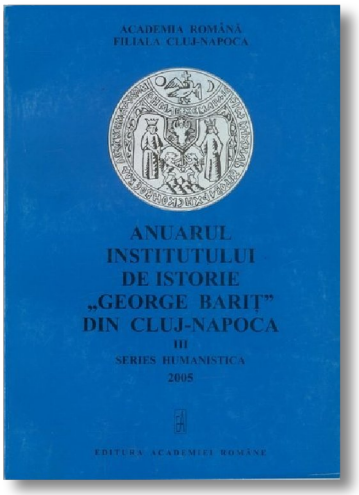

ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca
Series *Humanistica*

humanistica.ro

Tematizări ale gândirii etice actuale

Teodor Vidam

How to cite this article:
Vidam, Teodor (2005) *Tematizări ale gândirii etice actuale*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 3, pp. 269–296. DOI: 10.5281/zenodo.22965605

© 2005: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

TEMATIZĂRI ALE GÂNDIRII ETICE ACTUALE

Teodor Vidam

Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca

1. CONCEPȚIA ETICĂ A LUI ȘTEFAN LUPAȘCU ÎN CONTEXT FILOSOFIC EUROPEAN

În prealabil, se impune o clarificare a termenilor de moralitate, morală şi etică. Moralitatea, la fel ca şi limbajul, este o operă spontană şi colectivă. Ea este o realitate ce nu poate fi nici dedusă, nici demonstrată. Ea caracterizează experiența trăită, substratul său afectiv originar şi original, precum şi relațiile interpersonale de recunoaştere reciprocă. După cum consideră G. Bastide, „Construcția moralității nu poate fi decât o operă comună care implică prezența tuturor pentru fiecare şi a fiecăruia pentru toți”[1].

Morala aparține deopotrivă sferei acțiunii şi culturii. Ea este produs şi proiect: produs datorită intercondiționării dintre moralitate şi imoralitate, proiect întrucât este imposibil sa se sustragă devenirii sociale, schimbărilor care ni se impun sau pe care le alegem. Ea analizează, critică şi orientează. Paradoxul moralei este de a pendula între necesitățile de a orienta acțiunea şi demersul convingerii, adică de a lua parte la acțiune prin adeziune. În dreaptă măsură, acelaşi G. Bastide constată că „spiritualul înțelege empiricul, dar empiricul nu înțelege spiritualul”[2].

În raport cu morala, etica este o cercetare sistematică de ordin secund, dar nu secundar. Obiectul său de cercetare îl reprezintă judecățile de valoare despre conduitele umane, adică un corpus sistematizat despre principii şi norme morale. Etica pleacă de la o ipoteză sau alta în funcție de prudența generată de interes şi calcul. Ea este o investiție pe termen lung, pe când morala nu poate evita riscurile, întrucât ne pune în joc libertatea. Dacă morala face parte din sfera acțiunii şi culturii, etica este o instanță de justificare prin argumente, valori, principii şi norme a stării de moralitate fie într-o manieră pozitivă, fie într-o manieră negativă.

---

[1] G. Bastide, *Traité de l'action morale*, Paris, P.U.F., 1961, p 171.
[2] *Ibidem*, p. 323.

An. Inst. de Ist. „G. Barițˮ din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. III, 2005, p. 269–296

A. Premisele filosofice ale concepției etice profesate de Ştefan Lupaşcu

Ființa subzistă în devenire. Ceea ce nu există în sine şi prin sine, ci doar devine, este şi nu este în acelaşi timp. Nimic nu-şi este suficient sieşi într-un dublu înțeles: pentru că totul este esențialmente relațional şi în perpetuă devenire. Existentul se particularizează după regiunile ființei. Energia este discretă (vezi, descoperirea recentă a aşa-zisei particule a lui Dumnezeu) şi continuă, aceiaşi şi diferită, A şi non-A, adică dispune de o structură contradictorie pe şi la toate nivelele sale constitutive de organizare şi manifestare: fizic, vital şi neuropsihic.

Contrar devenindurilor care apar şi dispar, stările afective, după S. Lupaşcu, nu se raportează la nimic altceva decât la ele însele. Starea afectivă este asemenea unui punct. După cum apare şi după cum este constituit, el nu se raportează la nimic altceva. Afectivitatea îşi impune prezența sub mii de nuanțe, care nu se succed, ci se substituie unele pe altele. Afectivitatea reprezintă „un fel de farmec singular şi tragic al necondiționatului, scandal al veşniciei”[3].

Afectivitatea este signaletică, ea semnalează în efect organul în care apare, ar nu-l reprezintă. „Căci starea afectivă este ontologică în sensul precis al termenului, în afara oricărei semnificații explicativ metafizice”[4]. Ea este un fel de suferință a „gândirii”, o întrepătrundere între nefericire şi unele stări pasagere de satisfacție. Ca sursă a moralității, afectivitatea se manifestă ca sinele fiecărei ființe umane prins în rețeaua relațiilor interpersonale, relații parțial instituționalizate. Ea se manifestă ca suferință „morală”, când echilibrul este perturbat de excese.

B. Macroetica se impune, după S. Lupaşcu, pe două planuri: acela al lumii înconjurătoare şi acela al acțiunii asupra acesteia. Fenomenele şi procesele fizice definesc substratul de permanență al lumii înconjurătoare. Ele se prezintă ca o succesiune de identități: un obiect se deplasează, un nor se schimbă. Fiecare ființă umană este dependentă în primul rând de rețeaua condiționărilor spațio-temporale ale lumii fizice, leagănul primar al constituirii experienței umane. Această identitate dinamică, procesual-existențială a omogenului, se confruntă cu obstacole diverse ale eterogeneității. Cunoaştem şi acționăm asupra realităților fizice prin tehnologiile utilizate. Această dublă funcționare a macroeticii se subordonează celui de al doilea principiu al termodinamicii şi logicii clasice. Însă, odată cu decodificarea gnoseologică a evenimentelor cuantice s-a trecut de la modelul ştiinței clasice la acela al cunoaşterii probabiliste. Etica bazată pe cele două valori logice adevăr/fals, bine/rău se dovedeşte eficace doar atunci când se acționează la nivel macrofizic, pentru alte domenii fiind inadecvată sau chiar primejdioasă.

C. Bioetica se ocupă de lumea vieții. Aceasta e marcată de o alcătuire contradictorie, de diversitatea diferențelor reprezentată de genuri şi specii. ADN este piesa esențială a codului genetic ce prezidează procesele constitutive ale lumii

[3] S. Lupaşcu, *Logica dinamică a contradictoriului*, Bucureşti, Edit. Politică, 1982, p 400.
[4] S. Lupaşcu, *L'homme et ses trois éthiques*, Paris, Edition du Rocher, 1986, p. 45.

viului, filogeneza şi ontogeneza. A.D.N., împreună cu A.R.N., generează proteinele, cărămizile viitorului edificiu vital, diferite atât de la specie la specie, cât şi de la un individ la altul. Bioetica nu trebuie confundată cu macroetica. Aceste două domenii sunt structuri materiale energetic diferite: în unul domină omogenul, în celălalt eterogeneitatea.

Ştiința şi tehnologia actuală apasă greu asupra eterogeneității biologice a indivizilor, prin uniformizarea informației, precum şi a educației. La fel, practicarea unui individualism excesiv (căutarea doar a plăcerilor egoiste) duce la deturnarea ființei umane de la menirea sa, la exagerarea reuşitei proprii în detrimentul celorlalți. Se impune menținerea unui echilibru relativ între omogenizare şi eterogenizare, între viața publică şi privată, între localism şi globalism. Excesele duc la disoluția afectivității, la căderea în plictis, ipocrizie, la consumul drogurilor şi acceptarea paradisurilor artificiale, la căderea în psihoze maniaco-depresive, schizofrenie etc.

D. Etica terțiului inclus

Dacă omul trebuie să fie în posesiunea macroeticii şi bioeticii pentru a da curs menirii sale, adaptându-se circumstanțelor exterioare şi interioare ale vieții sale individuale şi comunitare, cu atât mai important este să cunoască şi să cultive cea de a treia etică, aceea pe care o generează neuropsihimul. Starea T necesită self-controlul: stăpânirea orientărilor maladive şi a poverilor mentale, precum şi a cotei de imprevizibil pe care o implică libertatea, adică menținerea unui curs normal al vieții în şi din perspectiva axiologică a unui orizont valabil.

Starea T circumscrie coexistența conflictuală a dinamismelor contradictorii. Pentru S. Lupaşcu, spre deosebire de S. Freud, inconştientul este sediul actualizărilor, pe când conştientul este sediul potențializărilor. Somatopsihicul uman este sediul inconştient al operațiilor perceptive şi neuromotrice. Biologicul nu se reduce la fizic şi psihismul la biologie. Nu putem accepta o educație bogată şi eliminarea oricărui conflict, securitate şi pace sufletească. Ideologiile politice au început să secătuiască rezervele sufletului, libertatea şi imaginația creatoare a ființei umane.

Starea lirică în calitate de stare afectivă nu e nici finită nici infinită, ci transfinită. Ea e marcată deopotrivă de ireversibilități şi reversibilități. *Orice suflet este singular sau nu este*. Artistul este un explorator al sufletului, un magician al psihismului. El este în lume şi în afara lumii. El face apel la evenimentele memoriei, la trecutul său, la percepțiile sale. El descrie în străfundurile sufletului, dacă nu vrea să se întunece. Etica terțiului inclus comandă celorlalte două etici. Ea este o etică a iubirii.

Trăim într-un univers în care predomină macrofizicul. Omul are posibilitatea unei schimbări în măsura în care trece de la condiția sa somatopsihică la condiția psihosomatică. Starea T este pasageră ce poate supraviețui prin meditație. Nu există o transcendență a energiei, ci doar afectivitatea ontologică. Ea este ontologie pură. Ea

se împlineşte prin structurări şi polarizări contradictorii. *Ea merge fără să ştie de ce*. Nu există o logică a afectivității, idee pe care a încercat să o acrediteze T. Ribot. Afectivitatea se prezintă după dispozițiile momentane ale psihismului său.

Lumea în care trăim şi locul nostru în lume presupun o anumită interpretare. Se impune studiul aspectului global – transdisciplinaritatea –, cu o predominare a domeniului de competență, căci fragmentarea vieții noastre e primejdioasă. „Orice etică – consideră S. Lupaşcu – este în mod obligatoriu în funcție de termenii bine-rău şi, de asemenea, realitate şi irealitate”[5]. Moartea este o realitate tragică, nebună. Irealitatea o reprezintă valorile în genere şi idealurile greu realizabile sau aproape imposibile.

Nu am putea trăi dacă am fi convinşi că lumea care ne înconjoară s-ar prăbuşi în mod brutal. Pornind de la logica contradictoriului, îndeosebi de la principiul terțului inclus, limbajul trebuie să ajungă la o anumită flexibilizare. Dacă distincția dintre bine şi rău este foarte utilă întrucât ne ajută să înțelegem lucrurile şi să acționăm la un anumit nivel de evoluție personală şi socială**,** *ceea ce trebuie avut în vedere este termenul de ştiințificitate*. Binele ar fi luare de conştiință a contradictoriului, trăirea acestuia, oscilația sau fluctuația potențializării şi actualizării fără de care nu se poate trăi, acceptarea aleatorului.

Societatea cu adevărat „umană” ar trebui să facă loc comuniunii între oameni, vieții colective şi nevoii de realizare personală, de realizare a potențelor vieții psihice şi spirituale, adică a propriilor capacități. Cunoaşterea cunoaşterii, conştiența trebuie actualizată, în defavoarea predominării necunoaşterii sau altfel spus a inconştienței. Antidotul culturii este uitarea, adică lipsa de memorie, pierderea în inconştiență. Subconştientul este locul de înrădăcinare a conştiinței. El este sursa primară a egoismului. Odată cu accederea la vârsta raționalității devine posibilă o înțelegere descentrată.

După B. Nicolescu, există o disimetrie între actualizare şi potențializare. Actualizarea înseamnă alegerea unei singure acțiuni, a unei singure valori a acțiunii, pe când potențializarea este sediul a ceea ce nu este realizat efectiv. Suntem victima unor suferințe inutile deoarece nu avem conştiința existenței contradictorii. Suferința este uneori salutară, dar de cele mai multe ori trebuie evitată. Ea se află la baza evoluției noastre.

S. Lupaşcu împărtăşeşte aceeaşi părere ca şi E. Fromm în ce priveşte omul actual, care nu ține seama de „a fi”, ci mai mult de a face. Suntem implicați într-o civilizație „a facerii” şi a afacerilor. Or, în mod just, a trăi contradictoriul înseamnă a reabilita pe „a fi” față de a face, a redescoperi starea de reflecție şi meditație. Omul care lucrează toată ziua şi când ajunge acasă se uită la televizor nu are timp de lectură, aceasta îl oboseşte, acest om nu-şi poate găsi echilibrul. Cu atât mai puțin devine capabil de a duce o viață echilibrată, o viață cumpănită.

[5] *Ibidem*, p. 144 .

„Calea de urmat – relevă S. Lupaşcu – este calea celei de a treia etici”[6]. Evoluția universului şi a omului are o tendință psihică. Tradițiile culturale depun mărturie că totul se schimbă, dar există şi o invariantă, aceea a contradictoriului, logica energiei, logica terțului inclus. Psihismul, sub forma sa cea mai elevată, afectivitatea, poate juca un rol din ce în ce mai important. El reprezintă dimensiunea esențială pentru constituirea unei etici a iubirii.

E. Morala existențialistă

Existentul reprezintă realitatea de fapt a oricărei ființe umane. Termenul de existență, ca de altfel şi termenul de existențialism, se referă la modul de a fi al omului în lume. Existența este singurul semnificant pe care şi-l face propriu esența umană. Ea este originară şi autonomă în afară de gen şi specie. Existentul îşi asumă existența nu ca pe un proiect-vocație, ci ca pe o auto-destinație. Existentul ființează în trecut deoarece existența sa este supusă precarităților, şi anume: facticitatea, contingența, vulnerabilitatea, fragilitatea şi, nu în ultimul rând, caracterul său failibil.

Omul existențialismului este singur, fără sprijin, nesusținut. După Mario Germinario, exponent al moralei creştine, dacă Dumnezeu nu există, nu găsim valori care să legitimeze comportamentul uman[7]. După existențialism, *omul expulzat în lume devine responsabil de tot ceea ce face*. Valorile morale nu-şi mai găsesc un fundament în raționalitatea naturii şi a societății. Dacă valorile nu sunt un rezultat al creației lumii din iubire şi pentru iubire nu înseamnă că morala existențialistă trăieşte fără valori.

Morala existențialistă neagă că se poate hotărî apriori ceea ce trebuie făcut. Omul existențialist, odată cu alegerea de a se face, optează de a fi moral sau imoral. Dacă subiectul ca existență constituie moralitatea şi întemeiază valorile, atunci arbitrariul este permis. De altfel, Simone de Beauvoir nu ne recomandă altceva decât să ne învârtim cu prudență în acest cerc al moralei ambiguității.

F. Morala de sorginte psihanalitică

Acest tip de morală a descoperit după S. Freud că *omul este mai ales ceea ce nu lasă să apară, decât ceea ce lasă să întrezărească*. Subconştientul relevă în noi un fel de „copie” a personalității noastre ignorate de către subiect, dar, care, totuşi, îi motivează actele, sentimentele şi virtualitățile non relevate. Valorile morale sunt rezultatul unui joc între eu şi supra-eu, sunt rezultatul unor „sublimări”. Ele nu au relevanță, nici stabilitate, nici autonomie şi, deci, nu merită nici un consens sau sacrificiu.

Comparativ cu concepția etică a lui S. Lupaşcu, psihanaliza a restituit ştiinței filonul său etic într-o manieră asemănătoare, *dar nu identică*. Conştiința morală nu ar fi, după psihanaliză, numai fructul dispozițiilor şi ontogenezei

[6] *Ibidem*, p. 184.
[7] Vezi: Mario Germinario, *Omul fără vocație*, Cluj-Napoca, Edit. Studia, 1997, p. 43–47.

individuale, ci şi al conținuturilor obținute de generațiile anterioare, adică are o „filogeneză sau ereditate culturală". Morala profesată de psihanaliză se prezintă ca rezultat al unei viziuni pozitiviste asupra omului.

Componenta principală a omului psihanalizei este subconştientul, fondul de pulsiuni, care instituie în prim planul vieții cotidiene căutarea plăcerilor. El are funcție de „*archè*", constituie şi construieşte omul, conştiința sa având un caracter provizoriu. Comportamentul uman este determinat de libido, dar nu în mod fundamental. Omul psihanalizei este incapabil de opțiuni libere şi, deci, responsabile. Omul laic, secularizat, profan refuză fermitatea judecăților pentru a-şi echilibra propria autonomie. Asumarea responsabilității, a sensului datoriei, necesită admiterea atitudinii angajante sub o formă sau alta ceea ce nu caracterizează morala profesată de psihanaliză.

Concepția etică a lui S. Lupaşcu depăşeşte nu numai morala existențialistă sau aceea de inspirație psihanalitică, ci, de asemenea, morala laică. Pentru aceasta, instinctul conservării pare să fie ultimul refugiu al fundamentării valorilor morale. S. Lupaşcu nu ocoleşte întrebările de fond ale existenței umane, care este sensul existenței, semnificația naşterii şi morții, valoarea vieții, nemurirea şi spiritualitatea eului, deschiderea față de transcendent, numai că toate aceste întrebări au ca punct de plecare „ştiințificitatea" ca termen pozitiv de înțelegere a vieții şi a existentului.

G. Etica comunicării

Sesizând deficiențele examinării critice (I. Kant), imposibilitatea unei înțelegeri neutre (W. Dilthey) şi aceea a unei îndoieli radicale, J. Habermas consideră comportamentul uman din perspectiva obiectivărilor acțiunii şi limbajului şi a interpretărilor de tip pragmatic şi hermeneutic. În praxisul comunicativ cotidian se întrepătrund interpretări cognitive, aşteptări morale, expresii şi evaluări. *Argumentarea morală se deosebeşte de celelalte dacă se raportează la constatarea şi explicarea faptelor, la elucidarea motivelor inconştiente şi la clarificarea expresiilor*.

Evident, sentimentele au pentru justificarea morală a modalităților de acțiune cam aceiaşi importanță pe care o au percepțiile în explicarea teoretică a faptelor. Normele morale asigură un tratament identic tuturor celor vizați sau care se află sub incidența lor. Ele necesită o cunoaştere şi o împărtăşire reciprocă esențialmente de ordin comunicativ. O normă morală ce intră pe o asemenea cale se poate numi „justificată".

Referindu-se la poziția lui L. Kohlberg, care consideră că judecata morală în stadiul post-convențional se desprinde de impacturile locale şi coloritul istoric al unei forme de viață particulară, că judecățile morale au un conținut cognitiv, că ele nu exprimă doar atitudini afectiv contingente sau decizii ale actorilor, J. Habermas consideră că prin admiterea principiului universalității se depăşeşte relativismul etic potrivit căruia valabilitatea judecăților morale se măsoară numai după standardul valoric sau raționalitatea acelei culturi din care face parte subiectul care judecă.

Etica comunicării este parte componentă a lumii sociale ca totalitate a interacțiunilor, care sunt legitim valabile într-o grupă socială, întrucât sunt reglementate instituțional. Etica comunicării ne propune o înțelegere descentrată a lumii, o diferențiere a relațiilor, a cerințelor de valabilitate şi a atitudinilor fundamentale. Pornind de la analiza L. Kohlberg a stadiilor de constituire a judecăților morale, J. Habermas subliniază că răspunderea se formează în stadiul post-convențional de interacțiune, atunci când acțiunea morală este reglată, de norme, când cel care acționează se orientează în funcție de cerințele de valabilitate verificate reflexiv.

„The moral point of view nu poate fi găsit într-un principiu «prim» sau într-o întemeiere «ultimă», aşadar în afara cercului însuşi al argumentării”[8]. Identitatea eului se formează în relațiile mai complexe ale acțiunii comunicative. „E o grosolană încercare – remarcă J. Habermas – să consideri judecățile morale ca măsură pentru competență, iar acțiunile morale ca măsură pentru performanță”[9].

H. Concluzii finale

Morala nu este la început decât politețe: supunere la nuanțe, la jocul normat al aparențelor, supunere la lume şi la manierele ei. Ulterior a urmat etapa credințelor, obiceiurilor, moravurilor, pentru ca odată cu I. Kant să încerce o întemeiere pe baza metodei transcendentale. Nici raționalitatea nici intuiția profesată de fenomenologie, ca urmare a procesului secularizării, nu au reuşit să deschidă perspective noi, rezonabile pentru înțelegerea moralității, moralei şi eticii.

În prima jumătate a secolului al XX-lea s-au remarcat morala existențialistă şi aceea de inspirație psihanalitică. De la ultima, concepția etică a lui S. Lupaşcu îşi poate revendica realitatea filonului etic al ştiinței. Ținând seama de premisele filosofice realiste de la care pleacă concepția sa etică, îndeosebi logica contradictoriului, proprie celor trei regiuni ale ființei (fizic, vital, neuropsihic) şi îndeosebi de principiul terțiului inclus, considerăm că în perioada postmodernistă singura etică care se poate compara cu concepția etică a lui S. Lupaşcu este etica comunicării. Punctul lor de plecare este unul comun şi anume realitatea aşa cum este. În cazul lui S. Lupaşcu, organizarea şi manifestarea acesteia în domeniul fizic, biologic şi neuropsihic, pe când în cazul eticii comunicării a lui J. Habermas, obiectivările acțiunii şi limbajului.

Fără etica comunicării nu se poate conştientiza normele, valorile şi virtuțile morale. Morala autentică nu e nici tarabă, nici oglindă. Ea detestă sofismele şi sofistica, moda şi divertismentele ieftine, complicatul, obscurul şi ocolişurile. Apele puțin adânci nu pot înşela decât atunci când sunt tulburi, aşa cum se întâmplă în cazul unor construcții etice proprii postmodernismului.

Nici o ştiință, oricât ar fi de adevărată, nu poate înlocui morala. Concepția etică a lui S. Lupaşcu, pornind de la înțelegerea transdisciplinară, la fel ca şi etica comunicării, pornind de la cerința universalizării, nu se abat de la adevăr, de la

[8] J. Habermas, *Conştiința morală şi acțiunea comunicativă*, Bucureşti, Ed. All, 2000, p. 154.
[9] *Ibidem*, p. 176.

afirmarea ştiinţificităţii. Adevărul se impune tuturor, însă fără să impună ceva. El este acelaşi pentru toţi, pe când dorinţele şi voinţa nu. Dorinţa este flacăra ce consumă tot ceea ce nu este aur pur.

Fără ea sub formă de eros nu ar exista nici o „*philia*" în înţeles de iubire reciprocă, prietenie, nici „*agapé*", adică iubirea dezinteresată. Morala nu poate face abstracţie de constituţia psihosomatică a fiinţei umane în calitate de creuzet al dorinţelor, adică de intercondiţionarea dintre moralitate şi imoralitate. Dar numai o morală autentică sau o concepţie etică pe măsură se poate opune ca viaţa unui om, după S. Lupaşcu, să nu fie „o istorie bizară".

Nu poate fi filosof decât acela care pune adevărul mai presus de orice, decât onoarea şi puterea, decât virtutea şi fericirea. Iubirea adevărului este mai importantă decât religia. Umorul, după S. Lupaşcu, este calea contradictorie care ne dezvăluie ce este frivol în seriozitate şi serios în orice frivolitate. Omul cu simţul umorului râde aşa cum trebuie (nici prea mult nici prea puţin) când trebuie şi de ceea ce trebuie. S. Lupaşcu a fost un filosof a cărui calitate umană de căpătâi a fost bonomia, adică un filosof care conferă valoare iubind.

2. DOUĂ PERSPECTIVE AXIOLOGICE COMPLEMENTARE ASUPRA CULTURII EUROPENE A SECOLULUI XX: LUCIAN BLAGA ŞI ORTEGA Y GASSET

La o reflecţie atentă asupra celor două versiuni filosofice care alcătuiesc momente de referinţă în filosofia europeană a secolului douăzeci, putem constata nu numai unele „afinităţi elective" între cei doi gânditori, ci şi unele premise teoretice apropiate, dacă nu identice, în ce privesc concepţiile lor despre destinul ontologic al fiinţei umane, tratarea conceptelor de cultură şi civilizaţie, a însemnelor calitative ale acestora ca şi teoretizarea unui raţionalism de factură dialectică, deschisă, dincolo de cuprinsul experienţei, leagănul şi matca oricărei activităţi umane.

A. Aspecte calitative în tratarea fiinţei umane la L. Blaga şi Ortega y Gasset

Pe nici o cale (conştientă şi inconştientă) fiinţa umană nu are acces la absolut. La această idee despre măreţia şi tragismul destinului creator al fiinţei umane în cuprinsul existenţei, subscriu deopotrivă cei doi gânditori. Trecutul ca propulsor al vieţii care a fost, înscrie în prezent viitorul care vrea să fie. Receptarea universului elen este o problemă fundamentală a culturilor europene, fapt asupra căruia sunt de acord atât Lucian Blaga cât şi Ortega y Gasset. Viaţa reprezintă ceea ce este şi valorează în univers. Trăim într-o lume înconjurătoare pe care o simţim şi o presimţim completă. Fără puncte cardinale paşii noştri ar fi lipsiţi de orientare. Lumea pe care o găsim este, dar, totodată, nu-şi este sieşi suficientă, nu-şi susţine propria fiinţă. Fiinţa fundamentală este precum piesa lipsă dintr-un mozaic. Ambii filosofi ai culturii europene din secolul douăzeci acceptă sau recunosc absenteismul divinităţii.

Fiinţa fundamentală este absentă sau mai precis rămâne nedezvăluibilă. Gândirea filosofică, cât şi cea poetică, vrea să aducă la suprafaţă ascunsul, învăluitul, ceea ce grecii numeau „alétheia". Versiunile filosofice ale celor doi gânditori parcurg itinerarii diferite, care uneori se intersectează în tratarea unor probleme, pornind de la conceperea înrădăcinării în existenţă a fiinţei umane. În mod legitim, se ridică aici trei întrebări distincte: cum are loc această înrădăcinare, la ce posibilităţi de cunoaştere duce ea şi care este reacţia axiologică a insului uman faţă de sine, viaţă şi lumea înconjurătoare.

După cum consideră L. Blaga, „Ideile nu au numai o naştere, ci au şi o istorie"[10]. Edificiul filosofic blagian are la bază două dimensiuni constructive: una analitico-critică şi alta vizionar-proiectivă. Prin prima dimensiune, adică cea analitico-critică, L. Blaga valorifică şi valorizează gândirea filosofică anterioară, adevărurile cunoaşterii ştiinţifice, definindu-şi propria poziţie.

În acest sens, fiinţa umană reprezintă un nod cosmic în şi faţă de celelalte formaţii de real (cristal, plantă şi animal), întrucât înglobează structuri cu funcţii şi finalităţi diferite. Existenţa în existenţe sau fiinţa întru fiinţe constituie temeiul ontic al fiinţei umane. El recunoaşte printr-o justă cumpănire, după cum consideră în mod pertinent Ion Mihail Popescu[11], supremaţia realului asupra logicului şi primatul raţiunii asupra opusului ei (iraţionalul).

L. Blaga ne propune un raţionalism deschis. Nu postulează nici mitul raţionalităţii lumii, nici cel al iraţionalităţii ei. Prin acest raţionalism, L. Blaga s-a opus intuiţionismului şi pozitivismului radical, empirismului şi raţionalismului clasic, panlogismului şi materialismului mecanicist, care concepeau, într-un fel sau altul, fie că raţiunea nu poate să pătrundă enigmele universului, fie că universul – un tablou imaginat după modele raţionale – nu are nici o enigmă. Acest raţionalism deschis are un caracter existenţialist.

În acest tot al existenţei, omul trebuie considerat ca totalitate concretă, fiinţă bio-psiho-spirituală, nedivizată (corp-suflet-spirit) şi nedislocată (fenomen şi lucru-în sine). Fiinţa umană este o fiinţă privilegiată faţă de celelalte, deoarece, consideră Blaga, fiinţează întru mister şi revelare. Înrădăcinarea în existenţă a fiinţei umane este determinată de un început nedeterminat, dar infinit determinabil, baza cosmogonică a inconştientului. În acelaşi timp, în alcătuirea fiinţei umane funcţionează într-un raport de solidaritate organică sfera conştiinţei şi aceea a inconştientului. Fiinţarea întru mister şi revelare ca şi caracteristică inerentă şi fundamentală a omului nu ar fi posibilă şi explicabilă în nici un fel fără admiterea unei pre-comprehensiuni la nivel inconştient, fapt prin care Blaga se deosebeşte de epigeneza conceptelor admisă de Kant şi se singularizează faţă de psihanaliză.

[10] L. Blaga, *Cultură şi cunoştinţă*, Cluj, Edit. Institutului de Arte Grafice „Ardealul", 1922, p.. 80.

[11] Vezi: *O perspectivă românească asupra teoriei culturii şi valorilor*, Bucureşti, Edit. Eminescu, 1980.

La Kant, îngrădirea cunoaşterii lasă loc credinţei. În cazul filosofiei blagiene, înrădăcinarea fiinţei umane şi îngrădirea determinată de aceasta îşi pune pecetea asupra existenţei într-un orizont concret, cel al experienţei, legat de cunoaşterea înţelegătoare, şi cel al misterului, al necunoscutului, legat de cunoaşterea luciferică. Obiectul cunoaşterii este nelimitat, pe când subiectul cunoaşterii individuale este limitat.

Descifrarea statutului existenţial al fiinţei umane nu este posibilă la L. Blaga fără o considerare chiar sumară a teoriei cunoaşterii. El consideră termenul de „mister" ca fiind central pentru teoria cunoaşterii. Dacă cunoaşterea paradisiacă sau înţelegătoare se mărgineşte să determine prin concepte datele experienţei furnizate pe cale directă sau indirectă de prezenţa obiectului, cunoaşterea luciferică pleacă de la experienţă, dar o depăşeşte, prin spontaneitatea gândului şi încercarea de a străpunge misterul. Atenuarea calitativă a unui mister duce la plus-cunoaştere, permanentizarea rămâne la zero-cunoaştere, pe când înteţirea calitativă a misterelor „minus-cunoaşterea" ne dezvăluie noologismul abisal în care se originează matricea stilistică prin care fiinţa umană îşi depăşeşte continuu creaţia, dar care, tocmai de aceea, nu-şi poate depăşi condiţia de creator. Accentul transcendental şi nucleul de semnificaţie la L. Blaga îl constituie izomorfismul dintre structura contradictorie a omului şi structura contradictorie a lumii în care omul se afirmă ca fiinţă istorică şi permanent creatoare.

Comparativ cu L. Blaga în ce priveşte conceperea statutului existenţial propriu fiinţei umane şi înţelegerea vieţii, Ortega y Gasset pleacă de la contribuţiile notabile a doi predecesori iluştri, I. Kant şi Miguel de Unamuno. Din opera filosofică a lui Kant reţine că experienţa nu reprezintă doar o grămadă de date transmise de simţuri, ci produsul a doi factori. Datul sensibil trebuie cules, ordonat, într-un sistem de cunoştinţe. Această ordine este adusă de către subiect, este a priori. Pentru Miguel de Unamuno, a trăi este un lucru şi a cunoaşte altul, orice vital este anti-raţional şi orice raţional anti-vital „Şi acest punct de plecare personal şi afectiv al oricărei filosofii şi al oricărei religii este sentimentul tragic al vieţii"[12].

Ortega y Gasset; situându-se pe acelaşi aliniament ca Lucian Blaga, al raţionalismului deschis, încearcă să concilieze necesităţile intelectuale, afective şi volitive ce animă fiinţa umană. Raţionalul, spiritualul, ca adjective, nu există fără substantivul viaţă. „Raţiunea este doar o formă şi o funcţie a vieţii"[13]. Atât experienţa sensibilă, cât şi cea estimativă nu avansează independent de ea. Întâlnim la Ortega y Gasset aceeaşi cerinţă ca şi la L. Blaga, de a considera fiinţa umană *ad integrum*, adică ca totalitate concretă.

Viaţa este perspectivă spaţio-temporală strict determinată, *species temporis* în opoziţie cu *species aeternitatis*. Viaţa este mai mult decât viaţă: pornirile irepresibile ale psihismului uman, îndeosebi cele care pornesc din profunzimile abisale ale acestuia, imanentul este o transcendere dincolo de viaţa însăşi. Subiectul

[12] Miguel de Unamuno, *Del sentimento tragico de la vida*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 51.
[13] Ortega y Gasset, *Tema vremii noastre*, Bucureşti, Edit. Humanitas, 1997, p. 112.

nu este nici mediu transparent, „eu pur" identic şi invariabil, nici receptarea de către el a realităţii nu produce aceste deformări. *Structura psihică a fiecărui individ este o formă determinată care permite comprehensiunea anumitor adevăruri şi inaptitudinea faţă de celelalte*.

A exista este primordial, a coexista înseamnă suportarea lucrurilor. Nu este vorba de o dependenţă unilaterală (a lucrurilor de mine, că ele ar fi simţirea mea), ci de o interdependenţă, şi eu depind de lucruri, de lume. Lumea este o fiinţare dinamică în faţa şi contra mea şi eu sunt cel care acţionează asupra ei. Faptul primar care se află în univers este „trăirea mea" şi nu cuvintele consacrate: existenţă, fiinţă coexistenţă. Trăirea este un mod de a nu te mulţumi cu a fi, o luare aminte de sine. Este descoperirea continuă ce o facem şi în ce ne priveşte pe noi şi în ce priveşte lumea din jur. Faptul de a se vedea pe sine însăşi constituie atributul esenţial al vieţii. Întâi este trăirea şi apoi filosofarea. Viaţa este ceea ce facem, fiindcă trăirea este a şti ce facem.

Trăirea ne relevă că viaţa se află pe sine însăşi şi în acelaşi timp descoperă lumea. A trăi înseamnă a te găsi în faţa lumii (Kant), cu lumea (E. Husserl), în lume (Heidegger) preocupat de problemele ei (existenţialismele), în perindarea plină de riscuri a vieţii (post modernismul). Începem prin a fiinţa fără consimţământul nostru în prealabil. „Nu ne-am dat noi viaţă, ci ne-o aflăm, într-adevăr, când ne aflăm cu noi"[14]. A trăi înseamnă a decide în mod constant ceea ce urmează să fim. Devii ceea ce eşti şi ceea ce nu eşti încă.

Viaţa se află mereu în anumite circumstanţe. Când descindem în lume suntem un fascicol original de apetituri, năzuinţe, preferinţe, iluzii. Frumuseţea vieţii, după Ortega y Gasset, rezidă în priceperea de a ieşi înaintea destinului şi a plăsmui din materia lui fatală o figură nobilă. Nicidecum arta de a trăi nu înseamnă a te lăsa în voia colectivismului, a obiceiurilor, a prejudecăţilor şi uzanţelor, a locurilor comune. Ambele puteri – cea imanentă a biologicului şi cea transcendentă a culturii – definesc statutul existenţial al fiinţei umane. Omul se susţine şi ancorează în viaţă prin ceea ce speră. Necunoscutul îl umple de teamă, îl îngrijorează, îl neliniştеşte, îl duce la săvârşirea actului de creaţie. Vocaţia este intra-mundană, ne cheamă către această lume din pricină că suntem proiect, se înţelege, de viaţă, de coexistenţă cu preajma.

Viaţa se desfăşoară la câteva nivele: viaţa cum se obişnuieşte (obiceiuri, cutume); viaţa cum pare să fie (convenţii, formalism, conformism); viaţa cum se cuvine (precepte şi norme morale); viaţa cum trebuie să fie (valori şi idealuri morale). Lupta vieţii constă în cum se trece de la obişnuit la exemplar, de la firesc la excepţional, de la mediocru la strălucit. Eu şi lumea suntem unul pentru altul. Nu contăm fiecare, separat, în şi prin sine. Viaţa este în cea mai primară esenţă a ei, interogaţie sau totuna, nesiguranţă.

B. **Cultură şi stil**

Această sintagmă îi apropie şi îi diferenţiază în acelaşi timp pe cei doi filosofi de marcă ai culturii europene. Limitele sau îngrădirile, după L. Blaga, sunt ale subiectului individual al cunoaşterii, care este insul concret, marcat de forţele firii

[14] Ortega y Gasset, *Ce este filosofia? Ce este cunoaşterea?*, trad. Sorin Mărculescu, Bucureşti, Edit. Humanitas, 1999, p. 194.

sau ale existenței ca tot. Prin mitul „Marelui Anonim", L. Blaga a sugerat că obiectul cunoaşterii este nelimitat. Prin „Cenzura transcendentă", filosoful român arată în mod expres că subiectului nu îi este veşnic îngrădită orice posibilitate de cunoaştere, ci acesta nu poate să cuprindă în chip absolut pozitiv şi nedisimulat tainele cosmosului.

Cultura implică un mod ontologic specific uman, ființarea într-o ambianță mereu dezmărginită, în care orizontul lumii concrete se conjugă cu orizontul necunoscutului. Conceptul de cultură nu se concepe şi nu se explică decât prin ideea de om, iar omul este rodul unor mutații ontologice radicale. După cum considera filosoful român, „Cultura implică, printre altele, aspirația spre revelare a acestui orizont al necunoscutului, revelare pe care omul şi-o face sieşi prin plăsmuiri şi tipare stilistice din cele mai variate"[15].

Spre deosebire de A. Gehlen, care consideră cultura ca „o compensație biologică" a ființei umane, ființă fragilă, vulnerabilă şi slabă față de restul celorlalte viețuitoare, spre deosebire de O. Spengler, care leagă cultura de simbolismul spațial şi consideră că decade în civilizație parcurgând un ciclu inerent propriu plantei sau unui organism viu, L. Blaga consideră cultura ca o dimensiune majoră a demnității umane. Stratul prim al psihismului uman îl reprezintă inconştientul, care, în calitate de bază cosmogenetică, este o realitate relativ sieşi suficientă.

Prin „personanță", elementele inconştiente intră sub conul de lumină a conştiinței, materializându-se sub formă de plăsmuiri ale creației spirituale. Din garnitura categoriilor stilistice abisale, „personanța" are o importanță capitală în explicarea stilului şi în legitimarea valorilor şi culturii. Acest grup categorial (orizonturi, accent axiologic şi de destin, atitudini etc.) care configurează matricea sau câmpul stilistic trebuiesc considerate din două perspective: din perspectiva omenescului ele stimulează creația revelatorie, pe când din perspectivă metafizică împiedică ancorarea într-un mod absolut şi adecvat în mister. Ordinea cosmică rămâne în sau pe făgaşurile ei, dar descinderea în lumea misterelor, tentarea, revelare, confruntarea, captarea şi varierea lor calitativă marchează destinul creator al ființei umane, *destin făurit din limite, deschideri şi paradoxuri***.**

În acest sens, O. Drîmba subliniază: „Cultura e metaforă, e revelare, dar hotărâtă, determinată, de cadrele şi limitele stilului"[16]*. El e factorul care uneşte. Este ceva imponderabil, ceva pe care într-o operă sau la o cultură îl simți, dar nu îl poți totdeauna demonstra. Există o deosebire esențială între constatarea unui stil al culturii şi producerea lui. L. Blaga ocupându-se de fenomenul stil mută accentul de la ideea de stil al artei la ideea de stil al culturii. Esența structurală a unui stil al culturii îşi găseşte expresia cea mai concentrată în care corespondențele dintre categoriile individual, tipic şi absolut în ce priveşte creațiile spirituale ale unei epoci istorice, în felul de a simți, de a gândi şi imagina. Datorită lui L. Blaga, după cum constata O. Drîmba, „Este pentru întâia oară că stilul românesc e privit prin prismă filosofică în cadrul unei filosofii a culturii"*[17].

[15] L. Blaga, *Aspecte antropologice*, în *Trilogia cosmologică*, Opere, vol. 11, Bucureşti, Edit. Minerva, 1988, p. 141–142.

[16] O. Drîmba, *Filosofia lui Blaga*, Bucureşti, Edit. Excelsior–Multi Press, 1994, p. 54.

[17] *Ibidem*, p. 62.

Comparativ cu versiunea filosofică blagiană în ce priveşte sintagma „cultură şi stil", Ortega y Gasset ne dezvăluie valenţe asemănătoare, dar nu identice. „La muerte de la muerto es la vida" (moartea morţii este viaţa). Acesta este resortul profund al constituirii lumii valorilor. Umanizarea infra-umanului reprezintă problematica vieţii. Acesta e inconştientul insubordonabil care ne dezvăluie stratul emoţional ca strat ultim al vieţii sufleteşti. În ordinea existenţei concrete a fiinţei umane, unitatea de măsură este minimul, măruntul, neînsemnatul cu valenţe mai mult sau mai puţin importante. În lumea culturii, unitatea de măsură o reprezintă valorile maximale.

Filosoful spaniol a depăşit opoziţia dintre iraţionalism şi raţionalism, recurgând la acelaşi principiu al identităţii contradictorii utilizat de L. Blaga: „Contraria non contradictoria sed complementa sunt" (Contrariile nu sunt contradictorii, ci complementare) sau, după cum specifică Ortega y Gasset, „No todo es pensamiento, pero sin el no pasamos nada con plenitud" (Nu totul este gândire, dar fără ea nu înregistrăm nimic în mod plenar)[18].

Cultura nu reprezintă viaţa în totalitatea sa, ci doar momentele semnificative ale acesteia. Toată munca culturii este o lămurire, o înţelegere şi interpretare a vieţii: o ordonare şi cizelare a acesteia pe măsură ce se constituie ca lume a valorilor, a expresiilor şi reprezentărilor simbolice. Cosmosul, ordinea, alunecă în haos – consideră Ortega y Gasset – fără ierarhie valorică. Realitatea există numai datorită perspectivei, iar perspectiva axiologică este definitorie pentru condiţia umană. *Menirea omului este de a da sens la ceea ce nu are, de a scoate logosul din inert sau „ilogic", de a valorifica şi valoriza circumstanţele vieţii personale şi comunitare*.

Această explorare a circumstanţialului, a culorii locale, se face în virtutea unor porniri irepresibile: „Fiecare viaţă, individuală sau colectivă, împărtăşeşte anumite principii, care alcătuiesc a prioriul *său psihologic"*[19]*. Arhitectura vieţii noaste are temeliile sale în subsol; aici operează emoţii, credinţe, simboluri etc. Nu se ţine seama în ce priveşte stilul şi varietatea stilistică a culturilor de curba suavă care înglobează zilele, săptămânile şi veacurile, ci de persistenţa şi manifestarea exponenţială a acestor sentimente şi credinţe. „Întotdeauna este mai fecundă o iluzie decât datoria"*[20]*. Acest crez a generat figura originală a lui Don Quijote. Culturile sunt intenţii de soluţii, întrucât problemele vieţii sunt simţite şi gândite altfel de fiecare popor.*

C. **Metafora ca identitate culturală înspre universalism**

O. Spengler consideră că tehnica rămâne o necesitate a civilizaţiei, în timp ce se stinge interesul pentru principiile culturii. Numai că adevărul subzistă şi prin metaforă. *Adevărul unic şi invariabil nu există, adică adevărul absolut*. Însă, consideră deopotrivă L. Blaga şi Ortega y Gasset, *dacă adevărul nu există, relativismul nu se poate lua în serios pe sine însuşi. El este „nisus formativus" al*

[18] Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quizate*, Madrid, Edicion Cátedra S. A., 1990, p. 154.
[19] Idem, *Espéritu de la letra*, Madrid, Ediciones Cátedra S. A., 1985, p. 117.
[20] *Ibidem*, p. 78.

vieţii umane. A gândi înseamnă a gândi adevărul. Adevărul nu există dacă nu-l gândeşte subiectul. Pentru a fi adevărată gândirea trebuie să coincidă cu lucrurile, cu ceea ce ne transcende: dar în acelaşi timp trebuie să aderăm noi înşine la adevărul ei. Fenomenul gândirii poartă în sine această exigenţă şi când relativistul refuză că fiinţa umană poate gândi adevărul, el însuşi este convins că acest refuz a lui este un adevăr.

Tradiţia modernă ne oferă două modalităţi opuse de a înfrunta antinomia dintre viaţă şi cultură. Naţionalismul, pentru a salva cultura, îi refuză vieţii orice semnificaţie, pe când relativismul încearcă operaţia inversă: spulberă valoarea obiectivă a culturii pentru a da întâietate vieţii. Răspunsul relativismului nu e mai puţin limitativ. Cunoaşterea e imposibilă; nu există o realitate transcendentă (trans-subiectivă), pentru că orice subiect real reprezintă o incintă specific modelată.

Pentru A. Einstein, „raţiunea pură" devine un umil instrument care trebuie să-şi confirme de fiecare dată eficacitatea. *Întreaga logică, raţionalitate depinde de posibilitatea conceptelor. Adevărul fizic are un dublu caracter de certitudine: deducţia raţională şi confirmarea prin experiment. Este un adevăr exact, dar incomplet. El nu-şi este suficient sieşi. El are nevoie sau presupune adevăruri ultime, complete, chiar dacă inexacte, incontrolabile şi neverificabile. Adevărul filosofic este suficient, dar inexact. După cum consideră Kant: „Când condiţionalul ne este dat, incondiţionalul ne este pus ca problemă"*.

Fiecare concept filosofic trebuie să fie elaborat în funcţie de tot; o exigenţă a adevărului filosofic este deci exigenţa pantonomică, care se opune caracterului limitativ al adevărului ştiinţific. Adevărul ştiinţific se ştie pe sine, adică în cazul său există unitate de măsură între gândul reflectat şi cel reflectant. În cazul adevărului filosofic această simetrie nu funcţionează. Gândul reflectant nu poate da seamă de cel reflectat. Această neputinţă gnoseologică, care instituie un hiat între adevărul ştiinţific şi cel filosofic, e suplinită de metaforă. Este meritul lui L. Blaga şi Ortega y Gasset de a fi sesizat acest rol al metaforei înaintea filosofului Paul Ricoeur.

Dacă adevărul ştiinţific şi cel filosofic sunt rezultatul cunoaşterii raţionale, a puterii de analiză şi sinteză a minţii umane, a puterii comprehensive a acesteia, metafora este rezultatul cunoaşterii spontane, a intuiţiei care se interpune fie între sensibil şi raţional, fie între raţional şi imaginar, într-un cuvânt, ea concentrează puterea noastră de pătrundere, aprehensiunea, străpungerea misterului în cazul lui L. Blaga şi descoperirea prin dezvăluire după Ortega y Gasset, aflarea, găsirea, iluminarea „adevărului nud", ceea ce este o redundanţă.

Sursa fecundă a metaforelor o constituie frământările sufleteşti, preocupările intelectuale, ezitările, depăşirea limitelor, confruntarea deschisă cu imposibilităţi umane. Metafora se manifestă nu prin comparaţia sau analogia între imagini, ci prin substituiri aproximative, probabile ce favorizează cunoaşterea indirectă a ascunsului, a disimulatului. Câmpul stilistic ca un mănunchi de „linii de forţă", încărcate cu „tensiuni", ca un spaţiu simbolic-imaginar, în care spiritul conştient activează, dă posibilităţi de întruchipare a metaforei, sub înrâurirea modelatoare şi călăuzitoare a unor factori inconştienţi.

Pe temeiul principiului vaselor comunicante, metafora ne dezvăluie în versiunea filosofică blagiană legătura subterană dintre cunoaştere şi valoare, ajungând să reprezinte un determinant semnificativ al culturii. Ea face posibilă dezvăluirea cotorului tăinuit al florei spiritual umane. Ea presupune confluența a două izvoare: *conştiința receptivă* (sensibilitatea şi raţiunea) şi *spontaneitatea creatoare* (categoriile inconştientului).

Apriorismul cognitiv se caracterizează prin constanță şi universalitate, în timp ce apriorismul stilistic tinde spre variație şi individualizare. Stilul este forma culturii, în timp ce metafora este substanța culturii. L. Blaga distinge între două specii de metafore: plasticizante şi revelatorii. Metafora plasticizantă reprezintă expresia incompletă a unui fapt prin expresia altui fapt, dar nu îmbogățește cu nimic conținutul ca atare al faptului la care se referă. Ea înlocuieşte dezacordul dintre real şi conceptul realului. Metafora revelatorie dezvăluie aspecte ascunse ale lucrurilor. Ea explicitează mai întâi înțelesurile lucrurilor la care se referă şi, ulterior, adaugă faptul nou că, prin revelare, lucrurile dobândesc un spor de semnificații.

„Esteticul artistic reconstruieşte esteticul natural, în planul sensibilității şi al intuiției, prin metafore revelatorii şi sub înrâurirea unor matrici sau câmpuri stilistice”[21]. Metafora revelatorie se realizează în artă pe un plan al intuiției, concret, prin mijloace care țin de sensibilitate. Recunoscând valorile ca expresii ale unor raporturi dintre om şi lumea obiectivă, L. Blaga se opune atât obiectivismului, cât şi subiectivismului valorilor. Omul creează valorile şi se creează prin valori. Reacția spirituală în fața lumii şi a vieții constituie „sâmburele” creațiilor spirituale, care poartă pecetea stilistică a unei părți de neînlocuit, aceea a înrădăcinării existențiale. După cunoaştere, creația este cea de a doua cale de prindere a misterului.

Creația reprezentativă care ne poate legitima în spațiul culturii europene este creația revelatoare a zăcămintelor şi tezaurelor de simțăminte generate în spațiul mioritic. În acest sens, L. Blaga sublinia în mod tranşant „Omul nu mi se pare cu orice preț menit echilibrului, dar el e menit creației cu orice risc”[22]. Orice cultură este realizată după o matrice stilistică proprie şi cu numeroase influențe din culturile cu care interferează. Cultura românească asimilează şi modelează, după categoriile-i proprii, motive şi influențe culturale străine, universale şi chiar biblice. L. Blaga considera că idealul spiritual al poporului român este realizarea unei culturi originale.

Ortega y Gasset este conştient de valoarea şi rolul gnoseologic al metaforei. Ea este un procedeu intelectual prin intermediul căreia urmărim să înțelegem ceea ce se află mai departe de puterea noastră de detecție conceptuală. Numai în context, adică, numai în funcție de limite, în interiorul sistemului de realități, este posibilă

[21] Ion Mihail Popescu, *O perspectivă românească asupra teoriei culturii şi valorilor*, Bucureşti, Edit. Eminescu, 1980, p. 294.

[22] L. Blaga, *Geneza metaforei şi sensul culturii*, în: Idem, *Opere*, vol. 9 (*Trilogia culturii*), Bucureşti, Edit. Minerva, 1985, p. 453 .

adevărata înțelegere sau captare – percepție – a lucrurilor. Trecerea de la percepere la pricepere are loc dacă intervine şi metafora. Claritatea nu este viață, ci plenitudinea vieții. Ea şi conceptul aduc lumină asupra lucrurilor. Nici mai mult, nici mai puțin.

Caracterul luciferic, altfel-zis purtător de lumină, al metaforei se realizează în opera de artă. Metafora pune în operă adevărul ființei şi/sau luminează autenticitatea ființărilor. Ortega y Gasset consideră că acesta este rostul operei de artă, de a face aluzii simbolice la descifrarea sensului universal al vieții. „Cervantes semnifică nimic mai mult decât unul din acele momente în care realitatea spaniolă coincide cu autentica sa vocație”[23]. Plenitudinea spaniolă se consideră nu atât în sensul „valorii” cât în cel al autenticității față de modurile deficitare. Metafora este aceea care potențează tensiunea dintre rațional şi irațional, real şi ideal, formă şi fond, aspecte distincte dar inseparabile, precum căldura de foc şi direcția de drumul care o face reală şi posibilă.

După Ortega y Gasset, gândirea este ca un faun care urmăreşte o nimfă zburdalnică în inima pădurii. Se poate vorbi de o „dezmierdare aluzivă”. M. Heidegger afirmă că stilul său filosofic constă, înainte de toate, în etimologizare, în dezmierdarea cuvântului, în rădăcina sa ascunsă. „La metafora es probablemente la potencia más fértil que hombre posee” (Metafora este în mod probabil potența cea mai fertilă pe care o posedă omul)[24].

La naşterea unui fir de iarbă colaborează întreg universul. La fel, arta se referă la lumea virtuală, ea caută şi produce o totalitate fictivă. Fondul ultim al sufletului spaniol, după Ortega y Gasset, îl constituie mediteranismul. Acesta aspiră să moară pe pământul său sperând să se conserve identic. El se deosebeşte în cuprinsul celorlalte popoare europene. În această manieră Ortega y Gasset precizează: „Ceea ce este pentru francez senzualitatea şi pentru german filosofia, pentru englez este confortul”[25].

Opera de artă ne dezvăluie secretul vieții şi al ființei, ne dezvăluie certificatul de intimitate a lucrurilor prin celula de adevăr şi frumusețe pe care o reprezintă metafora. Prin metaforă ni se dezvăluie starea genuină a obiectului estetic. Metafora chiparosului „e ca spectrul unei flăcări moarte”, ne dezvăluie o coincidență între două lucruri, mai adâncă şi decisivă decât orice asemănare. Unite de o coincidență prin ceva insignifiant, resturile ambelor imagini rezistă la o compenetrație.

Termenul „meta-fora” – transfer, transpoziție – indică în mod etimologic poziția unui lucru în locul celuilalt. Cu toate acestea, transferența este în metaforă întotdeauna mutuală, (Chiparosul este flacăra şi flacăra este chiparos), ceea ce ne sugerează că locul în care se pune fiecare din lucruri nu este a celuilalt, ci un loc

[23] Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, ..., p. 173.

[24] Ortega y Gasset, *La Deshumanizacion del arte*, „Revista de Occidente en Alianza Editorial”, Madrid, 1988, p. 36.

[25] *Ibidem*, p. 154.

sentimental, care este distinct de cel fizic şi psihologic. Eul fiecărui poet este un nou dicţionar, o nouă limbă, pe care parcurgând-o accedem la faţete sau unghiuri, colţuri ale lucrurilor de care avem ştire. Stilul este singurul copil la părinţi, metafora îl singularizează, ea face să primească o turnură unică expresia, încât ceea ce exprimă un stil nu poate să exprime altul. Triunghiul isoscel gândit pe Sirius, remarcă Ortega y Gasset, este acelaşi şi pe pământ, în schimb orice imagine sensibilă depinde de localizarea sa. Această localizare a sensibilului poate să fie strictă sau vagă, dar ea nu poate lipsi. Creaţia artistică prin solul şi subsolul său este o misterioasă muncă inconştientă, de dorinţe, preferinţe şi aspiraţii tăinuite.

D. Concluzii despre evoluţia valorilor în secolul douăzeci la L. Blaga şi Ortega y Gasset

Între cei doi filosofi ai culturii europene ai secolului douăzeci nu există o înrâurire, ci, mai degrabă, o înrudire întemeiată pe „afinităţi elective". De asemenea, trebuie să constatăm deosebiri de accent în punerea şi soluţionarea aceloraşi probleme. Pentru L. Blaga, cultura reprezintă o dimensiune majoră a existenţei şi vieţii umane, destinul creator al acesteia, raţiunea şi demnitatea ei supremă de a fi, pe când Ortega y Gasset încearcă să subordoneze cultura vieţii, întrucât, consideră el, viaţa are un temei şi suport suficient sieşi. În ce priveşte conceptul de stil, L. Blaga admite în mod explicit apriorismul psihologic, structura relativ suficientă sieşi a inconştientului, înrădăcinarea şi geneza existenţială a acestuia, întrucât locurile categoriale premerg constituirii celorlalte seturi conceptuale (stilistice, gnoseologice, intelectuale, valorice etc.), pe când Ortega y Gasset admite într-o manieră implicită apriorismul psihologic, considerând stilul în principal ca fructul unui sistem de convenţii.

Firesc, mai există şi alte deosebiri, dar deocamdată, ne oprim aici. Cert este că ambii gânditori de marcă în ce priveşte „piaţa europeană a ideilor" nu confundă cultura cu mersul civilizaţiei, apără caracterul original al acesteia, menirea ei de a ne legitima în şi faţă de universalism, dezvăluind resursele fecunde, inepuizabile ale metaforicului. Prin creaţia lor exemplară, ambii gânditori atrag atenţia că nu există cultură acolo unde nu există norme la care să putem recurge. Nu există cultură acolo unde nu există legalitate civilă la care să apelăm. Nu există cultură acolo unde nu există unele criterii sigure pe care să le menţinem şi activăm.

L. Blaga vorbeşte de „para-kalie", de kitsch, Ortega y Gasset este nemulţumit de invazia prostului gust, a barbariei, ambii gânditori unindu-şi eforturile de a apăra cultura autentică contra produselor subculturii. Viaţa dacă nu devine mai bună devine mai complicată. Aceasta este drama europeanului din secolul douăzeci. S-au extins în exces negativismul, corupţia, demagogia, falsificarea şi artificializarea vieţii. „Europa se ha quedado sin moral" (Europa a rămas fără morală)[26].

[26] Ortega y Gasset, *La rebelion de las Masas*, „Revista de Occidente en alianza editorial", S. A., Madrid, 1922, p. 198.

Civilizația şi cultura europeană a secolului douăzeci a dus la această convingere a amoralității cu efectul ei nociv – descurajarea. De aproape un secol se consideră că mijloacele de comunicare au apropiat popoarele şi unificat viața planetei. Dar asistăm la ruptura de comunicare între cultura umanistă şi cultura ştiințifică, de specialitate, fapt care constituie unul din relele timpului nostru. Prin utilizarea limbajului lor specific, ştiințele alunecă într-o direcție ezoterică. Nici principiile vechi, nici cele noi, nu s-au dovedit instanțe de neocolit. Nici un principiu sau normă nu are forța legii gravitației universale. Nu e recunoscută ierarhizarea valorică ca impuls esențial al socializării. Nici religia, nici morala, nu domină viața socială. S-a accentuat gradul de îmbolnăvire a societății europene. E nevoie, consideră L. Blaga şi Ortega y Gasset, de o tratare terapeutică din partea puterilor publice, de o reumanizare a gândirii europene şi o stopare a manifestărilor degradante în ce priveşte condiția umană.

3. O PERSONALITATE MARCANTĂ A GÂNDIRII ETICE EUROPENE – ADELA CORTINA

Concepția etică propusă de Adela Cortina reprezintă un moment de referință în gândirea europeană la sfârşitul de secol şi începutul unui nou mileniu. Eticiana spaniolă diferențiază trei niveluri distincte ale lumii morale: *moralitatea*, *morala* şi *etica*. Examinează metodele care se folosesc în investigarea fenomenului moral, pronunțându-se îndeosebi pentru metoda transcendentală şi sistematică. De asemenea, analizează cu discernământ pluralismul etic actual, subliniind virtuțile pe care le prezintă etica comunicativă şi morala civică. Este preocupată de particularismul judecăților morale şi de posibilitățile construirii unei lumi mai bune. Credem că sunt suficiente motive pentru a dezvălui din interior modul cum se structurează şi se configurează articulațiile esențiale proprii concepției sale etice.

A. **Ființa umană – ființă proto-morală**

Dualismul ontologico-etic există pentru cine separă „este" şi „trebuie", adică faptul de valoare. Conform viziunii lui Adela Cortina, naturalismul mai mult decât „pan-moralizează", discreditează specificul fenomenului moral prin accentuarea în exces a substratului natural-obiectiv. Nu este posibil să se reducă predicatele morale la cele naturale, să reabilităm sofismul hegelian sub o altă formă: tot ce e natural e moral şi invers. Or, să se prescrie realității ceea ce trebuie să fie fără a ține seama de structura şi modalitățile acesteia. Altfel zis, să admitem o ruptură între lumea pre-morală şi cea morală.

Realitatea nu este ceea ce este, dacă avem în vedere şi realitatea umană. Ceea ce este nu este totul, ținând seama de aceeaşi condiție umană. După cum realitatea deține forțe pe care oamenii nu le pot neglija, dacă vor să se realizeze în mod plenar, într-o formă deplină, să tindă spre fericire. Pentru a fi liberi, oamenii trebuie să se bazeze pe realitate, pe lumea în care trăiesc şi din care se hrănesc. Pentru a nu

admite arbitrarul în incinta moralei, lipsind-o de suport şi autoritate, avem nevoie de puncte de sprijin în realitate. Analiza datului în profunzime ne dezvăluie că fiinţa umană e legată de realitate printr-un cordon ombilical, care nu se poate scurta, fără să provocăm moartea. Este necesar ca fiinţa umană să-şi clarifice statutul existenţial, să cunoască lucrurile şi fenomenele şi să se cunoască pe sine însăşi. Fiecare om este dotat cu tendinţe neîmplinite, care îl determină să considere dezirabil să aleagă unele posibilităţi comparativ cu altele. Aceste tendinţe izvorăsc din ansamblul dispoziţiilor înnăscute, adică din constituţia temperamentală a persoanei din ceea ce ne alocă natura prin intermediul patrimoniului genetic. Nu putem alege locul unde vedem lumina soarelui, după cum nu putem alege între o pereche de părinţi sau alta.

După cum consideră Adela Cortina, „Antropologia arată cu mult înaintea judecăţii şi principiilor morale că amoralismul este un concept gol”[27], omul este fiinţa care prin însăşi natura sa se vede obligată să dobândească a doua natură. Dacă animalului îi este trasată adaptarea, omul vrea să o facă, ţine să-şi justifice actele sale: acest prim sens al „justiţiei” este indubitabil pentru om.

Realitatea este indispensabilă omului pentru autorealizarea sa, nu numai pentru a supravieţui, ci, el fiind „protomoral” structurat, poate şi trebuie să se modeleze axiologic. Datul condiţiei umane de fiinţă „protomorală” ne arată că în mod constitutiv suntem diferiţi de celelalte realităţi, că oamenii tind în mod irepresibil spre fericire, iar singura modalitate de a o realiza este însuşirea posibilităţilor care conduc la ea. A proiecta sau a face proiecte este o caracteristică a voinţei, dar fericirea trebuie să corespundă deopotrivă dorinţei, şi, de aceea, nu este doar cucerire, ci, de asemenea, *dar*. Ea este legată de daimonul personal, ea este *dar* când este. Dar al păcii interioare, al concilierii şi reconcilierii cu alţii şi cu noi înşine.

Protomoralul pretinde să ocupe locul întemeietor pe care etica kantiană îl rezerva raţiunii. Gradul de sănătate a persoanelor se măsoară prin gradul de autoposesiune, în timp ce imposibilitatea de a se controla pe sine-însăşi este simptomul bolii. „Impulsul de autostăpânire este, poate, o tendinţă biologică ce operează în conduita noastră”[28]. Ceea ce este nu este totul, ceea ce poate fi mai mult depinde de capacităţile noastre creatoare, de ceea ce poate amplifica realul pornind de la ceea ce este. Nu există indivizi abstracţi, independenţi de popoare, culturi şi epoci. Pentru a deveni persoane trebuie să traversăm un proces de socializare şi să ne însuşim tradiţiile societăţii noastre concrete.

Punctul de plecare al moralităţii nu este niciodată un individ oarecare, ci acest individ dintr-un grup social, dintr-o epocă şi un anumit loc. De-a lungul unei vieţi suntem obligaţi de a alege între diverse posibilităţi care se ivesc sau pe care le instituim, şi aceste succesive alegeri ne duc în parte la formarea caracterului nostru. De regulă, mergem în preîntâmpinarea acelor posibilităţi care duc la creşterea

[27] Adela Cortina, *Etica sin moral*, Madrid, Edit. Tecnos, S.A., 1995, p. 63.
[28] Idem, *El quehacer etico*, Aula XXI, Soutillima, 1999, p.100.

stăpânirii-de-sine, a acelora care ne fac să fim mai mult „noi-înşine". În mod strâns legat de idealul stăpânirii-de-sine se află necesitatea de autoapreciere. Între individualismul exagerat şi altruismul rău înţeles, se interpune autoaprecierea justă care duce la înălţimea morală, capabilă de a se confrunta cu demoralizarea şi dezumanizarea. *Dobândirea şi fortificarea celei de a doua naturi, adică a caracterului, ghidat de atitudini şi valori, înseamnă trecerea calitativă de la condiţia de fiinţă protomorală la aceea de subiect moral*.

B. Specificitatea fenomenului moral

Oamenii se nasc cu un strat insubordonabil, dificil de desluşit într-o manieră inteligibilă: dorinţe, preferinţe, necesităţi, aspiraţii şi interese, ceea ce stopează preocuparea generalizată de a fundamenta morala pe fapte. La o primă aproximare, structura fenomenului moral este contradictorie, subiectivă şi obiectivă, în acelaşi timp. După cum precizează Adela Cortina, „lumea morală nu este aceea a iraţionalului, ci are logica sa particulară"[29]. Materia dorinţelor este o componentă intrinsecă a fenomenului moral, dorinţe concupiscente, comune, rezonabile, ceea ce nu înseamnă să cădem în capcana subiectivismului. Matricea afectivă constituie patul germinativ nu numai al dezirabilităţii, ci şi al raţionalităţii practice.

Adevărul judecăţilor morale se poate verifica prin confruntare cu realitatea umană. Judecata „Omul, şi în general orice fiinţă raţională, există ca scop în sine însuşi" este o judecată de existenţă. Nici normativă nici de valoare, ci o afirmaţie despre realitatea umană. Ea cere să fim încrezători în propria umanitate. Conform poziţiei lui Adela Cortina, posibilitatea moralei constă în preferinţa raţională dintre mai multe coduri. Morala se referă la judecăţi care încearcă să regleze conduita umană, fapt pentru care ele pot fi considerate drept „prescripţii". Ele se referă la acte libere, şi, ca atare, sunt responsabile şi imputabile.

Distincţia *formă-conţinut* străbate istoria eticii, prezentându-se din unghiuri diferite. Forma reprezintă elementul universalizator, în timp ce conţinutul comportă schimbări, variaţii istorice şi culturale, fapt care asigură diversitatea morală. Termenul „scop" conferă la ceea ce este imediat şi implicit din perspectiva moralităţii raţiune suficientă. În descoperirea adevărurilor morale sunt insuficiente şi unilaterale metodele psihologice, economice şi istorice. De problematica raţiunii suficiente, aceea a scopurilor, se poate ocupa şi răspunde într-o manieră acceptabilă metoda sistematică.

Aceasta înseamnă că particularul se desluşeşte deopotrivă prin mijlocirea relaţiei sale cu întregul şi determinarea adevărului unui enunţ este posibilă printr-un sistem de relaţii. Pentru a circumscrie specificitatea fenomenului moral, după Adela Cortina, este necesar să ne detaşăm de metoda *descriptiv-explicativă*, de tratarea istorică a conceptelor, de analiza limbajului moral, care nu poate justifica adevărul judecăţilor morale, nici măcar nu transcende incinta semantică. Puncte de sprijin metodei sistematice îi poate oferi metoda transcendentală întemeiată de Kant şi care de atunci a îmbrăcat diverse forme.

[29] Adela Cortina, *Etica minima*, Edit. Ternos, S.A., 2000, p. 34.

Pozitivismul neagă posibilitatea unei fundamentări raționale a judecăților morale. Scientismul, axându-şi rădăcinile în pozitivism şi cunoscând o dezvoltare amplă sub tutela neopozitivismului logic promovează raționalitatea strategică (mijloace-scopuri) în considerarea acțiunilor, neținând seama de valorizare. Raționalitatea instrumentală şi cea strategică nu țin seama de particularitățile proprii fenomenului moral. Intersubiectivitatea nu se confundă cu subiectivismul, nici nu se reduce la particularitățile unui individ. Ea semnifică că suntem capabili de a fi înțeleşi şi acceptați de fiecare subiect uman, întrucât se recunoaşte un fond comun între toți oamenii.

Identitatea umană rezidă în capacitatea comunicativă, ea este un proiect de dobândit parcurgând conținuturi prin care ne recunosc ceilalți oameni. Morala este intersubiectiv validă, comunicativă, comprehensibilă şi acceptabilă de orice om. Determinarea morală e progresivă, atât în planul maturizării psiho-intelectuale de ordin personal, cât şi filogenetic, adică planul de cristalizare şi sedimentare treptată a spiritualității umane. Religiile au îndeplinit în civilizațiile arhaice o funcție de identificare, de întemeiere a normelor morale şi juridice şi au legitimat dominația politică.

Evoluția cunoaşterii ştiințifice şi îndeosebi dezvoltarea tehnicii şi a producției au dus treptat la diminuarea cosmo-viziunilor religioase ca izvor de identificare şi legitimare. Treptat, s-au impus alte viziuni sincrone cu modul tehnic de a considera şi rezolva problemele, renunțându-se la concepțiile preocupate de „absolut", „soarta" etc. De la termenul de „rațiune" din epoca luminilor s-a ajuns la mijlocul secolului al XIX-lea la cel de raționalitate, pentru ca în secolul XX să sa ajungă la „raționalități". Afirmarea raționalismului, după cum consideră M. Weber, a dus la des-fermecarea lumii, ajungându-se finalmente la ideea că D-zeu a murit. Din această schimbare de direcție s-a născut dreptul natural, morala formală şi idealurile democratice.

Universalismul moral, aşa cum şi l-a închipuit epoca luminilor, s-a stins, a învins „raționalitatea instrumentală". Are loc o mutație valorică, după cum precizează A. Cortina. „Morala transcende incinta «deontică», cuprinsul datoriei şi al normelor"[30], ea a ajuns să asigure minimul de legi consensuale, constituite ca norme pozitive care reprezintă reguli ale derulării vieții cotidiene. Dar proiectele morale sunt legate în acelaşi timp de minimum şi maximum normativ, înregistrează o mişcare de pendul între aceste limite, limita superioară neputând fi atinsă decât prin valori care cer sacrificii din partea autorilor, dar şi înnobilează viața.

Este posibil să configurăm o atitudine mai umană decât altele? Absența convingerilor morale coerent înrădăcinate duce la absența dimensiunii personale în stilul de viață profesat de societatea modernă. Suntem conservatori în familie, progresişti între amici, credincioşi azi, atei mâine, agnostici poimâine. Liberali în

[30] *Ibidem*, p. 157.

ce priveşte sexul, socialişti în ce priveşte economicul şi anarhişti în ce priveşte cultura. În fiecare din noi răsună multiple apartenenţe, oferte şi cereri ale societăţii noastre complexe şi schimbătoare. Un asemenea pluralism presupune mai mult gol decât substanţă morală. Pragmatismul nu mai are timp pentru reflecţie şi amintiri, calculabilitatea se substituie adevărului. În acest context, Adela Cortina ajunge la o concluzie importantă: „Este raţiunea comunicativă, nu cea strategică a imperativelor ipotetice, ceea ce face din om dintre toate fiinţele un scop al creaţiei”[31].

Adela Cortina recunoaşte în mod deschis ruptura dintre raţionalitate şi credinţa religioasă, dintre ultima şi viaţa publică lipsită de idealuri morale. Fapt îngrijorător este că a început să crească numărul celor care se comportă iraţional în faţa injustiţiei, durerii şi morţii. Spre deosebire de raţiunea teoretică ce se referă la lucruri care nu pot fi altfel de cum sunt, raţiunea practică se referă la acţiuni care pot să fie altfel. Ele pot fi justificate prin scopuri, iar cunoaşterea lor defineşte conţinutul raţionalităţii practice. *Fapta morală primeşte justificarea sau întemeierea de la existenţa persoanei umane marcată valoric sau ca fiind ceva valoros, dar nu valoarea per se*.

Orice fiinţă umană este scop-în-sine, poate să treacă de la condiţia de individ la condiţia de persoană când minimul moral (limita inferioară) este prezent şi funcţionează, dar puţini sunt aceia care ating pragul superior, statutul de personalitate marcantă moral, adică să realizeze maximul moral. A fi om este mai mult decât realitatea naturală, deoarece el are capacitatea de autodeterminare, de a produce bunuri şi valori, de a parcurge registrul „raţionalităţilor” care, deşi parcelare, pot fi justificate de raţionalitatea practică, adică de capacitatea de a comunica şi a iubi, sau într-un cuvânt de reacţia axiologică în faţa lumii şi a formelor vieţii.

Judecata „Omul virtuos este fericit” nu constituie pentru utilitarism o judecată analitică, de vreme ce el încearcă să concilieze criteriul maximei fericirii cu distribuirea justă a utilităţilor. Adela Cortina consideră că gândirea etică a separat „cele două componente ce alcătuiesc fenomenul moral în totalitatea sa – virtutea şi fericirea – deoarece ambii termeni au primit conotaţii foarte diferite de cele pe care le aveau în Grecia clasică”[32]. Aserţiunea lui Kant conform căreia judecata „Omul virtuos este fericit” e o judecată sintetică *a priori*, nu o confirmă nici simpla analiză, nici experienţa. Pentru a putea elibera fiinţa umană de orice reziduu naturalist, Kant separă cele două lumi, lumea morală şi cea naturală, această separare fiind preţul plătit pentru salvarea autonomiei. Acest punct de vedere al moralei kantiene este un moment necesar, dar trebuie depăşit, deoarece formalismul nu ne permite să legitimăm nici un conţinut concret al moralităţii, ci se limitează la a legitima datul. Adela Cortina specifică într-o manieră indubitabilă, faţă de Kant: „Interesele eteronome sunt acelea care conduc alegerile indivizilor empirici”[33], judecata „Omul virtuos este fericit” este sintetică *a posteriori*,

[31] *Ibidem*, p. 176.
[32] *Ibidem*, p. 274.
[33] *Ibidem*, p. 280 .

deoarece conexiunea ambilor termeni depinde de înlănțuirile cauzale. În societatea în care trăim, se poate spune că dacă un om virtuos este fericit are noroc, deoarece condițiile nu sunt puse sau asigurate.

4. O POSIBILĂ ETICĂ A MODERNITĂȚII CRITICE – ETICA COMUNICATIVĂ

Ar fi posibilă reconstruirea bogăției fenomenului moral pornind de la proceduralismul etic, conştienți fiind că morala dispune de o dimensiune antropologică, axiologică şi teleologică. Proceduralismul etic profesat de Adela Cortina nu s-a constituit fără motiv, de altfel, ca orice curent etic. Motivul major l-a constituit insuficiențele unor metode folosite în cercetarea fenomenului moral. Metoda descriptiv-explicativă, metoda istorică, metoda analizei limbajului moral, metodele psihologice, economice, sociologice etc., toate acestea s-au dovedit irelevante pentru a surprinde specificitatea fenomenului moral.

În timp ce normele, virtuțile, idealurile depind de contexte diferite, de modul cum „substanța morală" se modifică diacronic, iar câteodată sincronic, structurile cognitive şi procedeele legitimatoare ale normelor pot fi descrise fără a ține seama de contexte, de factorii sociali şi temporali. După Adela Cortina, procedeele ne permit menținerea caracterului critic al rațiunii, exigența universalizării, transcenderea praxisului concret, dar în acelaşi timp ele se pot citi în modalitățile de manifestare ale praxisului concret: în formarea stadială a judecăților morale (J. Kohlberg), a celor despre justiție ce impregnează democrațiile occidentale.

Această dialectică a imanenței şi transcendenței raționalității practice este aceea care-l discreditează pe R. Rorty – care susține imposibilitatea de a depăşi barierele contextuale ale etnocentrismului, pe MacIntyre în convingerea sa că raționalitatea practică este determinată de tradiție. Este necesar poate, înrădăcinarea indivizilor în comunități şi tradiții, în ethosul concret din care modernitatea ne-a smuls, pentru a conta pe o identitate reală, autentică. Istoricitatea conținuturilor morale este de netăgăduit, dar proceduralismul etic poate justifica în mod rațional exigența universalizării fenomenului moral.

Din această perspectivă, eticiana Adela Cortina întreprinde un demers critic la adresa teleologismului şi deontologismului. Deosebirea dintre aceste două orientări etice rezidă în modul distinct de a articula două concepte centrale ale moralității – ceea ce e bun şi ceea ce e corect. Pentru teleologism este necesar să începem cu determinarea binelui pentru ființa umană şi ulterior a corectului ca şi o condiție de maximizare a binelui. Deontologismul se ocupă de caracterizarea şi definirea a ceea ce este corect şi lasă binele în plan secund. El se rezumă la principii, datorii, norme, la ceea ce îl face demn de rădăcina greacă a denumirii sale – *deon*.

Pentru Kant, moralitatea unei acțiuni depinde în totalitate de intenție, de ceea ce agentul vrea să facă, pe când actualii deontologi şi eticieni ai responsabilității consideră mai important decât o bună intenție a fi ceea ce este bun să se realizeze.

Adela Cortina disociază între bun şi bine. La fel cum este necesar să menţinem dimensiunea intenţiei şi a motivului moral pentru a putea vorbi de moralitate, deoarece nu se poate institui intersubiectivitatea dacă nu ne bazăm pe subiecţi autonomi, capabili de a pune în orice moment problema instituţiilor statului. Este aproape inuman să pretinzi fidelitate faţă de norme în toate cazurile, dar nu se poate renunţa la ele pentru orientare şi pentru demersul critic.

Adela Cortina aduce în mod judicios patru obiecţii la adresa teleologismului hedonist. În primul rând, eticile care au un scop dominant să se străduiască pentru superioritatea scopului ales, astfel încât acesta să poată fi utilizat drept criteriu pentru a decide în mod raţional în cazul conflictelor acţiunii. Termenul de plăcere, satisfacerea unei dorinţe, reprezintă un teren unde ne putem împotmoli. În al doilea rând, existenţa unei legislaţii juridice şi al unui cod moral nu se explică numai prin dorinţa de a place. După cum, de asemenea, în al treilea rând, exigenţele autonomiei nu pot fi justificate numai prin dorinţa de fericire. Subiectivismul caracterizează teleologismul hedonist, precum şi utilitarismul care încearcă să gestioneze utilităţii în vederea unui maxim de satisfacţie. În al patrulea rând, cine consideră plăcerea drept scopul conduitei şi ia ca punct de plecare etica dorinţelor pierde orice drept de a distinge între plăcerile inferioare şi cele superioare în maniera lui J. S. Mill.

Refuzul raţionalismului critic de a admite o întemeiere a oricărei etici se situează încă pe traseul modernităţii, fapt care face din epistemologie centrul reflecţiei filosofice. Hans Albert, continuatorul legitim a lui K. Popper, consideră decizia morală ca fiind supusă jurisdicţiei raţionalismului critic. R. Rorty consideră participanţii la un discurs ca fiind uniţi de un interes şi urmărind un scop comun, adică ceea ce se numeşte „universitas”. Hermeneutica uneşte oamenii mai mult prin urbanitate decât pe un teren sau în jurul unui obiectiv comun. Ea încearcă să substituie dorinţa de obiectivitate prin aceea de solidaritate. Adevărul se identifică cu posibilitatea de a justifica o afirmaţie în faţa umanităţii. Este adevărat ceea ce este în mod universal justificabil.

Nietzsche, Heideger sau Gadamer au şters diferenţele între adevărurile permanente şi cele stabilite în mod contingent, adică într-o manieră factice. Nu există un punct central anistoric şi o periferie contingentă, ci *contingenţa este categoria majoră a vieţii noastre*. Nu se recunoaşte nici măcar fondul sau numitorul comun a ceea ce este şi rămâne acelaşi. Contingenţa, ocazionalul, facticitatea sunt termenii care ne arată lipsa noastră de contingenţă, faptul că suntem sortiţi anonimatului şi aneantizării.

Lipsurile raţiunii moderne totalizatoare au fost dezvăluite din unghiuri multiple: psihologic (Freud), psihologico-sociologic (Horkheimer şi T. Adorno), filosofia limbajului (L. Wittgenstein). Ei aprobă opţiunea pentru fragment, diferenţă, descentrare. Raţionalitatea strategică a „colonizat” lumea vieţii, a inundat-o cu mijloacele sale de control – banii şi puterea. Cert este că raţionamentul practic nu se mişcă în lumea ideilor, separat de lumea noastră contingentă, nici nu se sprijină pe un imperativ formal, ca şi cum ar fi posibil să

reflectezi în mod moral pornind de la zero. El aparţine întotdeauna unui context vital de care nu se poate dezlega şi de aceea punctul de plecare al reflecţiei etice trebuie să fie experienţa hermeneutică. Etica neo-aristotelică înţelege, probabil, că ethosul individual şi comunitar este locul raţionamentului practic, loc de care nu ne putem elibera decât prin mijlocirea criteriilor care-l transcend. Deosebirea dintre cele două tipuri de ethos, individual şi comunitar, este necesară pentru sprijin şi control reciproc.

Modernitatea menţine un potenţial emancipator, un minimum de raţionalitate, universalitate şi exigibilitate. Aceste exigenţe, conform poziţiei lui Adela Cortina, le reuneşte şi le confirmă etica comunicativă. În acest sens, ea împărtăşeşte linia dominantă a gândirii filosofice europene ilustrată de Karl-Otto Apel şi J. Habermas. „Posedă forţă legitimatoare numai regulile şi premisele comunicative, care permit să deosebim un acord de un pact, obţinut între persoane libere şi egale, faţă de un consens contingent sau forţat”[34].

După Adela Cortina, cele două mari intuiţii morale ale epocii noastre: compasiunea pentru oamenii vulnerabili şi grija pentru relaţiile sociale cărora le datorăm identitatea şi promovarea, implică două virtuţi: justiţia şi solidaritatea. Justiţia are grijă de a apăra libertăţile şi drepturile egale ale indivizilor care se autodetermină, în timp ce solidaritatea se ocupă de componentele unei forme de viaţă, pe care împărtăşindu-le, aderăm, fraternizăm cu ele. Etica comunicativă este o „democratizare” şi o „pragmatizare” a dreptului raţional modern. Un subiect moral se modelează într-un dialog intersubiectiv, dar nu mai puţin intrasubiectiv. Voinţa, concept cheie al vieţii morale, se identifică cu etica comunicativă sau a „formării democratice”, devenind treptat disponibilă pentru dialog. Formarea morală a voinţei nu se poate lăsa pe seama unui posibilism politic.

În cazul fenomenului moral, dimensiunea raţională merge împreună cu cea intenţională, fapt care a fost neglijat de reprezentanţii diferitelor orientări etice. „Acordul este inerent ca «ethos» al limbajului uman. Limbajul şi acordul nu se comportă în mod reciproc ca mijloc şi scop, dar numai aşa putem să clarificăm termenul de acord când precizăm ceea ce semnifică utilizarea propoziţiilor cu sens comunicativ. Termenii de rostire şi acord se interpretează în mod reciproc”[35]. Limbajul este unicul mijloc de a coordona acţiunea.

Trebuie să distingem între o utilizare originară şi una derivată a limbajului: utilizarea originară poartă cu sine *telosul*; *utilizarea derivată caută acordul, principiul de bază al eticii comunicative*. El se caracterizează prin patru trăsături definitorii: autorenunţarea, recunoaşterea, compromisul şi speranţa. Autorenunţarea se referă la propriile interese şi convingeri marcate de subiectivism şi limite, fapt care îngreunează calea spre adevăr. Recunoaşterea se referă la dreptul membrilor comunităţii de a-şi expune propriile descoperiri şi de a le justifica. Celelalte două

[34] J. Habermas, *La reconstruction del materialismo historico*, Madrid, Edit. Taurus, 1981, p. 254.

[35] J. Habermas, *Theorie des Komunikativen Handelns*, Frankfurt pe Main, Edit. Suhrkamp, 1981, p. 387.

trăsături sunt subsecvente primelor două: compromis în căutarea adevărului şi speranța într-un posibil consens definitiv.

Etica comunicativă consideră oamenii capabili de competența în praxisul mediilor de comunicare sau care ar putea să o posede. Scopul comunicărilor este acordul, care se poate produce în mod deplin în condiții de simetrie materială şi culturală. Dacă *telos*-ul limbajului este acordul şi limbajul este unicul mediu de coordonare a acțiunii, întemeierea rațională a regulilor morale, considera Adela Cortina, este posibilă. Supoziție argumentată şi de Karl-Ott Apel: „Toate ființele umane capabile de comunicare lingvistică trebuie să fie recunoscute ca persoane, deoarece în toate acțiunile şi expresiile lor sunt interlocutori virtuali şi justificarea nelimitată a gândirii nu poate renunța la nici un interlocutor”[36].

5. MODELUL CETĂȚEANULUI NAȚIONAL ŞI UNIVERSAL

Logica particular-contradictorie a fenomenului moral caracterizează şi democrația, atât în domeniul participării, cât şi în cel al cetățeniei, comunității şi individualismului. Democrația tinde să fie guvernarea tuturor, dar se poate exercita în societatea de mase numai prin puterea minorității. O asemenea dilemă s-ar putea rezolva convertind viața democratică într-un mecanism de selecție a elitelor. O a doua contradicție a democrației se referă la faptul că deşi unitatea de bază ar trebui să fie individul, în realitate se manifestă corporațiile şi coalițiile. Tendința de a forma coaliții este inevitabilă. Când indivizii nu pot să urmeze interesele lor proprii se unesc pentru a le putea urmări în mod colectiv prin intermediul coaliților. Sunt aporii, consideră Adela Cortina, pe care trebuie să şi le asume un ethos democratic.

Timpurile pe care le trăim sunt timpuri amestecate: timpul economiei mixte, amestecă piața liberă şi intervenția; politica mixtă, nici liberalism sălbatic nici socialism dogmatic; filosofie mixtă, nici rațiune nici experiență pură. Nu deținem chei *a priori* ale lumii şi istoriei. Spre stupoare marxismului, schimbările sociale au dovedit caracterul caduc al categoriilor materialismului istoric: diviziunea de clasă nu a dat seama de grupările distincte de interese; abolirea proprietății private nu este o condiție necesară şi suficientă a unei societăți mai juste; promisiunea unei societăți abundente datorită progresului ştiințifico-tehnic nu s-a adeverit; ideile nu dirijează istoria, dar nici structura economică; considerarea omului ca sumă a relațiilor sociale conduce la un colectivism inuman; dar fără marxism nu avem motive să pretindem o societate mai justă. Liberalismul, la rândul său, s-a văzut nevoit să-şi revizuiască dogmele inițiale bazate pe înțelegerea omului ca individ posesor: proprietatea reprezintă sprijinul ferm al libertății sale şi egoismul reprezintă pârghia vieții economice.

Persoana autonomă este punctul de încrucişare între individual şi universal. Ea reprezintă punctul de plecare înaintea pactelor, negocierilor şi chiar a acordurilor. Ea este mai mult decât o incintă a preferințelor subiective când îşi

[36] Karl Otto Apel, *Etica aplicado e democracia*, Ternos, Madrid, 1993, p.380-381

asumă perspectiva universalității. Într-o lume umană în care inegalitățile naturale nu vor fi niciodată eliminate, iar cele sociale vor fi atenuate cu mare dificultate, ceea ce se poate face este să apelăm la cooperare, la creşterea autoaprecierii responsabile de sine şi la solidaritate ca element vital pentru umanitatea concretă din noi. Dialogul intersubiectiv nu se substituie celui intrasubiectiv: praxisul lingvistic arată că este imposibil ca persoanele să subziste fără o țesătură a relațiilor intersubiective, fără un minimum de recunoaştere reciprocă între participanții la un limbaj. Subiecții autonomi sunt insubstituibili, dar, de asemenea, trebuie cultivată atitudinea de solidaritate.

Etica societății civile este una minimă şi nu una maximă. Există diferență între judecată, „aceasta e just" şi „aceasta îmi convine". Prima trece dincolo de preferințele personale şi de grup, cealaltă este ancorată în subiectivismul acestora. O societate pluralistă, în care are sens morala civică, este una în care trăiesc cetățenii cu credințe religioase diferite, grupări ce împărtăşesc idealuri distincte de viață. Într-o asemenea societate se pun întrebări într-o manieră socratică: Ce persoană sau instituție este recunoscută de toți cetățenii pentru a-i informa ceea ce este moralmente corect sau incorect? Cine este autorizat într-o asemenea societate să se pronunțe asupra măsurii umanității?

În calitate de cetățean, ființa umană este membru al unei familii, a unei etnii, a unei culturi, a unei biserici, şi nu în ultimul rând reprezentant al unei națiuni care aşteaptă de la el o participare activă şi responsabilă la realizarea binelui comun. Modelul cetățeanului, după Adela Cortina, este deopotrivă național şi universal, el se constituie ca exponentul unui particularism care nu se poate valorifica plenar decât în perspectiva universală. Sentimentul civic este rezultatul unor proiecte comune cu conaționalii şi cu ceilalți concitadini care populează planeta albastră numită Pământ. Asumarea punctului de vedere moral nu poate să fie niciodată pactul intereselor individuale sau de grup, rezultatul unor negocieri, ci un acord unanim, fructul unui dialog sincer, acela care încearcă să răspundă unor interese universalizabile.

De aceea există un ansamblu important de etici care se ocupă de dimensiunea normativă a fenomenului moral. Pe lângă intersubiectivitate, morala e marcată de interacțiuni, nucleul semnificativ al acestora reprezentându-l normele juridice, religioase şi morale. Adela Cortina ne dezvăluie deosebirile dintre ele. Normele morale sunt acelea care obligă subiectul din interior, deoarece este propria sa conştiință, aceea care le recunoaşte forța umanizatoare, în aşa fel încât toți cetățenii ar trebui să le re recunoască şi realizeze, pentru a nu rămâne sub pragul minimului moral. Încălcarea unei norme morale se sancționează pe plan intern, producându-se sub forma remuşcării. Normele morale care duc la descoperirea unor soluții umane sunt universalizabile.

Normele juridice sunt promulgate de aceia care conduc o națiune şi obligă pe toți membrii comunității politice să fie de acord sau nu cu norma. În cazul încălcării normei juridice are loc o sancțiune din afara subiectului, printr-o forță constrângătoare. Normele juridice au nevoie nu numai de forță legală, ci şi de

legitimare din partea valorilor morale. „O ultimă diferență între morală şi drept – precizează Adela Cortina – pe care aici vrem să o detaşăm, este că normele juridice nu obligă întreaga comunitate, ci numai membrii unei comunități în cuprinsul căreia au forță legală”[37].

Normele religioase, la rândul lor, provin de la D-zeu, parcurgând comunitatea religioasă şi biserica sa. Pentru catolici conştiința subiectului este aceea care recunoaşte obligativitatea normei între limitele sale interne cele mai stricte. Norma morală nu are forță obligatorie, ci numai pentru cine o recunoaşte, astfel încât niciodată norma morală nu va fi impusă din afară. Aceste norme reglementează viața privată şi publică. Fiecare cetățean este responsabil pentru judecățile sale morale şi pentru adeziunea la un cult religios sau altul. Nu există reprezentanți etici ai judecății şi voinței subiecților. Opinia majorității şi opinia publică nu reprezintă adevărul moral. Ele pot să enunțe normele morale corecte, dar nu pot să le formuleze. Voința majorității este procedeul legal pentru a lua decizii în mediile politice, deoarece unanimitatea este greu de atins, dar în incinta moralei nu e nevoie de forță legitimatoare, în care fiecare subiect decide în ultima analiză ce consideră corect.

Adela Cortina subliniază foarte clar: „Se pare că izvorul moralității ar fi majoritatea sau opinia publică, când în afacerea moralității fiecare subiect uman este piatra unghiulară”[38]; protagoniştii vieții morale sunt persoanele obişnuite, normale; ei sunt adevărații promotori ai moralei civice. În mod firesc, Adela Cortina îşi pune întrebarea: Ce ar fi de lumea noastră umană, de modesta noastră planetă albastră, fără convingerea acestor oameni de rând de a munci pentru o lume mai bună?

Unii cred că mai important este de a te adapta la mediul social, decât de a trăi moral, de a stăpâni abilități sociale şi tehnice decât a avea o conduită rezonabilă şi responsabilă. E nevoie de edificarea unei lumi mai bune, fapt care nu e posibil fără minimul moral, dar acesta e o condiție necesară dar nu şi suficientă. Sursele fecunde ale moralei sunt experiența, literatura şi religia. Pot să acționeze acestea într-un mod convergent pentru a asigura înțelepciunea şi înălțimea morală de care omul are nevoie? Parcurgând momentele esențiale ale gândirii eticienei spaniole Adela Cortina, am înregistrat nu rareori un simț al ironiei, pe lângă detaşare în analiza problemelor, o înregistrare a tragismului vieții umane din cauza aglomerărilor, disfuncționalităților şi disimetriilor, un râs printre lacrimi. Poate că lacrimile sunt menite să ne spele de păcate, de laşități, de suferințe pe care nu ştim să le înnobilăm, de micimea şi îngustimea sufletească ce ne îndepărtează de acel „supliment de suflet” de care vorbea H. Bergson.

[37] Adela Cortina, *Los ciudadanos como protagonistas*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999, p. 60.
[38] *Ibidem*, p. 62.