirea lui Hristos Mântuitorul n-a eliberat lumea de suferință și rău<sup>435</sup>. S-au scurs aproape trei mii de ani de la venirea Mântuitorului și lumea continuă în vărsarea a șiroaie

---

<sup>435</sup> N. Berdiaev, *Spirit și libertate*, București, Paideia, 1996, p. 211.

de sânge; omenirea se frânge de durere, răul și suferința au crescut. Dacă nu se realizează în lume dreptatea lui Hristos, greșeala nu este a Lui, ci cu adevărat a alienării umane. Nu este răspunzătoare religia iubirii de faptul că domnește ura în lumea noastră naturală. Creștinismul este religia libertății și, de aceea, nu poate admite extirparea răului și a suferinței prin violență și constrângere. El conferă suferinței un sens, eliberează din rău. Dar eliberarea prin ea însăși implică participarea libertății omenești.

## Capitolul XVII

### DE LA ANXIETATE LA ATARAXIE

*Dacă omul nu ar avea frământări, neliniști metafizice, nu ar putea pretinde că participă la cultură. Numai cine exersează anxietatea metafizică poate atinge starea de ataraxie.(s.n.)*

Titlul acestui capitol, în deplină consonanță cu problematica acestei cărți, ilustrează condiția umană dintotdeauna, care rezidă în lupta dintre ceea ce suntem, simțim, gândim, trăim și ceea ce căutăm, dorim, realizăm și împlinim. Freud spunea că „viața noastră psihică este un câmp de luptă și de cupluri antinomice”<sup>436</sup>. Anxietate și ataraxie sunt concepte antinomice, precum suferința și fericirea, răul și binele, dar care se intercondiționează, căci „răul este o cauză a binelui”<sup>437</sup>, iar „numai cine a cunoscut suferința maximă poate trăi vitalitatea fericirii”<sup>438</sup>.

Analiza noastră pornește de la premisa că anxietatea este un concept filosofic, nu doar o temă de cercetare pentru psihologie, pentru că nu este reductibilă doar la nevroza anxioasă. Astăzi, într-adevăr, anxietatea este explicată pornind de la factorii perturbatori multipli și diverși cu care se confruntă lumea actuală – pandemie, război, expansiune tehnologică etc. –, fiind localizată în registrul cognitiv al psihologiei. În opinia mea, anxietatea metafizică nu poate fi confundată cu depresia, ea nu poate fi tratată cu antidepressive. Anxietatea (confundată cu frica, depresia etc.) nu are o cauză externă, neavând, asemenea nervozității, o bază biologică.

---

<sup>436</sup> S. Freud, *Introducere în psihanaliză*, București, Ed. Didactică și Pedagogică, 1980.

<sup>437</sup> G.W. Leibniz, *Teodiceea*, op. cit., p. 17.

<sup>438</sup> Ah. Schopenhauer, *Arta de a fi fericit*, București, Ed. Cartex, 2018, p. 26.

### ***XVII.1. Filosofia anxietății***

În istoria filosofiei s-a scris despre anxietate, despre angoasă în mod special; îi amintim pe gânditorii existențialiști S. Kierkegaard<sup>439</sup>, M. Heidegger<sup>440</sup>. Astfel, ne propunem o cercetare filosofică a acestui concept deosebit de profund, ce reclamă o abordare complexă, pentru că este de sorginte metafizică, fiind legat de spirit, de structura ființială a omului. Este și motivul pentru care apreciem că soluția la problema anxietății este eminamente spirituală, mai concret, rezidă în „trezirea spiritului”. Un spirit cu adevărat liber, chiar dacă este dominat de neliniști metafizice, nu se poate bloca într-o anxietate distructivă. Așadar, nu orice neliniște provoacă anxietatea de rău. Singurele neliniști care pot conduce către ataraxie sunt cele metafizice, dar care sunt încercate doar de cei care aspiră la cunoașterea superioară sau care își pun problema sensului vieții. Cei mai mulți oameni trăiesc în rutină, fără să se interogheze asupra sensului vieții. Pentru aceștia existența nu are niciun fel de enigme! Prin păcatul original, omul a căzut din starea de grație, stricându-și libertatea. Astfel, omul a fost „condamnat” la o neliniște esențială, la o anxietate metafizică. Nu întâmplător Kierkegaard definea anxietatea ca un „vertij al libertății”.<sup>441</sup> Este realitatea libertății ca posibilitate a posibilității. Pentru aceasta, anxietatea nu este întâlnită la animale, tocmai pentru că acestea, în naturaletă lor, nu sunt determinate spiritual. Omul este o sinteză de suflesc și trupesc. Dar o sinteză este de neconceput fără ca ambele părți să se unească într-un terț. Acest terț este spiritul.<sup>442</sup> Indiscutabil, anxietatea este constitutivă spiritului uman. Cum se raportează spiritul față de sine însuși și față de condiția lui?! Se

---

<sup>439</sup> S. Kierkegaard, *Despre anxietate*, Timișoara, Amacord, 1998, p. 99.

<sup>440</sup> M. Heidegger, *Ființă și timp*, București, Humanitas, 2003.

<sup>441</sup> Kierkegaard, *op. cit.*, pp. 80-81.

<sup>442</sup> *Idem*. Definiția a ce înseamnă să fii om este prezentată de Kierkegaard în *Ori/Ori*, partea a doua fiind apoi dezvoltată mai pe larg la începutul scrierii *Boala de moarte*.

raportează ca anxietate. Aceasta înseamnă că este o stare transmisă omului dintru început, dar care trece dincolo de om și care are legătură cu o anumită tristețe a divinității. În acest sens, Schelling susține că anxietatea desemnează în primul rând suferințele divinității la începerea creației<sup>443</sup>. Așadar, când în *Facere* se spune că Dumnezeu i-a poruncit lui Adam „dar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci” (Facerea, 2,17), se înțelege de la sine că Adam nu a înțeles de fapt cuvântul Lui. Cum să înțeleagă el deosebirea dintre bine și rău, când această împărțire s-a făcut, nu-i așa, abia atunci când s-a înfruptat din „plăcerea vieții”? Dacă presupunem acum că interdicția trezește dorința, atunci iată-ne cu o știință (în loc de neștiință), fiindcă Adam trebuie să fi știut de libertate, de vreme ce dorea să se folosească de ea; interdicția îl face anxios, pentru că deșteaptă în el posibilitatea libertății. Ceea ce a trecut pe lângă nevinovăție ca un nimic al anxietății a pătruns acum în el, tot ca nimic, ca înspăimântătoarea posibilitate de a putea. Numai posibilitatea de a putea există, ca un fel de formă superioară de neștiință, ca o expresie superioară a anxietății. După cuvântul (porunca) care interzice a urmat cuvântul judecății: „vei muri negreșit” (Facerea, 2,17). Dacă zicem că interdicția trezește dorința, vom zice că și cuvântul pedepsei trezește o imagine înfricoșătoare, care ne tulbură. Aici îngrozitorul devine anxietate; fiindcă Adam n-a înțeles cele zise, iată-ne din nou cu ambiguitatea anxietății. Așa este dusă nevinovăția la maximum. Este anxioasă față de lucrul interzis și de pedeapsă. Nu este vinovată și totuși este anxioasă, ca și cum ar fi fost pierdută. Psihologia nu merge mai departe, susține autorul, dar poate ajunge până aici și, mai presus de toate, poate dovedi toate aceste lucruri ori de câte ori observă viața oamenilor<sup>444</sup>. Filosoful danez caută sursa anxietății în păcatul strămoșesc, explicându-l regresiv, în direcția originii sale. Anxietatea pe care păcatul o aduce cu sine există numai

---

<sup>443</sup> Schelling, apud *Ibidem*, p. 97.

<sup>444</sup> S. Kierkegaard, *Despre anxietate*, op. cit., pp. 80-81.

când individul instituie el însuși păcatul, fiind, cu toate acestea, prezentă vag, ca un „mai mult sau mai puțin” în istoria cantitativă a neamului omenesc. Prin urmare, vom întâlni fenomenul când cineva se socotește vinovat până și de anxietatea de sine însuși, lucru de care nu poate fi vorba în ce-l privește pe Adam. Anxietatea înseamnă două lucruri: anxietatea în care individul instituie păcatul prin salt calitativ; și anxietatea care a pătruns și pătrunde împreună cu păcatul și care, în felul acesta, pătrunde în lume cantitativ ori de câte ori un individ comite păcatul. Păcatul a pătruns în anxietate, purtând cu el anxietatea, iar continuitatea păcatului este posibilitatea care produce anxietate. Kierkegaard vorbește despre anxietatea creației, care este obiectivă; pe de altă parte, posibilitatea mântuirii nu este decât un „nimic” pe care individul îl iubește, dar se și teme de el; aceasta este întotdeauna și relația posibilității față de individualitate. Abia în clipa în care mântuirea este cu adevărat instituită, atunci este biruită și această anxietate. Am adus în atenție argumentele filosofului danez tocmai pentru a demonstra că însuși autorul a recunoscut că psihologia nu poate merge foarte departe în cercetarea anxietății, pentru că este un concept metafizic. Din această perspectivă, *anxietatea metafizică este expresia dorului de Dumnezeu, dar dorul singur nu îl poate mântui. De fapt, în aceasta constă drama metafizică a omului care trăiește simultan în două lumi!* De aici și *conștiința nefericită* despre care vorbea Hegel, înțelegând că orice conștiință este nefericită pentru că se dislocă în subiect și obiect simultan. Fiind o problemă legată de structura ființială a omului, *anxietatea metafizică* nu este o boală. O întâlnim la spiritele neliniștite metafizic, iar temeiul acestei aserțiuni l-am prezentat mai sus. Pe de altă parte, aceasta poate fi convertită în ataraxie, prin filosofare, credință, artă, știință, prin cunoaștere și autocunoaștere. În psihanaliză și psihologie, termenul *Angstneurose* (nevroză anxioasă), folosit de Freud din 1890, a devenit un termen clinic consacrat, desemnând o boală nervoasă cauzată de refularea simțurilor care, neputând fi exprimate, exteriorizate, se transformă în

*angst*. Această nevroză se poate fi și consecința conflictului interior dintre un instinct și o interdicție. Boala se manifestă prin palpitații, senzație de sufocare, amețelă. Ca orice boală, *Angstneurose* poate fi tratată atât prin psihanaliză, prin psihoterapie, cât și cu medicamente sedative (valium) sau cu preparate ce au efect asupra serotoninei. Ea rămâne însă o boală complexă, care încă mai sfidează psihologia și psihiatria, având explicații metafizice. Suferința metafizică a omului se obiectivează printr-o melancolie anxioasă, dar conștientizată poate fi ținută sub control, nu prin medicație, ci prin voință. Anxietatea este o „boală a secolului” în care trăim. Peste 50% din tinerii acestei planete suferă de anxietate, sub forme diverse, din motive diferite, pentru că împrejurările noastre de viață sunt particulare. Mai ales după pandemie, fenomenul s-a amplificat, iar situația războiului din Ucraina a generat o anxietate globală, pentru că cei care au declanșat războiul întrețin atmosfera de spaimă și teroare cu amenințări permanente privind un iminent atac nuclear, fapt care ar putea provoca, fără nicio îndoială, al treilea război mondial.

### ***XVII.2. Kierkegaard – filosoful anxietății***

Anxietatea rămâne indiscutabil o problemă a filosofiei, pentru că este o stare de spirit, este legată de spiritul omului, iar filosofia este singura disciplină a spiritului. Identificată timpuriu în conceptele de spaimă sau groază, precum și în termenii moderni de îngrijorare sau angoasă, filosofia existențialistă alocă un spațiu larg cercetării acestei problematice. Nu este întâmplător, pentru că existențialiștii, cu câteva excepții (K. Jaspers), abordează omul la modul singular, în afara socialului. „Infernul sunt ceilalți” este sintagma bine-cunoscută a lui Sartre. Anxietatea, vina și disperarea sunt teme principale atât în arta modernă, cât și în filosofia lui Kierkegaard. Filosofii moderni cei mai însemnați sunt ucenicii săi (...).<sup>445</sup> Pornind de la baza sa dogmatică,

---

<sup>445</sup> Villy Sorensen, *Cuvânt-înainte* la S. Kierkegaard, *Conceptul de anxietate*, op. cit.

Kierkegaard a schițat un portret cât se poate de nimerit al unor vremuri care sunt mai degrabă ale noastre decât ale sale. Cum să explici însă, altfel decât psihologic și sociologic, fenomenele de isterie de masă, indignarea unora față de viața spirituală și față de slăbiciunile insului? Diagnoza lui Kierkegaard este scurtă și clară: toate acestea nu sunt altceva decât anxietate față de spirit, anxietatea să devii tu însuși. Spre deosebire de frică, anxietatea nu are o cauză externă, neavând nici – asemenea nervozității – o bază biologică. La început anxietatea este o presimțire că omul cuprinde mai mult decât ar fi crezut, este anxietatea față de posibilitățile incerte care îl înspăimântă, dar îl și atrag. Anxietatea este atât o condiție psihologică prealabilă, pentru ca omul să devină dezbinat de sine (prin căderea în păcat), cât și o consecință a acestei dezbinări. Ca să se mai liniștească și să se dezvinovățească, omul poate susține că această îngrădire este soartă, fiind anxios să recunoască tocmai faptul că, dacă stăm și judecăm, este vina lui. Prilejul să-și înfrângă anxietatea vine abia când omul recunoaște că nu are nimic de-a face cu mediul său, că nu întâmplarea sau stricta necesitate îl împiedică să devină el însuși, ci propriul său păcat. Omul liber nu dă, ofensat, vina pe alții, ci recunoaște că motivul celor ce i se întâmplă zace în el însuși. Și totuși omul refuză din nou să-și asume păcatul (anxietatea de Rău, IV, 1) sau să recunoască faptul că există o cale să iasă din păcat (anxietatea de Bine, IV, 2), și anume credința (V)<sup>446</sup>. Kierkegaard interpretează totul din interior. Nu este la fel de unilateral ca adversarii săi – hegelieni marxiști – care explică totul din exterior. Că opera lui ascunde mai multă forță etică decât ceilalți este indiscutabil. Mai surprinzător e faptul că nimeni nu a pătruns fenomenul spiritual, psihologic și social de anxietate (*angst*) dintr-o perspectivă inter și transinterdisciplinară – filosofică, psihologică, sociologică –, așa profund cum a făcut-o gânditorul danez.

---

<sup>446</sup> *Ibidem*, p. 25.

Îndrăznim să apreciem că S. Kierkegaard – *filosoful anxietății*<sup>447</sup> – se plasează în orizontul metafizicii cu lucrarea *Despre anxietate*<sup>448</sup>, îmbinând explicația filosofică cu cea teologică. Astfel, după filosoful danez, anxietatea nu are un obiect concret precum frica sau spaima. Este un A de „nimic”.

Are o dimensiune dogmatică, creștină, raportându-se la păcat și la spirit. Anxietatea apare ca urmare a libertății de-a alege între bine și rău etc. Conceptul *Angst* a fost reluat mai târziu de Martin Heidegger<sup>449</sup>, la care omul care suferă de A își dă seama că nu există nimic care să constituie un punct de sprijin absolut al principiilor, ideilor și al vieții sale, acestea întemeindu-se pe „nimic”. Conceptul lui Kierkegaard a exercitat influență la începutul anilor 1900 și asupra teologiei existențiale a lui Gabriel Marcel, Rudolf Bultmann și a filosofiei existențiale a lui K. Jaspers, J.-P. Sartre și A. Camus, ultimii doi contribuind mult la răspândirea gândirii kierkegaardiene în Europa. Cercetările filosofice și științifice întreprinse au evidențiat că *angst* are o valoare atât filosofică, fiziologică, religioasă, cât și psihologică. Forța filosofică a cuvântului „anxietate” este, în limba română, limitată, deși tendința sa de folosire pare a fi în creștere. Termenul „anxietate” este folosit în mod curent în psihologie, ceea ce denotă o abordare unilaterală și negativă a acestui cuvânt, pentru că la nivelul simțului comun se identifică anxietatea cu o stare patologică. Însuși Kierkegaard susține că psihologia are anxietatea ca obiect. Dar atenționează cumva să fie precaută, pentru că istoria vieții individuale merge înainte, într-o mișcare de la stare la stare. Fiecare stare este instituită printr-un salt. Fiecare salt este precedat de o stare, care este

---

<sup>447</sup> Pentru Kierkegaard, anxietatea nu însemna doar un concept, ci analiza unei stări „concrete” de care suferea și suferise încă de la naștere. Notele lui de jurnal din 1837, 1839, 1850 îi descriu această suferință îndelungată, fără „motiv” direct, această sufocare psihică transmisă din moși-strămoși și dobândită din propria vină a insului.

<sup>448</sup> *Idem, op. cit.*

<sup>449</sup> Heidegger, *Ființă și timp, op. cit.*

aproximația psihologică cea mai apropiată. Această stare constituie obiectul psihologiei<sup>450</sup>. Dar anxietatea, așa cum am arătat, este legată de spirit, este definită ca fiind libertatea revelându-se sieși în posibilitate. Perspectiva metafizică a anxietății care transcende abordarea psihologică ne îndreptățește să susținem că anxietatea nu este totalmente indezirabilă. În acest sens, în Capitolul V, intitulat *Anxietatea ca mântuitoare prin credință*, Kierkegaard subliniază că „fiecare om ar trebui să treacă printr-o asemenea aventură, ca să învețe să fie anxios și ca să nu piardă fiindcă n-a încercat niciodată anxietatea, ori fiindcă s-a scufundat în anxietate; astfel, cel care a învățat să fie anxios cum trebuie a învățat cel mai înalt lucru”<sup>451</sup>. A învăța să fii anxios înseamnă să conștientizezi finitudinea existenței, a o asuma și a căuta liniștea interioară (ataraxia), ca resemnarea în fața sorții. Nevoia de liniște, detașare, de ataraxie, nevoia de credință, de Dumnezeu emerg din anxietate! Să ne amintim de *Confesiunile* lui Augustin, de neliniștile sale metafizice și de dorința de a le depăși prin credință și filosofie.

Este important de înțeles și de eludat orice confuzie – anxietatea nu e o boală, precum depresia! Este o stare de spirit specific umană. Doar omul poate fi încercat de anxietate, pentru că este ambivalent. Fiind însă o sinteză, el poate fi anxios; cu cât mai adâncă îi este anxietatea, cu atât mai mare este și omul; nu în sensul în care lumea ia anxietatea de obicei – când este față de ceva exterior, față de cele din afara omului –, ci în sens că anxietatea este produsă de el însuși. Numai în acest sens are noimă și când se zice că Hristos ar fi fost cuprins de anxietate de moarte<sup>452</sup> și că i-ar fi zis lui Iuda<sup>453</sup>: „ce ai să faci, să faci repede”. Iar groaznicele cuvinte care lui Luther îi produceau

---

<sup>450</sup> S. Kierkegaard, *Conceptul de anxietate*, op. cit.

<sup>451</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>452</sup> Matei 26, 37-38, Marcu 14, 33-34.

<sup>453</sup> Evanghelia după Ioan, 13-27.

anxietate<sup>454</sup> până să le predice: „Dumnezeul meu, pentru ce m-ai părăsit?”, nici chiar ele nu exprimă atât de puternic suferința, ca urmare a faptului că ultimele cuvinte descriu starea în care se află Hristos, iar primele descriu raportul față de o stare care nu există. Abordarea kierkegaardiană a anxietății merită analiza cuvenită pentru că insistă pe ideea spiritualizării acestei stări specific umane atunci când susține: „Anxietatea este posibilitatea libertății. Numai o asemenea anxietate e absolut educativă, formativă, prin credință, deoarece devorează toate finitudinile, descoperă tot ce au ele iluzoriu. Și niciun mare inchișitor n-are la îndemână torturi atât de îngrozitoare ca anxietatea, niciun spion nu se pricepe să-și atace suspectul atât de perfid, exact în clipa când acesta este cel mai vulnerabil, sau să facă lațul în care vrea să-l ademenească atât de ademenitor, cum se pricepe anxietatea. Și niciun judecător sagace nu știe să examineze acuzatul ca anxietatea, fără să-l scape deloc, nici tu la distracție, nici tu să faci gălăgie, nici tu la muncă, nici tu ziua, nici tu noaptea. Cel educat și format de anxietate este format de posibilitate, și numai cel format de posibilitate e format potrivit infinitudinii sale”.<sup>455</sup>

### ***XVII.3. Anxietatea – cale înspre ataraxie***

„Dacă crezi în Dumnezeu și el există, câștigi totul! Dacă nu crezi și există, ai pierdut totul. Pariază pe existența Lui Dumnezeu, pentru că, oricum, câștigul este mult mai mare decât pierderea.”<sup>456</sup>

Kierkegaard nu a fost singurul filosof încercat de anxietate. Mi-aș permite să susțin că anxietatea metafizică este caracteristică spiritelor mari, gânditorilor profunzi, ale căror texte sau opere sunt străbătute de marile interogații existențiale. Atât Augustin, cât și Blaise

---

<sup>454</sup> Kierkegaard, *op. cit.*, p. 203.

<sup>455</sup> Ibidem, p. 204.

<sup>456</sup> Bl. Pascal, *Cugetări, op. cit.* Textul ilustrează celebrul pariu al lui Bl. Pascal. Sunt date care atestă că filosoful francez a scris *Pariul* după momentul revelației supreme despre care știm din *Memorialul* său, relatat la începutul cărții sale.

Pascal sunt exemple de filosofi care au trăit anxietatea metafizică. Aș putea spune, fără teama de a greși, că toți filosofii mari s-au confruntat cu această stare de neliniște metafizică (aceasta fiind anxietatea determinată din interior sau subiectivă) și are legătură cu nevoia de căutare și de găsire a lui Dumnezeu: „Nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit”. Detașarea obținută (ataraxia) prin filosofie trece dincolo de anxietate și nu emerge din neant. Spiritele superioare sunt neliniștite metafizic. Dar filosofia are și o funcție soteriologică (mântuitoare).<sup>457</sup> Este vorba despre mântuirea prin intermediul rațiunii. Gânditorii stoici ne învață că omul, prin rațiune, poate să atingă ataraxia. „O clipă trăită în acord cu natura, cu geniul din om, este egală veșniciei.” Epictet, în al său *Manual*<sup>458</sup>, susține că „niciun om nu este liber dacă nu se domină pe el însuși”. Această stăpânire de sine poate fi manifestă prin adaptarea cerințelor interioare la mersul necesar al evenimentelor. Contrar părerii susținute astăzi de majoritatea potrivit căreia a fi liber înseamnă să ai tot ceea ce îți dorești, teza stoică despre libertate susține să nu dorești decât ceea ce poți obține, ceea ce este doar realizabil. Dar acesta este doar privilegiul înțeleptului. Așadar, important este „să conștientizezi că tot ce ți se întâmplă este spre binele tău”<sup>459</sup>. Concepția stoică despre libertate se va regăsi mai târziu, în epoca modernă, la Spinoza<sup>460</sup>, în definiția celebră a libertății ca necesitate înțeleasă. Făcând distincția între ignorant și spiritul superior, în ultima notă din *Etica*, Spinoza are în vedere funcția soteriologică a filosofiei. Este vorba despre mântuirea prin filosofie, adică prin rațiune care poate conduce înspre acel *Amor Intellectualis Dei*, când „îmbătat de

---

<sup>457</sup> G. Pohoăț, *Există mântuire prin filosofie?*, în *Studii de filosofie morală*, București, Pro Universitaria, 2015.

<sup>458</sup> Epictet, *Manualul*, București, Ed. Seneca Lucius Annaeus, 2016.

<sup>459</sup> Marcus Aurelius, *Către sine*, București, Humanitas, 2013.

<sup>460</sup> Spinoza, *Etica*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1986.

*Dumnezeu*”,<sup>461</sup> omul poate atinge o stare de beatitudine, de ataraxie, identificată cu fericirea. Altfel spus, omul eliberat de prejudecăți, de afecte, trecând dincolo de cunoașterea științifică, se află la nivelul *științei intuitive* care coincide cu cel de-al treilea gen de cunoaștere, *cunoașterea filosofică* – forma supremă de *katharsis* (purificare).

---

<sup>461</sup> G. Pohoată, *Filosoful „îmbătat de Dumnezeu”*, *Cogito*, vol. V, 2013, București, Pro Universitaria.

## Capitolul XVIII

### **CUM PUTEM DOBÂNDI MÂNTUIREA ÎN ACEASTĂ LUME?!**

Într-o lume atât de zbuciumată ca aceea în care trăim astăzi, fiind confruntată cu evenimente naturale și sociale, fără precedent, de la pandemie la război, de la cutremure, încălzirea globală care afectează întreaga Planetă la amenințările cu atacurile nucleare, mântuirea devine o himeră. Termenul poate reprezenta, foarte concret, faptul de a scăpa de un pericol, de o nenorocire. În sens general, înseamnă fericirea eternă care ne este hărăzită atunci când scăpăm de starea de păcat și de suferințele legate de existența noastră corporală.

Ce trebuie să facem pentru a ne putea mântui? Nu ne putem mântui colectiv, pentru că fiecare trebuie să caute și să găsească drumul potrivit întru propria mântuire. Putem vorbi despre mântuire prin credință, prin filosofie, prin artă, prin știință etc.

Mântuirea nu este o lucrare exclusivă pentru lumea de dincolo, pentru că și-ar pierde sensul. Ne putem mântui, în fiecare zi, prin iubire, filosofare, prin credință și fapte bune. Apreciez că, pentru mântuire, ca și pentru fericire, trebuie lucrat în fiecare zi, prin credință și rațiune, prin cunoaștere de sine. Fără autoanaliză nu putem ajunge la recunoașterea propriei ignoranțe, la pocăință și iertare!

#### ***XVIII.1. Este mântuirea salvarea în calea răului?***

Problematica răului, a păcatului, implică speranța mântuirii. Ne întrebăm dacă mântuirea poate fi o soluție la starea de rău în care se află lumea de azi? Indiscutabil, mântuirea este o problemă individuală, care nu poate fi rezolvată prin politici publice sau garantată de vreo

autoritate publică. Mântuirea ține de har, iar răul nu poate fi învins decât prin har. Este cunoscut faptul că tema fundamentală a creștinismului este strâns legată de har, pentru că prin har se realizează raporturile dintre Dumnezeu și om și se soluționează tema dramei puse de divinitate. „De aceea, în istoria universală, în destinul lumii și al omului, nu acționează numai libertatea umană, numai necesitatea naturală, ci și harul divin, fără de care destinul n-ar fi înfăptuit și misterul n-ar putea să se săvârșească.”<sup>462</sup> Suntem atât de virusați moral, infestați de rău, dominați de contradicții ireconciliabile, încât putem afirma că ne-am rătăcit pe calea spre mântuire. Mântuirea nu vine din neant, trebuie lucrat în fiecare zi! Noi vorbim despre mântuire odată cu Iisus, Mântuitorul lumii. Aceasta înseamnă că mântuirea implică libertatea și iubirea în libertate, pentru că Iisus simbolizează iubirea. S-a jertfit și ne-a mântuit de păcate numai prin iubire și credință. Iisus este reperul și modelul absolut al mântuirii noastre. Dar, în același timp, mântuirea nu este doar o problemă a teologiei, ci este și un concept filosofic; astfel, dacă în teologie mântuirea este o soluție la problema păcatului, vizând eliberarea de acesta prin credință și pocăință (*metanoia*), în filosofie mântuirea se poate atinge prin cunoaștere de sine, prin dominarea afectelor de egoism, individie, gelozie, viclenie ș.a., utilizând corect rațiunea. În filosofie, mântuirea este cunoașterea individuală a adevărului, dar și fericirea pe care ne-o aduce această cunoaștere.<sup>463</sup> Nu toți oamenii doresc și pot să obțină mântuirea pe cale filosofică, pentru că pe această cale pot întâmpina dificultăți insurmontabile. Din această perspectivă, se poate vorbi despre funcția soteriologică a filosofiei<sup>464</sup>. Marele Spinoza, în ultima notă a celebrei sale lucrări *Etica*, încercând să facă distincția între un ignorant și un spirit superior, încearcă să ne sugereze că mântuirea este

---

<sup>462</sup> N. Berdiaev, *Sensul istoriei*, op. cit., p. 56.

<sup>463</sup> Spinoza, *Etica*, op. cit.

<sup>464</sup> G. Pohoată, *Există mântuire prin filosofie?*, în *Studii de filosofie morală*, București, Prouniversitaria, 2015, p. 263.

și o problemă a filosofiei. Fără îndoială, filosofia poate fi o cale către mântuire, pentru că este o formă supremă de *katharsis* (purificare). Filosofia nu înseamnă doar metafizică, nu te învață doar cum să utilizezi rațiunea, ci înseamnă și etică, filosofie morală, care, indiscutabil, te învață cum să trăiești superior, detașându-te de nimicniciile cotidiene, cum să dobândești detașarea de sensibil, de empiric, de mundan. Mircea Florian, în lucrarea *Misticism și credință*, vorbind despre rosturile filosofiei, ne aduce în atenție un argument adecvat în acest context: „Dezlipirea de realitate (în sensul de detașare!) îi este omului la fel de roditoare ca și alipirea, pentru că prin aceasta omul dobândește o anumită imunitate internă, punându-se la adăpost de loviturile vieții, de eșecuri și decepții”<sup>465</sup>.

Este foarte important ca omul, cât trăiește, să descopere calea către mântuire care i se potrivește, care este menită să-l înalțe în plan spiritual, pentru a face față în situații-limită. Nu este vorba despre ajungerea undeva în vârf, nu aceasta înseamnă progres moral, ci să nu te abați din drum, de pe calea virtuților etice, care, exersate permanent, te conduc spre eliberarea de tot ce este rău și indezirabil.

### ***XVIII.2. Avem nevoie de suferință pentru a ne mântui?!***

Mântuirea nu vine pe un fond de exaltare, de viață dominată de plăceri și valori materiale! Toată istoria mântuirii ne demonstrează acest fapt. Dimpotrivă, mântuirea poate surveni în situații de criză existențială, de suferință profundă. Emil Cioran, în *Ispita de a fi*, are în vedere aceasta când scrie: „Omul nu prin cultură sau spirit luptă împotriva mediocrității, ci prin suferință”<sup>466</sup>. Suferința transfigurează ființa umană, îi poate chiar schimba temperamentul”. Aici, Cioran<sup>467</sup>

---

<sup>465</sup> M. Florian, *Misticism și credință*, București, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, 1946.

<sup>466</sup> E. Cioran, *Ispita de a fi*, București, Humanitas, 2022.

<sup>467</sup> Idem, *Despre neajunsul de a te fi născut*, București, Humanitas, 2011.

ne dezvoltă o viziune pozitivă asupra suferinței, tocmai pentru a recunoaște faptul că propria sa creație s-a născut dintr-o suferință metafizică teribilă, pe care nu a negat-o niciodată. De altfel, toate marile creații ale umanității, de la catedrala gotică la *Oda bucuriei* a lui Beethoven, s-au născut din suferință. Există rău fizic, moral, metafizic, fapt teoretizat de Augustin, dar mai ales de Leibniz în *Teodiceea*.<sup>468</sup> Este foarte adevărat că orice om rațional vrea binele, nici Dumnezeu nu dorește suferința omului, dar o îngăduie. Răul nu este de la Dumnezeu, ci de la imperfecțiunea umană. Răul nu este dezirabil, dar devine necesar, pentru că în situații-limită omul începe să se dumirească în legătură cu sensul existenței sale în lume, pe care trebuie să-l descifreze din toate împrejurările pe care le traversează și care sunt particulare. O liniște de durată nu poate avea nimeni pe pământ. Suferința și durerea par să fie conforme cu alcătuirea noastră – sunt aduse de îmbătrânire, de moarte, de împrejurările indifferente ale sorții, cu sau fără voia altor oameni. Nimeni nu ne poate face răul pe care ni-l facem singuri, cu propria imaginație. Deși bolile și suferințele acestui timp pe care îl trăim sunt multe și dureroase, nu ne dumirim, imaginația maladivă ne poartă pe tărâmurile cumva „interzise”, ceea ce înseamnă că omul actual, prizonierul propriilor răutăți și al grandomaniei, și-a ratat, într-un fel, șansa la mântuire. Suntem prea răi unii cu ceilalți pentru a ne putea mântui. *Homo homini lupus!* Incapacitatea noastră de a ne mântui este tragică. Este cert faptul că suferința constituie drumul către mântuire. În acest context, gândul ni se îndreaptă, firește, la cel care a cunoscut suferința maximă, fapt pentru care nu se poate vorbi despre mântuirea noastră pe Pământ fără credința în Învierea lui Iisus, Mântuitorul lumii.

---

<sup>468</sup> G.W. Leibniz, *Teodiceea sau Eseuri despre bunătatea lui Dumnezeu*, Iași, Polirom, 1999.

### XVIII.3. Cum ne putem mântui?

*„Să nu uitați, frații mei, că oricâtă știință, avere și cinste am avea, oricâtă rugăciune și nevoie am face, nu ne putem mântui dacă nu ne iubim, dacă nu ne iertăm și dacă nu ne ajutăm unii cu alții, că «Dumnezeu este dragoste!» Altfel, este în zadar toată osteneala și nădejdea noastră.”*

*Părintele Ilie Cleopa*

Într-adevăr, gândirea Părintelui Cleopa este de referință și deosebit de actuală, pentru a ne raporta la ea, în problematica mântuirii. Astfel, readucem în analiza noastră un alt moment de confesiune al Părintelui Cleopa: „Am pus eu odată întrebarea aceasta părintelui Paisie, duhovnicul nostru, iar el mi-a spus: *Omul se poate mântui și în lume, și în mănăstire, și la oraș, și la sat, și în pădure, dacă are aceste trei lucruri: credință dreaptă în Dumnezeu, fapte bune și smerenie, adică omul să nu cugete că are ceva al său, ci că tot ce are în viață este de la Dumnezeu. Cine are aceste trei lucruri se mântuiește oriunde ar fi pe fața pământului. Iar dacă una dintre ele îi lipsește, nu se poate mântui nicidecum.* Pe mine, când mă întreabă cineva cum să se mântuiască, eu îi răspund așa: ca să ne putem mântui, cu darul lui Dumnezeu, trebuie să respectăm trei condiții, pe lângă cele amintite mai sus. Să avem către Dumnezeu inimă de fiu, adică să-L iubim și să ascultăm de El, precum ascultă un fiu bun pe tatăl său; să avem către aproapele inimă de mamă, adică să avem milă față de toți oamenii, fără deosebire, și să-i ajutăm atât sufletește, la mântuire, cât și trupește, cu cele de nevoie vieții, după a noastră putere; să avem către noi înșine inimă de judecător, adică permanent să ne judecăm că noi suntem mai păcătoși decât toți oamenii. Cine împlinește aceste trei condiții, acela întotdeauna se roagă cu folos, se spovedește cu lacrimi și se împărtășește cu vrednicie cu Preacuratele Taine. Iar cine nu le respectă niciodată nu se apropie cu vrednicie de cele dumnezeiești”<sup>469</sup>.

---

<sup>469</sup> [ganduridinierusalim.ro](http://ganduridinierusalim.ro)

Două lucruri vor opri lumea din drumul către rău și pierzanie, iar acestea sunt *pocăința* și *mântuirea*. Fără Sfânta Taină a Mărturisirii și a Pocăinței, foarte puțini se vor mântui. Viața noastră întregă este timp binevenit pentru pocăință și mântuire. Dacă ne vom cerceta pe noi înșine, cu grijă și discernământ, vom constata că suntem lipsiți de foarte multe – nu și de păcate –, că suntem iubitori de noi înșine, de slavă deșartă, de a plăcea oamenilor, de mândrie. Ne lipsește pocăința adevărată, de aceea, nici nu putem ierta greșelile „greșităilor noștri”. Dacă am avea credință fierbinte, dragoste curată și pocăință adevărată, niciodată nu am păcătui. Oamenii acestei generații, dacă se vor pocăi, se vor mântui. Dacă nu, vor fi pierduți. Dumnezeu să ne dea pocăință adevărată, ca să ne mântuim din suferințele trecătoare de aici, dar, mai ales, de cele viitoare. Viața se scurge cu repeziciune. Întreaga viață se scurge într-o oră, parcă. Viața veșnică nu se compară cu viața aceasta care, la un moment dat, se termină. *Viața veșnică este eternă*. Acolo nu mai este durere, nu mai sunt nici boli, nici ispite, nici întristări, nici noapte, nici iarnă, nici dogoarea soarelui, nici vreun alt rău. Acolo, în *Împărăția Lui Dumnezeu*, toate sunt pline de bucurie, toate sunt cerești, toate veșnice... Acolo nu mai există niciun rău, ci doar cele bune. Este adevărat că toți doresc să fie salvați din starea de suferință și din cea de muritori, doresc să ajungă la fericirea eternă și să intre în împărăția cerească, dar nu neapărat pe propriile picioare, ci vor să fie purtați într-acolo de cursul naturii, ceea ce este imposibil. Prin urmare, existența trebuie privită, firește, ca o rătăcire pe care o abandonăm mântuindu-ne.<sup>470</sup> Mântuirea este privită ca țel suprem nu numai de creștinism, ci și de brahmanism și budism (sub denumirea engleză de *final emancipation – eliberare definitivă*); ceea ce înseamnă că nu ar trebui să devenim cu totul altceva, în speță, opusul a ceea ce suntem. Însă deoarece suntem ceea ce nu ar trebui să fim, facem în mod necesar

---

<sup>470</sup> Ah. Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, vol. II, cap. Rânduiala mântuirii, op. cit., p.672.

și ceea ce nu ar trebui să facem. Ca atare, avem nevoie de o transformare completă a minții și a felului nostru de a fi, adică de o renaștere, în urma căreia survine mântuirea. Prin iubire, iertare și credință ne putem mântui. Calea către mântuire este proprie fiecărei persoane. Întâlnirea cu Dumnezeu este o experiență personală. Înclin să susțin că ne putem mântui deopotrivă prin filosofie, prin rațiunea pură<sup>471</sup> coroborată cu credința autentică, pentru că nu putem pretinde să ne apropiem de divinitate fără cunoaștere de sine, fără atingerea conștiinței de sine.

---

<sup>471</sup> G. Pohoăț, *Există mântuire prin filosofie*, op. cit., p. 275.

## Capitolul XIX

### TIMPUL NOSTRU ȘI CONDIȚIA UMANĂ

*„Ne vedem de viața noastră zilnică, neînțelegând aproape nimic despre lume”.*<sup>472</sup>

Să fie timpul nostru pe sfârșite? Trăim vremuri apocaliptice, de la pandemie la războaie, cutremure, incendii devastatoare, crime monstruoase, terorism, modificări climatice radicale, amenințări nucleare.

„Omul nu trăiește plenar niciodată, doar speră să trăiască.”<sup>473</sup> A trăi plenar înseamnă a conștientiza prezentul. Și aceasta, pentru că fiecare clipă a vieții noastre înseamnă noutate, înseamnă creație. Durata noastră este ireversibilă. Nu trăim de două ori aceeași durată, susține filosoful de referință, pentru problematica timpului, H. Bergson<sup>474</sup>, în mod analog expresiei heraclitiene: „Nu ne putem scălda de două ori în apele aceluiași râu, căci totul curge (*panta rei*)!”

Nu există durată în sine, în afara oricărei relații, pentru că nu timpul durează, ci ceea ce există în timp. Timpul trece, dar este și permanent prezent. Are o dublă determinare: înseamnă stabilitate, permanență, identitate, dar și devenire, transformare, fluctuații, metamorfoze etc. Nu timpul trece, ci ceea ce există în timp. Timpul fizic este obiectiv, ireversibil, iar cel psihic este reversibil.

Timpul, ca și existența, reprezintă un mare mister. În pofida teoriilor din știință și din filosofie, natura timpului nu a fost pe deplin

---

<sup>472</sup> St. Hawking, *Scurtă istorie a timpului. De la Big Bang la găurile negre*, București, Humanitas, 2001.

<sup>473</sup> Bl. Pascal, *Cugetări*, București, Ed. Antet, 2013.

<sup>474</sup> H. Bergson, *Materie și memorie*, Iași, Polirom, 1996.

elucidată. Dar care este natura timpului, care este originea sa? Este timpul legat de ordinea ființei, a cunoașterii sau a valorizării, a atitudinii practice? De fapt, ce este timpul? De unde provine? Cine conferă sens timpului și cum? Cum se raportează omul actual la timp?

La nivelul simțului comun asistăm la ceea ce se cheamă reificarea timpului, adică reprezentarea acestuia ca pe un lucru, de aici expresiile în limbajul obișnuit „timpul fuge”, „timpul zboară”, „timpul este dușmanul omului” etc. În istoria gândirii umanității, timpul a fost asociat fie cu originea, nașterea, cosmogonia (nașterea universului), fie cu distrugerea, respectiv moartea.

Condiția umană este falimentară, iar falimentul ei este moartea, ceea ce înseamnă că timpul condiției umane este limitat. Timpul nostru în această lume este durată de la naștere până la moarte. Chiar înainte de a măsura timpul pe care îl avem, ne înțelegem pe noi înșine ca temporalitate numărată, finită, măsurată, ca muritori. În anticiparea morții, este vorba mai puțin de a ne întreba cât timp mai avem de trăit, cât de a înțelege timpul nostru ca numărat, ființa noastră încheiată ca posibilitate a fiecărei clipe. Ființă pentru moarte, omul încearcă timpul în modalitatea finitudinii. Cele trei dimensiuni ale timpului – trecut, prezent și viitor – se regăsesc în conștiința umană. Doar omul este capabil de sinteza unică între trecut, prezent și viitor. Cele mai frumoase reflecții despre timp le putem găsi în *Confesiunile* lui Augustin<sup>475</sup>, dar teoriile filosofice abordează timpul ca fiind o categorie fundamentală a existenței. Din Antichitate până la filosofia contemporană, timpul a fost cercetat prin analogie cu spațiul, ceea ce a fost cumva în detrimentul timpului, făcând să dispară natura ireductibilă a acestuia. De referință sunt teoriile științifice despre spațiu și timp ale lui Newton, Leibniz, Einstein, până la St. Hawking<sup>476</sup>, iar în filosofie, filosofii care au cercetat problematica

---

<sup>475</sup> Augustin, *Confesiuni*, op. cit.

<sup>476</sup> St. Hawking, *O scurtă istorie a timpului*, București, Humanitas, 2001.

timpului, elaborând opere consacrate acestuia, sunt: Kant, Heidegger, Bergson; în filosofia românească timpul a constituit subiect de reflecție în operele lui Mircea Vulcănescu, Lucian Blaga, Mircea Eliade.

Este lesne de înțeles că timpul a fost și rămâne o temă de cercetare atât pentru știință, cât și pentru filosofie. Abordarea timpului în relație cu spațiul a condus la metamorfozarea timpului, la spațializarea acestuia. Teoria lui Einstein ilustrează acest aspect, timpul fiind abordat ca a patra dimensiune a spațiului, un factor în metrica universului. Astăzi, se știe, grație cercetărilor din știință, că timpul se comprimă din ce în ce mai mult. Nu este vorba despre percepția timpului care este legată de trăirea omului, ci despre faptul că sunt fenomene ce ne indică schimbări radicale ale vieții pe planeta noastră: schimbările climatice, încălzirea globală, poluarea, securitatea generală ș.a.

### ***XIX.1. Cum se raportează omul actual la timp***

*„Învață să-ți trăiești viața, explicând-o în fiecare clipă!”*

Nicolae Iorga

Omul actual, deși este evoluat cognitiv, se raportează încă la trecut, fiind prizonierul prejudecăților, influențelor aleatorii, fiind conectat preponderent la exterior și mai puțin la interior. Chiar și în perioade speciale, cum sunt cele dinaintea marilor sărbători, cum ar fi cea a Nașterii Mântuitorului sau cea a Învierii Lui Iisus, când asistăm la o regenerare totală a timpului, la o „invazie a timpului sacru în timpul profan”<sup>477</sup>, omul confundă adesea scopul cu mijlocul, trăind în eroare, și nu în adevăr. În general, oamenii trăiesc mecanic, stereotipic, în rutină, iar timpul devine o corvoadă. Omul actual este mereu în criză

---

<sup>477</sup> Mircea Eliade dezvoltă o teorie ciclică a timpului, potrivit căreia timpul nu este omogen și izotrop ca în concepția lui Newton, nu se scurge uniform și în mod egal, este sacru și profan; timpul sacru este marcat de manifestarea divinității, iar cel profan este expresia experiențelor cotidiene.

de timp, ca și cum cineva ar fi de vină, chiar timpul care trece, și nu cel care nu știe să îl valorifice! Omul este grăbit, timpul nu-i ajunge și este motivul scuzelor, nereușitelor, neîmplinirilor. „Culpabilizarea” timpului este, pe de o parte, o scuză pentru incapacitatea omului, pentru lipsa sau insuficienta implicare; pe de altă parte, timpul nu „se supără”, dar „riposta” lui se vede atunci când este lăsat să se scurgă în detrimentul omului. „Timpul nu are răbdare”; este nemilos, dar poate fi „îmblânzit” de omul care-i conferă sens prin conștientizare. „Timpul fără subiect nu ar fi nimic”, scrie Kant în *Estetica transcendentă*<sup>478</sup>; Kant nu neagă dimensiunea obiectivă a timpului, pentru că timpul fizic este ireversibil, dar accentuează dimensiunea subiectivă susținând că „timpul este o lege a sufletului”, o „formă a simțului intern”, iar „spațiul, o formă a simțului extern”. Este interesant de subliniat faptul că abordarea kantiană a timpului, potrivit căreia timpul nu are început, dar are sfârșit, nu coincide cu gândirea creștină, care susține că timpul are un început ce coincide cu momentul creației și nu are sfârșit pentru că sufletul este nemuritor.

Indiscutabil, timpul este legat de om, de trăirea lui, de conștiința umană. Heidegger, în *Sein und Zeit*<sup>479</sup>, influențat de concepția lui Kant, susține că existența este una și este umană, iar timpul este al ființei umane. Numai omul poate conferi sens timpului, prin rațiune și voință, prin conștientizare. Omul poate prețui timpul sau îl poate ignora. Această raportare paradoxală a omului actual la timp este legată de capacitatea omului de adaptare într-o lume aflată într-o dinamică fără precedent. Deși teoretic, așa cum am scris mai sus, doar omul este capabil să confere sens și semnificație timpului, în realitate, astăzi, constatăm că se ignoră dimensiunea obiectivă a timpului, și atunci când nu ne așteptăm, timpul ne „joacă feste” care ne iau prin

---

<sup>478</sup> Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Ed. Științifică, 1969, cap. I, *Estetica transcendentă*, pp. 65-91, în care timpul și spațiul sunt abordate ca principii ale sensibilității, intuiții apriori ale oricărei cunoașteri.

<sup>479</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit, Ființă și Timp*, București, Humanitas, 2002.

surprindere. Tentațiile lumii actuale sunt foarte multe și diverse, omul consumă multă energie intelectuală și foarte mult timp pentru lucruri neesențiale, ca urmare a dependenței de tehnologie, din nevoia de a socializa altfel decât prin comunicarea directă care, astăzi, ridică dificultăți insurmontabile. Cu alte cuvinte, libertatea omului actual, pusă greu la încercare din cauza acestor dependențe influențează atitudinea în raport cu timpul. Omul, pentru a trăi plenar, trebuie să fie „prieten” cu timpul, să se bucure pentru fiecare zi și să o „transforme într-o sărbătoare a spiritului”. Organizarea și raționalizarea timpului, a face ceea ce trebuie sau fiecare lucru la „timpul său, pe locul său”<sup>480</sup>, înseamnă să nu ai regrete pentru timpul care trece, să nu te întristezi pentru că înaintezi în vârstă, să nu amâni nimic din ceea ce poți și vrei să faci. Din păcate, omul este singurul care poate să amâne acțiunea, în rest, „totul curge”. Dacă amânarea este pe un fond de analiză, de raționalitate, atunci aceasta se soldează cu un succes, iar dacă se confundă cu tergiversarea, atunci nu se finalizează sau se soldează cu un eșec. Atunci când ne confruntăm cu o problemă și nu suntem capabili să găsim o soluție, a lăsa pe seama timpului, spunând că timpul le rezolvă pe toate, este o exonerare de răspundere și o delegare a responsabilității asupra timpului. De aici, expresiile la nivelul simțului comun: timpul este de vină (ceea ce înseamnă culpabilizarea lui) sau „timpul nu m-a ajutat”, „timpul a fost împotriva mea” etc. În realitatea de astăzi, tot ce putem și trebuie să facem este să prețuim timpul în care trăim, pentru că timpul pierdut nu mai poate fi recuperat, ca și viața omului. Timpul înseamnă viața noastră, destinul nostru, libertatea pe care ne-o construim prețuind fiecare clipă a vieții noastre în această lume.

---

<sup>480</sup> Mircea Vulcănescu vorbește despre loc (spațiu) și vreme (timp) în *Dimensiunea românească a existenței*, vol. I, București, Ed. Eminescu, 1996.

### **XIX.2. Ce înseamnă timpul, astăzi, pentru noi?**

„... în această goană a timpului ce zboară, lăsăm mai întâi copilăria, apoi tinerețea, apoi vârsta mijlocie dintre tinerețe și bătrânețe, apoi cei mai buni ani ai bătrâneții. La urmă începe să ni se arate limanul obștesc al tuturor oamenilor, [...] spre care trebuie să ne îndreptăm odată, de care nu putem să ne ferim niciodată, și spre care cine-i mânat de primii ani ai vieții n-are de ce se plânge mai mult decât călătorul care a navigat mai repede.”<sup>481</sup>

Există timp biologic, timp istoric, timp social, timp psihic, timp imaginar, timp real, timp cosmic etc. Acestea sunt specii ale timpului. Putem vorbi despre timpul nostru, cel care aparține realității pe care o trăim. Hegel scria că „fiecare filosof este un fiu al timpului său”, iar filosofia este „timpul său prins în gânduri”<sup>482</sup>. Timpul, astăzi, înseamnă luptă pentru putere, pentru supremație, pentru acumulare materială, înseamnă lăcomie, individualism, interese mercantile, luptă pentru supraviețuire, însingurare, suferință, distrugere, moarte. Uităm că suntem efemeri în această lume, că însuși timpul este efemer, că nu ne putem permite să irosim clipele cu ură, dușmănie, rivalități, aversiuni, neînțelegeri, inechități, discriminări, războaie etc. Toți ne aflăm sub asediul timpului. Pentru cei care dețin puterea, care se erijează în stăpânii acestei lumi, indiferent dacă sunt regi, prinți, dictatori, premieri, președinți de stat, cei mai bogați oameni din lume, timpul este același pentru toți, doar ne raportăm diferit la el. Raportarea cu înțelepciune la timp înseamnă să acționezi consonant cu imperativele senecane: **„Cruță-ți timpul!”**, **„Fii zgârcit cu timpul tău!”**, **„Trăiește fiecare clipă ca și cum ar fi ultima!”** Dar într-o lume lipsită de înțelepciune cum este cea în care trăim, timpul nu există sau este confundat cu veșnicia! Iar cei care dețin puterea și comit tot felul de atrocități se consideră veșnici sau că „vor împărăți în această lume”.

<sup>481</sup> Seneca, *Scrisori către Lucilius*, 70, 2, op. cit.

<sup>482</sup> Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, București, Ed. Academiei, 1963.

Or, nimeni nu este veșnic în această lume, nici măcar Putin sau Biden, Trump sau Benjamin Netanyahu ș.a. Durata noastră în lume este un timp finit, iar eternitatea înseamnă durata fără sfârșit. Dacă existența este umană, iar timpul este al ființei umane<sup>483</sup>, eternitatea este atribuibilă doar lui Dumnezeu. Dar există o „scânteie din eternitate” în fiecare din noi, astfel încât cel care, prin cunoaștere și autocunoaștere, prin credință și rațiune, construiește o relație autentică cu Dumnezeu înțelege timpul, îl respectă, îi apreciază valoarea și se bucură de el ca de un dar primit, pe care nu ai voie să-l pierzi, pentru că este de neprețuit! Timpul fără om nu ar fi nimic, dar nici omul fără timp nu ar putea exista, ar fi ca o frunză în bătaia vântului. Omul conferă sens timpului prin conștiință, iar timpul ordonează existența omului. Este „condiția oricărei cunoașteri”<sup>484</sup>. Altfel, omul ar trăi într-un haos total, într-o dezordine maximă imposibil de gestionat. Vorbind despre sensul timpului, St. Hawking argumentează: „Creșterea dezordinii sau entropiei cu timpul reprezintă un exemplu de sens al timpului, ceva care diferențiază trecutul de viitor, dând timpului o direcție. Există cel puțin trei sensuri ale timpului. Primul este sensul termodinamic al timpului, direcția timpului în care entropia sau dezordinea crește. Apoi, există sensul psihologic al timpului. Aceasta este direcția în care noi simțim trecerea timpului, direcția în care ne reamintim trecutul, dar nu și viitorul. În sfârșit, există un sens cosmologic al timpului, direcția în care universul se extinde, nu se contractă”<sup>485</sup>. Întorcându-ne la sensul timpului, rămâne întrebarea: „De ce observăm că sensurile termodinamic și cosmologic sunt îndreptate în aceeași direcție? Sau, cu alte cuvinte, de ce dezordinea crește în aceeași direcție a timpului cu aceea în care se extinde universul? De ce trebuie să fim în faza de expansiune, și nu în faza de contracție? Viața inteligentă nu ar putea

---

<sup>483</sup> Heidegger, *Sein und Zeit, Ființă și timp*, op. cit.

<sup>484</sup> Imm. Kant, op. cit.

<sup>485</sup> St. Hawking, *Scurtă istorie a timpului*, București, Humanitas, 2001, p. 175.

exista în faza de contracție a universului, ci numai în faza de expansiune, care determină creșterea dezordinii. Aceasta explică de ce observăm că sensurile termodinamice și cosmologice ale timpului sunt îndreptate în aceeași direcție”<sup>486</sup>. Am făcut această incursiune în celebra argumentație a fizicianului britanic contemporan, urmaș strălucit al marilor savanți ai epocii moderne Newton și Einstein, pentru a arăta că acest concept de timp nu are sens înainte de începerea universului. Acest lucru a fost arătat prima oară de Sf. Augustin<sup>487</sup>. Când a fost întrebat ce-a făcut Dumnezeu înainte de a crea universul, Augustin nu a replicat. În schimb, a lăsat să se înțeleagă că timpul era o proprietate a universului pe care l-a creat Dumnezeu și că timpul nu a existat înainte de începutul universului. Dar la întrebarea „Ce este timpul?”, Augustin<sup>488</sup> simte că nu poate să dea un răspuns categoric, lăsându-ne să înțelegem originea divină a timpului. După filosoful teolog, cele trei dimensiuni ale timpului se găsesc în sufletul, respectiv în conștiința omului, acolo unde îl putem descoperi și pe Dumnezeu: „Deus interior intimo meo”. Ce „este” timpul, știm la fel de puțin ca Augustin!

Timpul trăit, timpul care este însăși viața noastră, nu ne așază, după Bergson, în opoziție cu o lume obiectivă, ci atestă solidaritatea noastră cu realul. Răspunzându-i parcă lui Augustin, Bergson scria: „Noi nu gândim timpul real, noi îl trăim pentru că viața depășește înțelegerea. Simțirea directă a propriei noastre evoluții și a evoluției oricărui lucru în durata pură e prezentă, desenând în jurul reprezentării intelectuale propriu-zise o franjă nedeterminată ce se va pierde în noapte”<sup>489</sup>. Construirea unei carențe între ceea ce trăim și ceea ce suntem capabili să gândim e o sarcină deschisă, neprecizată, un spațiu comun în care științele și experiențele noastre pot intra în relații ce nu

---

<sup>486</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>487</sup> Augustin, *Confesiuni*, *op. cit.*

<sup>488</sup> *Idem*, cap. X.

<sup>489</sup> H. Bergson, *op. cit.*