

TEMATIZĂRI ALE GÂNDIRII ETICE ACTUALE

Teodor Vidam

Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca

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

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

Morala aparține deopotrivă sferei acțiunii și culturii. Ea este produs și proiect: produs datorită intercondiționării dintre moralitate și imoralitate, proiect întrucât este imposibil să se sustragă devenirii sociale, schimbărilor care ni se impun sau pe care le alegem. Ea analizează, critică și orientează. Paradoxul moralei este de a pendula între necesitățile de a orienta acțiunea și demersul convingerii, adică de a lua parte la acțiune prin adeziune. În dreaptă măsură, același 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 și norme morale. Etica pleacă de la o ipoteză sau alta în funcție de prudența generată de interes și 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 și culturii, etica este o instanță de justificare prin argumente, valori, principii și 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.

A. Premisele filosofice ale concepției etice profesate de Ștefan Lupașcu

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

Contrar devenindurilor care apar și dispar, stările afective, după S. Lupașcu, nu se raportează la nimic altceva decât la ele însele. Starea afectivă este asemenea unui punct. După cum apare și după cum este constituit, el nu se raportează la nimic altceva. Afectivitatea își impune prezența sub mii de nuanțe, care nu se succed, ci se substituie unele pe altele. Afectivitatea reprezintă „un fel de farmec singular și tragic al necondiționatului, scandal al veșniciei”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 și 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. Lupașcu, pe două planuri: acela al lumii înconjurătoare și acela al acțiunii asupra acesteia. Fenomenele și 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 eterogenității. Cunoaștem și acționăm asupra realităților fizice prin tehnologiile utilizate. Această dublă funcționare a macroeticii se subordonează celui de al doilea principiu al termodinamicii și logicii clasice. Însă, odată cu decodificarea gnoseologică a evenimentelor cuantice s-a trecut de la modelul științei clasice la acela al cunoașterii probabiliste. Etica bazată pe cele două valori logice adevăr/fals, bine/rău se dovedește 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 și specii. ADN este piesa esențială a codului genetic ce prezidează procesele constitutive ale lumii

³ S. Lupașcu, *Logica dinamică a contradictoriului*, București, Edit. Politică, 1982, p. 400.

⁴ S. Lupașcu, *L'homme et ses trois éthiques*, Paris, Edition du Rocher, 1986, p. 45.

viului, filogeneza și ontogeneza. A.D.N., împreună cu A.R.N., generează proteinele, cărămizile viitorului edificiu vital, diferite atât de la specie la specie, cât și 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.

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

D. Etica terțiului inclus

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

Starea T circumscrie coexistența conflictuală a dinamismelor contradictorii. Pentru S. Lupașcu, spre deosebire de S. Freud, inconștientul este sediul actualizărilor, pe când conștientul este sediul potențializărilor. Somatopsihicul uman este sediul inconștient al operațiilor perceptive și neuromotrice. Biologicul nu se reduce la fizic și psihismul la biologie. Nu putem accepta o educație bogată și eliminarea oricărui conflict, securitate și pace sufletească. Ideologiile politice au început să secătuiască rezervele sufletului, libertatea și 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 și reversibilități. *Orice suflet este singular sau nu este.* Artistul este un explorator al sufletului, un magician al psihismului. El este în lume și 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 împlinește prin structurări și polarizări contradictorii. *Ea merge fără să știe 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 și 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. Lupașcu – este în mod obligatoriu în funcție de termenii bine-rău și, de asemenea, realitate și irealitate”⁵. Moartea este o realitate tragică, ne-bună. Irealitatea o reprezintă valorile în genere și idealurile greu realizabile sau aproape imposibile.

Nu am putea trăi dacă am fi convinși că lumea care ne înconjoară s-ar prăbuși 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 și rău este foarte utilă întrucât ne ajută să înțelegem lucrurile și să acționăm la un anumit nivel de evoluție personală și socială, *ceea ce trebuie avut în vedere este termenul de științificitate*. Binele ar fi luare de conștiință a contradictoriului, trăirea acestuia, oscilația sau fluctuația potențializării și actualizării fără de care nu se poate trăi, acceptarea aleatorului.

Societatea cu adevărat „umană” ar trebui să facă loc comuniunii între oameni, vieții colective și nevoii de realizare personală, de realizare a potențelor vieții psihice și spirituale, adică a propriilor capacități. Cunoașterea cunoașterii, conștiința trebuie actualizată, în defavoarea predominării necunoașterii sau altfel spus a inconștienței. Antidotul culturii este uitarea, adică lipsa de memorie, pierderea în inconștiență. Subconștientul este locul de înrădăcinare a conștiinței. 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 și 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 conștiința existenței contradictorii. Suferința este uneori salutară, dar de cele mai multe ori trebuie evitată. Ea se află la baza evoluției noastre.

S. Lupașcu împărtășește aceeași părere ca și E. Fromm în ce privește omul actual, care nu ține seama de „a fi”, ci mai mult de a face. Suntem implicați într-o civilizație „a facerii” și a afacerilor. Or, în mod just, a trăi contradictoriul înseamnă a reabilita pe „a fi” față de a face, a redescoperi starea de reflecție și meditație. Omul care lucrează toată ziua și când ajunge acasă se uită la televizor nu are timp de lectură, aceasta îl obosește, acest om nu-și 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. Lupașcu – este calea celei de a treia etici”⁶. Evoluția universului și a omului are o tendință psihică. Tradițiile culturale depun mărturie că totul se schimbă, dar există și 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

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

Omul existențialismului este singur, fără sprijin, nesuținut. După Mario Germinario, exponent al moralei creștine, dacă Dumnezeu nu există, nu găsim valori care să legitimeze comportamentul uman⁷. După existențialism, *omul expulzat în lume devine responsabil de tot ceea ce face*. Valorile morale nu-și mai găsesc un fundament în raționalitatea naturii și a societății. Dacă valorile nu sunt un rezultat al creației lumii din iubire și pentru iubire nu înseamnă că morala existențialistă trăiește 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 și întemeiază valorile, atunci arbitrarul 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*. Subconștientul relevă în noi un fel de „copie” a personalității noastre ignorate de către subiect, dar, care, totuși, îi motivează actele, sentimentele și virtualitățile non relevate. Valorile morale sunt rezultatul unui joc între eu și supra-eu, sunt rezultatul unor „sublimări”. Ele nu au relevanță, nici stabilitate, nici autonomie și, deci, nu merită nici un consens sau sacrificiu.

Comparativ cu concepția etică a lui S. Lupașcu, psihanaliza a restituit științei filonul său etic într-o manieră asemănătoare, dar nu identică. Conștiința morală nu ar fi, după psihanaliză, numai fructul dispozițiilor și ontogenezei

⁶ *Ibidem*, p. 184.

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

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

Componenta principală a omului psihanalizei este subconștientul, fondul de pulsuni, care instituie în prim planul vieții cotidiene căutarea plăcerilor. El are funcție de „arché”, constituie și construiește omul, conștiința sa având un caracter provizoriu. Comportamentul uman este determinat de libido, dar nu în mod fundamental. Omul psihanalizei este incapabil de opțiuni libere și, deci, responsabile. Omul laic, secularizat, profan refuză fermitatea judecăților pentru a-și 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. Lupașcu depășește 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. Lupașcu nu ocolește întrebările de fond ale existenței umane, care este sensul existenței, semnificația nașterii și morții, valoarea vieții, nemurirea și spiritualitatea eului, deschiderea față de transcendent, numai că toate aceste întrebări au ca punct de plecare „științificitatea” ca termen pozitiv de înțelegere a vieții și a existentului.

G. Etica comunicării

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

Evident, sentimentele au pentru justificarea morală a modalităților de acțiune cam aceeași 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 cunoaștere și o împărtășire 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 și 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 depășește 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 și 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», așadar în afara cercului însuși 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 și la manierele ei. Ulterior a urmat etapa credințelor, obiceiurilor, moravurilor, pentru ca odată cu I. Kant să încerce o întemeiere pe baza metodei transcendente. Nici raționalitatea nici intuiția profesată de fenomenologie, ca urmare a procesului secularizării, nu au reușit să deschidă perspective noi, rezonabile pentru înțelegerea moralității, moralei și eticii.

În prima jumătate a secolului al XX-lea s-au remarcat morala existențialistă și aceea de inspirație psihanalitică. De la ultima, concepția etică a lui S. Lupașcu își poate revendica realitatea filonului etic al științei. 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) și îndeosebi de principiul terțiului inclus, considerăm că în perioada postmodernistă singura etică care se poate compara cu concepția etică a lui S. Lupașcu este etica comunicării. Punctul lor de plecare este unul comun și anume realitatea așa cum este. În cazul lui S. Lupașcu, organizarea și manifestarea acesteia în domeniul fizic, biologic și neuropsihic, pe când în cazul eticii comunicării a lui J. Habermas, obiectivările acțiunii și limbajului.

Fără etica comunicării nu se poate conștientiza normele, valorile și virtuțile morale. Morala autentică nu e nici tarabă, nici oglindă. Ea detestă sofisme și sofistica, moda și divertismentele ieftine, complicatul, obscurul și ocolișurile. Apele puțin adânci nu pot înșela decât atunci când sunt tulburi, așa cum se întâmplă în cazul unor construcții etice proprii postmodernismului.

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

⁸ J. Habermas, *Conștiința morală și acțiunea comunicativă*, București, Ed. All, 2000, p. 154.

⁹ *Ibidem*, p. 176.

afirmarea științificității. Adevărul se impune tuturor, însă fără să impună ceva. El este același pentru toți, pe când dorințele și voința nu. Dorința este flacăra ce consumă tot ceea ce nu este aur pur.

Fără ea sub formă de eros nu ar exista nici o „*philia*” în înțeles de iubire reciprocă, prietenie, nici „*agapē*”, adică iubirea dezinteresată. Morala nu poate face abstracție de constituția psihosomatică a ființei umane în calitate de creuzet al dorințelor, adică de intercondiționarea dintre moralitate și imoralitate. Dar numai o morală autentică sau o concepție etică pe măsură se poate opune ca viața unui om, după S. Lupașcu, să nu fie „o istorie bizară”.

Nu poate fi filosof decât acela care pune adevărul mai presus de orice, decât onoarea și puterea, decât virtutea și fericirea. Iubirea adevărului este mai importantă decât religia. Umorul, după S. Lupașcu, este calea contradictorie care ne dezvăluie ce este frivol în seriozitate și serios în orice frivolitate. Omul cu simțul umorului râde așa cum trebuie (nici prea mult nici prea puțin) când trebuie și de ceea ce trebuie. S. Lupașcu 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 ȘI ORTEGA Y GASSET

La o reflecție atentă asupra celor două versiuni filosofice care alcătuiesc momente de referință în filosofia europeană a secolului douăzeci, putem constata nu numai unele „afinități elective” între cei doi gânditori, ci și unele premise teoretice apropiate, dacă nu identice, în ce privesc concepțiile lor despre destinul ontologic al ființei umane, tratarea conceptelor de cultură și civilizație, a însemnelor calitative ale acestora ca și teoretizarea unui raționalism de factură dialectică, deschisă, dincolo de cuprinsul experienței, leagănul și matca oricărei activități umane.

A. Aspecte calitative în tratarea ființei umane la L. Blaga și Ortega y Gasset

Pe nici o cale (conștientă și inconștientă) ființa umană nu are acces la absolut. La această idee despre măreția și tragismul destinului creator al ființei umane în cuprinsul existenței, subscriu deopotrivă cei doi gânditori. Trecutul ca propulsor al vieții 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 și Ortega y Gasset. Viața reprezintă ceea ce este și valorează în univers. Trăim într-o lume înconjurătoare pe care o simțim și o presimțim completă. Fără puncte cardinale pașii noștri ar fi lipsiți de orientare. Lumea pe care o găsim este, dar, totodată, nu-și este sieși suficientă, nu-și susține propria ființă. Ființa fundamentală este precum piesa lipsă dintr-un mozaic. Ambii filosofi ai culturii europene din secolul douăzeci acceptă sau recunosc absenteismul divinității.

Ființa fundamentală este absentă sau mai precis rămâne nedeazăvăluibilă. Gândirea filosofică, cât și cea poetică, vrea să aducă la suprafață 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 existență a ființei umane. În mod legitim, se ridică aici trei întrebări distincte: cum are loc această înrădăcinare, la ce posibilități de cunoaștere duce ea și care este reacția axiologică a insului uman față de sine, viață și lumea înconjurătoare.

După cum consideră L. Blaga, „Ideile nu au numai o naștere, ci au și o istorie”¹⁰. Edificiul filosofic blagian are la bază două dimensiuni constructive: una analitico-critică și alta vizionar-proiectivă. Prin prima dimensiune, adică cea analitico-critică, L. Blaga valorifică și valorizează gândirea filosofică anterioară, adevărurile cunoașterii științifice, definindu-și propria poziție.

În acest sens, ființa umană reprezintă un nod cosmic în și față de celelalte formații de real (cristal, plantă și animal), întrucât înglobează structuri cu funcții și finalități diferite. Existența în existențe sau ființa întru ființe constituie temeiul ontic al ființei umane. El recunoaște printr-o justă cumpănire, după cum consideră în mod pertinent Ion Mihail Popescu¹¹, supremația realului asupra logicului și primatul rațiunii asupra opusului ei (iraționalul).

L. Blaga ne propune un raționalism deschis. Nu postulează nici mitul raționalității lumii, nici cel al iraționalității ei. Prin acest raționalism, L. Blaga s-a opus intuiționismului și pozitivismului radical, empirismului și raționalismului clasic, panlogismului și materialismului mecanicist, care concepeau, într-un fel sau altul, fie că rațiunea nu poate să pătrundă enigmele universului, fie că universul – un tablou imaginat după modele raționale – nu are nici o enigmă. Acest raționalism deschis are un caracter existențialist.

În acest tot al existenței, omul trebuie considerat ca totalitate concretă, ființă bio-psiho-spirituală, nedivizată (corp-suflet-spirit) și nedislocată (fenomen și lucru-în sine). Ființa umană este o ființă privilegiată față de celelalte, deoarece, consideră Blaga, ființează întru mister și revelare. Înrădăcinarea în existență a ființei umane este determinată de un început nedeterminat, dar infinit determinabil, baza cosmogonică a inconștientului. În același timp, în alcătuirea ființei umane funcționează într-un raport de solidaritate organică sfera conștiinței și aceea a inconștientului. Ființarea întru mister și revelare ca și caracteristică inerentă și fundamentală a omului nu ar fi posibilă și explicabilă în nici un fel fără admiterea unei pre-comprehensiuni la nivel inconștient, fapt prin care Blaga se deosebește de epigeneza conceptelor admisă de Kant și se singularizează față de psihanaliză.

¹⁰ L. Blaga, *Cultură și cunoștință*, Cluj, Edit. Institutului de Arte Grafice „Ardealul”, 1922, p. 80.

¹¹ Vezi: *O perspectivă românească asupra teoriei culturii și valorilor*, București, Edit. Eminescu, 1980.

La Kant, îngrădirea cunoașterii lasă loc credinței. În cazul filosofiei blagiene, înrădăcinarea ființei umane și îngrădirea determinată de aceasta își pune pecetea asupra existenței într-un orizont concret, cel al experienței, legat de cunoașterea înțelegătoare, și cel al misterului, al necunoscutului, legat de cunoașterea luciferică. Obiectul cunoașterii este nelimitat, pe când subiectul cunoașterii individuale este limitat.

Descifrarea statutului existențial al ființei umane nu este posibilă la L. Blaga fără o considerare chiar sumară a teoriei cunoașterii. El consideră termenul de „mister” ca fiind central pentru teoria cunoașterii. Dacă cunoașterea paradisiacă sau înțelegătoare se mărginește să determine prin concepte datele experienței furnizate pe cale directă sau indirectă de prezența obiectului, cunoașterea luciferică pleacă de la experiență, dar o depășește, prin spontaneitatea gândului și încercarea de a străpunge misterul. Atenuarea calitativă a unui mister duce la plus-cunoaștere, permanentizarea rămâne la zero-cunoaștere, pe când întărirea calitativă a misterelor „minus-cunoașterea” ne dezvăluie noologismul abisal în care se originează matricea stilistică prin care ființa umană își depășește continuu creația, dar care, tocmai de aceea, nu-și poate depăși condiția de creator. Accentul transcendent și nucleul de semnificație la L. Blaga îl constituie izomorfismul dintre structura contradictorie a omului și structura contradictorie a lumii în care omul se afirmă ca ființă istorică și permanent creatoare.

Comparativ cu L. Blaga în ce privește conceperea statutului existențial propriu ființei umane și înțelegerea vieții, Ortega y Gasset pleacă de la contribuțiile notabile a doi predecesori iluștri, I. Kant și Miguel de Unamuno. Din opera filosofică a lui Kant reține că experiența nu reprezintă doar o grămadă de date transmise de simțuri, ci produsul a doi factori. Datul sensibil trebuie cules, ordonat, într-un sistem de cunoștințe. Această ordine este adusă de către subiect, este a priori. Pentru Miguel de Unamuno, a trăi este un lucru și a cunoaște altul, orice vital este anti-rațional și orice rațional anti-vital „Și acest punct de plecare personal și afectiv al oricărei filosofii și al oricărei religii este sentimentul tragic al vieții”¹².

Ortega y Gasset, situându-se pe același aliniament ca Lucian Blaga, al raționalismului deschis, încearcă să concilieze necesitățile intelectuale, afective și volitive ce animă ființa umană. Raționalul, spiritualul, ca adjective, nu există fără substantivul viață. „Rațiunea este doar o formă și o funcție a vieții”¹³. Atât experiența sensibilă, cât și cea estimativă nu avansează independent de ea. Întâlnim la Ortega y Gasset aceeași cerință ca și la L. Blaga, de a considera ființa umană *ad integrum*, adică ca totalitate concretă.

Viața este perspectivă spațio-temporală strict determinată, *species temporis* în opoziție cu *species aeternitatis*. Viața este mai mult decât viață: pornirile irepresibile ale psihismului uman, îndeosebi cele care pornesc din profunzimile abisale ale acestuia, imanentul este o transcendere dincolo de viața însăși. Subiectul

¹² Miguel de Unamuno, *Del sentimiento tragico de la vida*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 51.

¹³ Ortega y Gasset, *Tema vremii noastre*, București, Edit. Humanitas, 1997, p. 112.

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

A exista este primordial, a coexista înseamnă suportarea lucrurilor. Nu este vorba de o dependență unilaterală (a lucrurilor de mine, că ele ar fi simțirea mea), ci de o interdependență, și eu depind de lucruri, de lume. Lumea este o ființare dinamică în fața și contra mea și eu sunt cel care acționează asupra ei. Faptul primar care se află în univers este „trăirea mea” și nu cuvintele consacrate: existență, ființă coexistență. Trăirea este un mod de a nu te mulțumi cu a fi, o luare aminte de sine. Este descoperirea continuă ce o facem și în ce ne privește pe noi și în ce privește lumea din jur. Faptul de a se vedea pe sine însăși constituie atributul esențial al vieții. Întâi este trăirea și apoi filosofarea. Viața este ceea ce facem, fiindcă trăirea este a ști ce facem.

Trăirea ne relevă că viața se află pe sine însăși și în același timp descoperă lumea. A trăi înseamnă a te găsi în fața lumii (Kant), cu lumea (E. Husserl), în lume (Heidegger) preocupat de problemele ei (existențialismele), în perindarea plină de riscuri a vieții (post modernismul). Începem prin a ființa fără consimțământul nostru în prealabil. „Nu ne-am dat noi viață, 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 ești și ceea ce nu ești încă.

Viața se află mereu în anumite circumstanțe. Când descindem în lume suntem un fascicol original de apetituri, năzuințe, preferințe, iluzii. Frumusețea vieții, după Ortega y Gasset, rezidă în priceperea de a ieși înaintea destinului și 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 prejudecăților și uzanțelor, a locurilor comune. Ambele puteri – cea imanentă a biologicului și cea transcendentă a culturii – definesc statutul existențial al ființei umane. Omul se susține și ancorează în viață prin ceea ce speră. Necunoscutul îl umple de teamă, îl îngrijorează, îl neliniștește, îl duce la săvârșirea actului de creație. Vocația este intra-mundă, ne cheamă către această lume din pricină că suntem proiect, se înțelege, de viață, de coexistență cu preajma.

Viața se desfășoară la câteva nivele: viața cum se obișnuiește (obiceiuri, cutume); viața cum pare să fie (convenții, formalism, conformism); viața cum se cuvine (precepte și norme morale); viața cum trebuie să fie (valori și idealuri morale). Lupta vieții constă în cum se trece de la obișnuit la exemplar, de la firesc la excepțional, de la mediocru la strălucit. Eu și lumea suntem unul pentru altul. Nu contăm fiecare, separat, în și prin sine. Viața este în cea mai primară esență a ei, interogație sau totuna, nesiguranță.

B. Cultură și stil

Această sintagmă îi apropie și îi diferențiază în același timp pe cei doi filosofi de marcă ai culturii europene. Limitele sau îngrădirile, după L. Blaga, sunt ale subiectului individual al cunoașterii, care este insul concret, marcat de forțele firii

¹⁴ Ortega y Gasset, *Ce este filosofia? Ce este cunoașterea?*, trad. Sorin Mărculescu, București, Edit. Humanitas, 1999, p. 194.

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

Cultura implică un mod ontologic specific uman, ființarea într-o ambianță mereu dezmarginată, în care orizontul lumii concrete se conjugă cu orizontul necunoscutului. Conceptul de cultură nu se concepe și 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 și-o face sieși prin plămui și 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 și slabă față de restul celorlalte viețuitoare, spre deosebire de O. Spengler, care leagă cultura de simbolismul spațial și 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 inconștientul, care, în calitate de bază cosmogenetică, este o realitate relativ sieși suficientă.

Prin „personanță”, elementele inconștiente intră sub conul de lumină a conștiinței, materializându-se sub formă de plămui ale creației spirituale. Din garnitura categoriilor stilistice abisale, „personanța” are o importanță capitală în explicarea stilului și în legitimarea valorilor și culturii. Acest grup categorial (orizonturi, accent axiologic și 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 și adecvat în mister. Ordinea cosmică rămâne în sau pe făgașurile ei, dar descinderea în lumea misterelor, tentarea, revelare, confruntarea, captarea și varierea lor calitativă marchează destinul creator al ființei umane, *destin făurit din limite, deschideri și paradoxuri*.

În acest sens, O. Drîmba subliniază: „Cultura e metaforă, e revelare, dar hotărâtă, determinată, de cadrele și limitele stilului”¹⁶. El e factorul care unește. 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 și 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 își găsește expresia cea mai concentrată în care corespondențele dintre categoriile individual, tipic și absolut în ce privește creațiile spirituale ale unei epoci istorice, în felul de a simți, de a gândi și 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, București, Edit. Minerva, 1988, p. 141–142.

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

¹⁷ *Ibidem*, p. 62.

Comparativ cu versiunea filosofică blagiană în ce privește sintagma „cultură și stil”, Ortega y Gasset ne dezvăluie valențe asemănătoare, dar nu identice. „La muerte de la muerto es la vida” (moartea morții este viața). Acesta este resortul profund al constituirii lumii valorilor. Umanizarea infra-umanului reprezintă problematica vieții. Acesta e inconștientul insubordonabil care ne dezvăluie stratul emoțional ca strat ultim al vieții sufletești. În ordinea existenței concrete a ființei umane, unitatea de măsură este minimul, mărunțul, neînsemnatul cu valențe mai mult sau mai puțin importante. În lumea culturii, unitatea de măsură o reprezintă valorile maxime.

Filosoful spaniol a depășit opoziția dintre iraționalism și raționalism, recurgând la același principiu al identității 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 plin)¹⁸.

Cultura nu reprezintă viața în totalitatea sa, ci doar momentele semnificative ale acesteia. Toată munca culturii este o lămurire, o înțelegere și interpretare a vieții: o ordonare și cizelare a acesteia pe măsură ce se constituie ca lume a valorilor, a expresiilor și 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 condiția umană. *Menirea omului este de a da sens la ceea ce nu are, de a scoate logosul din inert sau „ilogic”, de a valorifica și valoriza circumstanțele vieții personale și comunitare.*

Această explorare a circumstanțialului, a culorii locale, se face în virtutea unor porniri irepresibile: „Fiecare viață, individuală sau colectivă, împărtășește anumite principii, care alcătuiesc a prioriul său psihologic”¹⁹. Arhitectura vieții noastre are temeliile sale în subsol; aici operează emoții, credințe, simboluri etc. Nu se ține seama în ce privește stilul și varietatea stilistică a culturilor de curba suavă care înglobează zilele, săptămânile și veacurile, ci de persistența și manifestarea exponențială a acestor sentimente și credințe. „Întotdeauna este mai fecundă o iluzie decât datoria”²⁰. Acest crez a generat figura originală a lui Don Quijote. Culturile sunt intenții de soluții, întrucât problemele vieții sunt simțite și gândite altfel de fiecare popor.

C. Metafora ca identitate culturală înspre universalism

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

¹⁸ Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Edición Cátedra S. A., 1990, p. 154.

¹⁹ Idem, *Espéritu de la letra*, Madrid, Ediciones Cátedra S. A., 1985, p. 117.

²⁰ *Ibidem*, p. 78.

vieții umane. A gândi înseamnă a gândi adevărul. Adevărul nu există dacă nu-l gândește subiectul. Pentru a fi adevărată gândirea trebuie să coincidă cu lucrurile, cu ceea ce ne transcende: dar în același timp trebuie să aderăm noi înșine la adevărul ei. Fenomenul gândirii poartă în sine această exigență și când relativistul refuză că ființa umană poate gândi adevărul, el însuși este convins că acest refuz a lui este un adevăr.

Tradiția modernă ne oferă două modalități opuse de a înfrunta antinomia dintre viață și cultură. Naționalismul, pentru a salva cultura, îi refuză vieții orice semnificație, pe când relativismul încearcă operația inversă: spulberă valoarea obiectivă a culturii pentru a da întâietate vieții. Răspunsul relativismului nu e mai puțin limitativ. Cunoașterea e imposibilă; nu există o realitate transcendentă (trans-subiectivă), pentru că orice subiect real reprezintă o incintă specific modelată.

Pentru A. Einstein, „rațiunea pură” devine un umil instrument care trebuie să-și confirme de fiecare dată eficacitatea. *Întreaga logică, raționalitate depinde de posibilitatea conceptelor. Adevărul fizic are un dublu caracter de certitudine: deducția rațională și confirmarea prin experiment. Este un adevăr exact, dar incomplet. El nu-și este suficient sieși. El are nevoie sau presupune adevăruri ultime, complete, chiar dacă inexacte, incontrolabile și neverificabile. Adevărul filosofic este suficient, dar inexact. După cum consideră Kant: „Când condiționalul ne este dat, incondiționalul ne este pus ca problemă”.*

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

Dacă adevărul științific și cel filosofic sunt rezultatul cunoașterii raționale, a puterii de analiză și sinteză a minții umane, a puterii comprehensive a acesteia, metafora este rezultatul cunoașterii spontane, a intuiției care se interpune fie între sensibil și rațional, fie între rațional și imaginar, într-un cuvânt, ea concentrează puterea noastră de pătrundere, aprehensiunea, străpungerea misterului în cazul lui L. Blaga și descoperirea prin dezvăluire după Ortega y Gasset, aflarea, găsirea, iluminarea „adevărului nud”, ceea ce este o redundanță.

Sursa fecundă a metaforelor o constituie frământările sufletești, preocupările intelectuale, ezitățile, depășirea limitelor, confruntarea deschisă cu imposibilități umane. Metafora se manifestă nu prin comparația sau analogia între imagini, ci prin substituiți aproximative, probabile ce favorizează cunoașterea indirectă a ascunsului, a disimulatului. Câmpul stilistic ca un mănunchi de „linii de forță”, încărcate cu „tensiuni”, ca un spațiu simbolic-imaginar, în care spiritul conștient activează, dă posibilități de întruchipare a metaforei, sub înrăurirea modelatoare și călăuzitoare a unor factori inconștienți.

Pe temeiul principiului vaselor comunicante, metafora ne dezvăluie în versiunea filosofică blagiană legătura subterană dintre cunoaștere și 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: *conștiința receptivă* (sensibilitatea și rațiunea) și *spontaneitatea creatoare* (categoriile inconștientului).

Apriorismul cognitiv se caracterizează prin constanță și universalitate, în timp ce apriorismul stilistic tinde spre variație și individualizare. Stilul este forma culturii, în timp ce metafora este substanța culturii. L. Blaga distinge între două specii de metafore: plasticizante și 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 înlocuiește dezacordul dintre real și conceptul realului. Metafora revelatorie dezvăluie aspecte ascunse ale lucrurilor. Ea explicitează mai întâi înțelesurile lucrurilor la care se referă și, ulterior, adaugă faptul nou că, prin revelare, lucrurile dobândesc un spor de semnificații.

„Esteticul artistic reconstruiește esteticul natural, în planul sensibilității și al intuiției, prin metafore revelatorii și sub înrăurirea 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 și lumea obiectivă, L. Blaga se opune atât obiectivismului, cât și subiectivismului valorilor. Omul creează valorile și se creează prin valori. Reacția spirituală în fața lumii și a vieții constituie „sâmburele” creațiilor spirituale, care poartă pecetea stilistică a unei părți de neînlocuit, aceea a înrădăcinării existențiale. După cunoaștere, 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 și tezaurelor de simțăminte generate în spațiul mioritic. În acest sens, L. Blaga sublinia în mod tranșant „Omul nu mi se pare cu orice preț merit echilibrului, dar el e merit creației cu orice risc”²². Orice cultură este realizată după o matrice stilistică proprie și cu numeroase influențe din culturile cu care interferează. Cultura românească asimilează și modelează, după categoriile-i proprii, motive și influențe culturale străine, universale și chiar biblice. L. Blaga considera că idealul spiritual al poporului român este realizarea unei culturi originale.

Ortega y Gasset este conștient de valoarea și 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 și valorilor*, București, Edit. Eminescu, 1980, p. 294.

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

adevărata înțelegere sau captare – percepție – a lucrurilor. Trecerea de la percepere la pricepere are loc dacă intervine și metafora. Claritatea nu este viață, ci plenitudinea vieții. Ea și 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 și/sau luminează autenticitatea ființării. 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 autentică 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 și irațional, real și ideal, formă și fond, aspecte distincte dar inseparabile, precum căldura de foc și direcția de drumul care o face reală și posibilă.

După Ortega y Gasset, gândirea este ca un faun care urmărește o nimfă zburdalnică în inima pădurii. Se poate vorbi de o „dezmiardare aluzivă”. M. Heidegger afirmă că stilul său filosofic constă, înainte de toate, în etimologizare, în dezmiardarea 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 nașterea unui fir de iarbă colaborează întreg universul. La fel, arta se referă la lumea virtuală, ea caută și 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 deosebește în cuprinsul celorlalte popoare europene. În această manieră Ortega y Gasset precizează: „Ceea ce este pentru francez senzualitatea și pentru german filosofia, pentru englez este confortul”²⁵.

Opera de artă ne dezvăluie secretul vieții și al ființei, ne dezvăluie certificatul de intimitate a lucrurilor prin celula de adevăr și 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 și 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 celui alt. Cu toate acestea, transferența este în metaforă întotdeauna mutuală, (Chiparosul este flacăra și flacăra este chiparos), ceea ce ne sugerează că locul în care se pune fiecare din lucruri nu este a celui alt, ci un loc

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

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

²⁵ *Ibidem*, p. 154.

sentimental, care este distinct de cel fizic și psihologic. Eul fiecărui poet este un nou dicționar, o nouă limbă, pe care parcurgând-o accedem la fațete sau unghiuri, colțuri ale lucrurilor de care avem știre. Stilul este singurul copil la părinți, 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 același și 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. Creația artistică prin solul și subsolul său este o misterioasă muncă inconștientă, de dorințe, preferințe și aspirații tănuite.

D. Concluzii despre evoluția valorilor în secolul douăzeci la L. Blaga și Ortega y Gasset

Între cei doi filosofi ai culturii europene ai secolului douăzeci nu există o înrăurire, ci, mai degrabă, o înrudire întemeiată pe „afinități elective”. De asemenea, trebuie să constatăm deosebiri de accent în punerea și soluționarea acelorași probleme. Pentru L. Blaga, cultura reprezintă o dimensiune majoră a existenței și vieții umane, destinul creator al acesteia, rațiunea și demnitatea ei supremă de a fi, pe când Ortega y Gasset încearcă să subordoneze cultura vieții, întrucât, consideră el, viața are un temei și suport suficient sieși. În ce privește conceptul de stil, L. Blaga admite în mod explicit apriorismul psihologic, structura relativ suficientă sieși a inconștientului, înrădăcinarea și geneza existențială 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 convenții.

Firește, mai există și alte deosebiri, dar deocamdată, ne oprim aici. Cert este că ambii gânditori de marcă în ce privește „piața europeană a ideilor” nu confundă cultura cu mersul civilizației, apără caracterul original al acesteia, menirea ei de a ne legitima în și față de universalism, dezvăluind resursele fecunde, inepuizabile ale metaforicului. Prin creația lor exemplară, ambii gânditori atrag atenția 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 menținem și activăm.

L. Blaga vorbește de „para-kalie”, de kitsch, Ortega y Gasset este nemulțumit de invazia prostului gust, a barbariei, ambii gânditori unindu-și eforturile de a apăra cultura autentică contra produselor subculturii. Viața dacă nu devine mai bună devine mai complicată. Aceasta este drama europeanului din secolul douăzeci. S-au extins în exces negativismul, corupția, demagogia, falsificarea și artificializarea vieții. „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 și 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 și unificat viața planetei. Dar asistăm la ruptura de comunicare între cultura umanistă și cultura științifică, de specialitate, fapt care constituie unul din relele timpului nostru. Prin utilizarea limbajului lor specific, științele 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 și Ortega y Gasset, de o tratare terapeutică din partea puterilor publice, de o reumanizare a gândirii europene și o stopare a manifestărilor degradante în ce privește 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 sfârșitul de secol și începutul unui nou mileniu. Eticiană spaniolă diferențiază trei niveluri distincte ale lumii morale: *moralitatea*, *morala* și *etica*. Examinează metodele care se folosesc în investigarea fenomenului moral, pronunțându-se în deosebi pentru metoda transcendentă și sistematică. De asemenea, analizează cu discernământ pluralismul etic actual, subliniind virtuțile pe care le prezintă etica comunicativă și morala civică. Este preocupată de particularismul judecăților morale și de posibilitățile construirii unei lumi mai bune. Credem că sunt suficiente motive pentru a dezvălui din interior modul cum se structurează și se configurează articulațiile esențiale proprii concepției sale etice.

A. Ființa umană – ființă proto-morală

Dualismul ontologico-etice există pentru cine separă „este” și „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 predicătele morale la cele naturale, să reabilităm sofismul hegelian sub o altă formă: tot ce e natural e moral și invers. Or, să se prescrie realității ceea ce trebuie să fie fără a ține seama de structura și modalitățile acesteia. Altfel zis, să admitem o ruptură între lumea pre-morală și cea morală.

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

admite arbitrarul în incinta moralei, lipsind-o de suport și autoritate, avem nevoie de puncte de sprijin în realitate. Analiza datului în profunzime ne dezvăluie că ființa umană e legată de realitate printr-un cordon ombilical, care nu se poate scurta, fără să provocăm moartea. Este necesar ca ființa umană să-și clarifice statutul existențial, să cunoască lucrurile și fenomenele și să se cunoască pe sine însăși. Fiecare om este dotat cu tendințe neîmplinite, care îl determină să considere dezirabil să aleagă unele posibilități comparativ cu altele. Aceste tendințe izvorăsc din ansamblul dispozițiilor înnăscute, adică din constituția 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 părinți sau alta.

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

Realitatea este indispensabilă omului pentru autorealizarea sa, nu numai pentru a supraviețui, ci, el fiind „protomoral” structurat, poate și trebuie să se modeleze axiologic. Datul condiției umane de ființă „protomorală” ne arată că în mod constitutiv suntem diferiți de celelalte realități, că oamenii tind în mod irepresibil spre fericire, iar singura modalitate de a o realiza este însușirea posibilităților care conduc la ea. A proiecta sau a face proiecte este o caracteristică a voinței, dar fericirea trebuie să corespundă deopotrivă dorinței, și, 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 și reconcilierii cu alții și cu noi înșine.

Protomoralul pretinde să ocupe locul întemeietor pe care etica kantiană îl rezerva rațiunii. Gradul de sănătate a persoanelor se măsoară prin gradul de autoposiune, în timp ce imposibilitatea de a se controla pe sine-însăși este simptomul bolii. „Impulsul de autostăpânire este, poate, o tendință biologică ce operează în conduita noastră”²⁸. Ceea ce este nu este totul, ceea ce poate fi mai mult depinde de capacitățile noastre creatoare, de ceea ce poate amplifica realul pornind de la ceea ce este. Nu există indivizi abstracți, independenți de popoare, culturi și epoci. Pentru a deveni persoane trebuie să traversăm un proces de socializare și să ne însușim tradițiile societății noastre concrete.

Punctul de plecare al moralității nu este niciodată un individ oarecare, ci acest individ dintr-un grup social, dintr-o epocă și un anumit loc. De-a lungul unei vieți suntem obligați de a alege între diverse posibilități care se ivesc sau pe care le instituiți, și aceste succesive alegeri ne duc în parte la formarea caracterului nostru. De regulă, mergem în preîntâmpinarea acelor posibilități care duc la creșterea

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-înșine”. În mod strâns legat de idealul stăpânirii-de-sine se află necesitatea de autoapreciere. Între individualismul exagerat și altruismul rău înțeles, se interpune autoaprecierea justă care duce la înălțimea morală, capabilă de a se confrunța cu demoralizarea și dezumanizarea. *Dobândirea și fortificarea celei de a doua naturi, adică a caracterului, ghidat de atitudini și valori, înseamnă trecerea calitativă de la condiția de ființă protomorală la aceea de subiect moral.*

B. Specificitatea fenomenului moral

Oamenii se nasc cu un strat insubordonabil, dificil de deslușit într-o manieră inteligibilă: dorințe, preferințe, necesități, aspirații și interese, ceea ce stopează preocuparea generalizată de a fundamenta morala pe fapte. La o primă aproximare, structura fenomenului moral este contradictorie, subiectivă și obiectivă, în același timp. După cum precizează Adela Cortina, „lumea morală nu este aceea a iraționalului, ci are logica sa particulară”²⁹. Materia dorințelor este o componentă intrinsecă a fenomenului moral, dorințe concupiscente, comune, rezonabile, ceea ce nu înseamnă să cădem în capcana subiectivismului. Matricea afectivă constituie patul germinativ nu numai al dezirabilității, ci și al raționalității practice.

Adevărul judecăților morale se poate verifica prin confruntare cu realitatea umană. Judecata „Omul, și în general orice ființă rațională, există ca scop în sine însuși” este o judecată de existență. Nici normativă nici de valoare, ci o afirmație despre realitatea umană. Ea cere să fim încrezători în propria umanitate. Conform poziției lui Adela Cortina, posibilitatea moralei constă în preferința rațională dintre mai multe coduri. Morala se referă la judecăți care încearcă să regleze conduita umană, fapt pentru care ele pot fi considerate drept „prescripții”. Ele se referă la acte libere, și, ca atare, sunt responsabile și imputabile.

Distincția *formă-conținut* străbate istoria eticii, prezentându-se din unghiuri diferite. Forma reprezintă elementul universalizator, în timp ce conținutul comportă schimbări, variații istorice și culturale, fapt care asigură diversitatea morală. Termenul „scop” conferă la ceea ce este imediat și implicit din perspectiva moralității rațiune suficientă. În descoperirea adevărilor morale sunt insuficiente și unilaterale metodele psihologice, economice și istorice. De problematica rațiunii suficiente, aceea a scopurilor, se poate ocupa și răspunde într-o manieră acceptabilă metoda sistematică.

Aceasta înseamnă că particularul se deslușește deopotrivă prin mijlocirea relației sale cu întregul și determinarea adevărului unui enunț este posibilă printr-un sistem de relații. Pentru a circumscrie specificitatea fenomenului moral, după Adela Cortina, este necesar să ne detașăm de metoda *descriptiv-explicativă*, de tratarea istorică a conceptelor, de analiza limbajului moral, care nu poate justifica adevărul judecăților morale, nici măcar nu transcende incinta semantică. Puncte de sprijin metodei sistematice îi poate oferi metoda transcendentă întemeiată de Kant și 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-și rădăcinile în pozitivism și cunoscând o dezvoltare amplă sub tutela neopozitivismului logic promovează raționalitatea strategică (mijloace-scopuri) în considerarea acțiunilor, neținând seama de valorizare. Raționalitatea instrumentală și 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 înțeleși și acceptați de fiecare subiect uman, întrucât se recunoaște 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 și acceptabilă de orice om. Determinarea morală e progresivă, atât în planul maturizării psiho-intelectuale de ordin personal, cât și filogenetic, adică planul de cristalizare și sedimentare treptată a spiritualității umane. Religiile au îndeplinit în civilizațiile arhaice o funcție de identificare, de întemeiere a normelor morale și juridice și au legitimat dominația politică.

Evoluția cunoașterii științifice și îndeosebi dezvoltarea tehnicii și a producției au dus treptat la diminuarea cosmo-viziunilor religioase ca izvor de identificare și legitimare. Treptat, s-au impus alte viziuni sincrone cu modul tehnic de a considera și 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 se 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 și idealurile democratice.

Universalismul moral, așa cum și 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 și 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 același timp de minimum și maximum normativ, înregistrează o mișcare de pendul între aceste limite, limita superioară neputând fi atinsă decât prin valori care cer sacrificii din partea autorilor, dar și 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, progresiști între amici, credincioși azi, atei mâine, agnostici poimâine. Liberali în

³⁰ *Ibidem*, p. 157.

ce privește sexul, socialiști în ce privește economicul și anarhiști în ce privește cultura. În fiecare din noi răsună multiple apartenențe, oferte și cereri ale societății noastre complexe și schimbătoare. Un asemenea pluralism presupune mai mult gol decât substanță morală. Pragmatismul nu mai are timp pentru reflecție și amintiri, calculabilitatea se substituie adevărului. În acest context, Adela Cortina ajunge la o concluzie importantă: „Este rațiunea comunicativă, nu cea strategică a imperativelor ipotetice, ceea ce face din om dintre toate ființele un scop al creației”³¹.

Adela Cortina recunoaște în mod deschis ruptura dintre raționalitate și credința religioasă, dintre ultima și viața publică lipsită de idealuri morale. Fapt îngrijorător este că a început să crească numărul celor care se comportă irațional în fața injustiției, durerii și morții. Spre deosebire de rațiunea teoretică ce se referă la lucruri care nu pot fi altfel de cum sunt, rațiunea practică se referă la acțiuni care pot să fie altfel. Ele pot fi justificate prin scopuri, iar cunoașterea lor definește conținutul raționalității practice. *Fapta morală primește justificarea sau întemeierea de la existența persoanei umane marcată valoric sau ca fiind ceva valoros, dar nu valoarea per se.*

Orice ființă umană este scop-în-sine, poate să treacă de la condiția de individ la condiția de persoană când minimul moral (limita inferioară) este prezent și funcționează, dar puțini 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 și valori, de a parcurge registrul „raționalităților” care, deși parcelare, pot fi justificate de raționalitatea practică, adică de capacitatea de a comunica și a iubi, sau într-un cuvânt de reacția axiologică în fața lumii și a formelor vieții.

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 utilităților. Adela Cortina consideră că gândirea etică a separat „cele două componente ce alcătuiesc fenomenul moral în totalitatea sa – virtutea și fericirea – deoarece ambii termeni au primit conotații foarte diferite de cele pe care le aveau în Grecia clasică”³². Aserțiunea lui Kant conform căreia judecata „Omul virtuos este fericit” e o judecată sintetică *a priori*, nu o confirmă nici simpla analiză, nici experiența. Pentru a putea elibera ființa umană de orice reziduu naturalist, Kant separă cele două lumi, lumea morală și cea naturală, această separare fiind prețul plătit pentru salvarea autonomiei. Acest punct de vedere al moralei kantiene este un moment necesar, dar trebuie depășit, deoarece formalismul nu ne permite să legitimăm nici un conținut concret al moralității, ci se limitează la a legitima datul. Adela Cortina specifică într-o manieră indubitabilă, față 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 înălțuirile 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, conștienți fiind că morala dispune de o dimensiune antropologică, axiologică și teleologică. Proceduralismul etic profestat 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 sincron, structurile cognitive și procedeele legitimizează ale normelor pot fi descrise fără a ține seama de contexte, de factorii sociali și temporali. După Adela Cortina, procedeele ne permit menținerea caracterului critic al rațiunii, exigența universalizării, transcenderea praxisului concret, dar în același 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 și transcendenței raționalității practice este aceea care-l discreditează pe R. Rorty – care susține imposibilitatea de a depăși barierele contextuale ale etnocentrismului, pe MacIntyre în convingerea sa că raționalitatea practică este determinată de tradiție. Este necesar poate, înrădăcinarea indivizilor în comunități și 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, eticiană Adela Cortina întreprinde un demers critic la adresa teleologismului și deontologismului. Deosebirea dintre aceste două orientări etice rezidă în modul distinct de a articula două concepte centrale ale moralității – ceea ce e bun și ceea ce e corect. Pentru teleologism este necesar să începem cu determinarea binelui pentru ființa umană și ulterior a corectului ca și o condiție de maximizare a binelui. Deontologismul se ocupă de caracterizarea și definirea a ceea ce este corect și 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 și eticieni ai responsabilității consideră mai important decât o bună intenție a fi ceea ce este bun să se realizeze.

Adela Cortina disociază între bun și bine. La fel cum este necesar să menținem dimensiunea intenției și a motivului moral pentru a putea vorbi de moralitate, deoarece nu se poate institui intersubiectivitatea dacă nu ne bazăm pe subiecți autonomi, capabili de a pune în orice moment problema instituțiilor statului. Este aproape inuman să pretinzi fidelitate față de norme în toate cazurile, dar nu se poate renunța la ele pentru orientare și pentru demersul critic.

Adela Cortina aduce în mod judicios patru obiecții 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 rațional în cazul conflictelor acțiunii. Termenul de plăcere, satisfacerea unei dorințe, reprezintă un teren unde ne putem împotmoli. În al doilea rând, existența unei legislații juridice și al unui cod moral nu se explică numai prin dorința de a place. După cum, de asemenea, în al treilea rând, exigențele autonomiei nu pot fi justificate numai prin dorința de fericire. Subiectivismul caracterizează teleologismul hedonist, precum și utilitarismul care încearcă să gestioneze utilitățile în vederea unui maxim de satisfacție. În al patrulea rând, cine consideră plăcerea drept scopul conduitei și ia ca punct de plecare etica dorințelor pierde orice drept de a distinge între plăcerile inferioare și cele superioare în maniera lui J. S. Mill.

Refuzul raționalismului critic de a admite o întemeiere a oricărei etici se situează încă pe traseul modernității, fapt care face din epistemologie centrul reflecției filosofice. Hans Albert, continuatorul legitim a lui K. Popper, consideră decizia morală ca fiind supusă jurisdicției raționalismului critic. R. Rorty consideră participării la un discurs ca fiind uniți de un interes și urmărind un scop comun, adică ceea ce se numește „universitas”. Hermeneutica unește oamenii mai mult prin urbanitate decât pe un teren sau în jurul unui obiectiv comun. Ea încearcă să substituie dorința de obiectivitate prin aceea de solidaritate. Adevărul se identifică cu posibilitatea de a justifica o afirmație în fața umanității. Este adevărat ceea ce este în mod universal justificabil.

Nietzsche, Heidegger sau Gadamer au șters diferențele între adevărurile permanente și cele stabilite în mod contingent, adică într-o manieră factice. Nu există un punct central anistoric și o periferie contingentă, ci *contingența este categoria majoră a vieții noastre*. Nu se recunoaște nici măcar fondul sau numitorul comun a ceea ce este și rămâne același. Contingența, ocazionalul, facticitatea sunt termenii care ne arată lipsa noastră de contingență, faptul că suntem sortiți anonimatului și aneantizării.

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

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

Modernitatea menține un potențial emancipator, un minimum de raționalitate, universalitate și exigibilitate. Aceste exigențe, conform poziției lui Adela Cortina, le reunește și le confirmă etica comunicativă. În acest sens, ea împărtășește linia dominantă a gândirii filosofice europene ilustrată de Karl-Otto Apel și J. Habermas. „Posedă forță legitimatoră numai regulile și premisele comunicative, care permit să deosebim un acord de un pact, obținut între persoane libere și egale, față de un consens contingent sau forțat”³⁴.

După Adela Cortina, cele două mari intuiții morale ale epocii noastre: compasiunea pentru oamenii vulnerabili și grija pentru relațiile sociale cărora le datorăm identitatea și promovarea, implică două virtuți: justiția și solidaritatea. Justiția are grijă de a apăra libertățile și drepturile egale ale indivizilor care se autodetermină, în timp ce solidaritatea se ocupă de componentele unei forme de viață, pe care împărtășindu-le, aderăm, fraternizăm cu ele. Etica comunicativă este o „democratizare” și o „pragmatizare” a dreptului rațional modern. Un subiect moral se modelează într-un dialog intersubiectiv, dar nu mai puțin intrasubiectiv. Voința, concept cheie al vieții morale, se identifică cu etica comunicativă sau a „formării democratice”, devenind treptat disponibilă pentru dialog. Formarea morală a voinței nu se poate lăsa pe seama unui posibilism politic.

În cazul fenomenului moral, dimensiunea rațională merge împreună cu cea intențională, fapt care a fost neglijat de reprezentanții diferitelor orientări etice. „Acordul este inerent ca «ethos» al limbajului uman. Limbajul și acordul nu se comportă în mod reciproc ca mijloc și scop, dar numai așa putem să clarificăm termenul de acord când precizăm ceea ce semnifică utilizarea propozițiilor cu sens comunicativ. Termenii de rostire și acord se interpretează în mod reciproc”³⁵. Limbajul este unicul mijloc de a coordona acțiunea.

Trebuie să distingem între o utilizare originală și una derivată a limbajului: utilizarea originală poartă cu sine *telosul*; *utilizarea derivată caută acordul, principiul de bază al eticii comunicative*. El se caracterizează prin patru trăsături definitorii: autorenunțarea, recunoașterea, compromisul și speranța. Autorenunțarea se referă la propriile interese și convingeri marcate de subiectivism și limite, fapt care îngreunează calea spre adevăr. Recunoașterea se referă la dreptul membrilor comunității de a-și expune propriile descoperiri și 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 Kommunikativen Handelns*, Frankfurt pe Main, Edit. Suhrkamp, 1981, p. 387.

trăsături sunt subsecvente primelor două: compromis în căutarea adevărului și 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 și culturală. Dacă *telos*-ul limbajului este acordul și limbajul este unicul mediu de coordonare a acțiunii, întemeierea rațională a regulilor morale, considera Adela Cortina, este posibilă. Supoziție argumentată și de Karl-Ott Apel: „Toate ființele umane capabile de comunicare lingvistică trebuie să fie recunoscute ca persoane, deoarece în toate acțiunile și expresiile lor sunt interlocutori virtuali și justificarea nelimitată a gândirii nu poate renunța la nici un interlocutor”³⁶.

5. MODELUL CETĂȚEANULUI NAȚIONAL ȘI UNIVERSAL

Logica particular-contradictorie a fenomenului moral caracterizează și democrația, atât în domeniul participării, cât și în cel al cetățeniei, comunității și 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 deși unitatea de bază ar trebui să fie individul, în realitate se manifestă corporațiile și 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 coalițiilor. Sunt aporii, consideră Adela Cortina, pe care trebuie să și le asume un ethos democratic.

Timpurile pe care le trăim sunt timpuri amestecate: timpul economiei mixte, amestecă piața liberă și intervenția; politica mixtă, nici liberalism sălbatic nici socialism dogmatic; filosofie mixtă, nici rațiune nici experiență pură. Nu deținem chei *a priori* ale lumii și 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 și suficientă a unei societăți mai juste; promisiunea unei societăți abundente datorită progresului științifico-tehnic nu s-a adevărat; 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-și revizuiască dogmele inițiale bazate pe înțelegerea omului ca individ posesor: proprietatea reprezintă sprijinul ferm al libertății sale și egoismul reprezintă pârgia vieții economice.

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

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 creșterea autoaprecierii responsabile de sine și 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 recunoaștere reciprocă între participanții la un limbaj. Subiecții autonomi sunt insubstituibili, dar, de asemenea, trebuie cultivată atitudinea de solidaritate.

Etica societății civile este una minimă și nu una maximă. Există diferență între judecată, „aceasta e just” și „aceasta îmi convine”. Prima trece dincolo de preferințele personale și 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 împărtășesc 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, și nu în ultimul rând reprezentant al unei națiuni care așteaptă de la el o participare activă și responsabilă la realizarea binelui comun. Modelul cetățeanului, după Adela Cortina, este deopotrivă național și 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 și 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 și morale. Adela Cortina ne dezvăluie deosebiriile dintre ele. Normele morale sunt acelea care obligă subiectul din interior, deoarece este propria sa conștiință, aceea care le recunoaște forța umanizatoare, în așa fel încât toți cetățenii ar trebui să le re-recunoască și realizeze, pentru a nu rămâne sub pragul minimului moral. Încălcarea unei norme morale se sancționează pe plan intern, producându-se sub forma remușcării. Normele morale care duc la descoperirea unor soluții umane sunt universalizabile.

Normele juridice sunt promulgate de aceia care conduc o națiune și 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 și de

legitimare din partea valorilor morale. „O ultimă diferență între morală și drept – precizează Adela Cortina – pe care aici vrem să o detașăm, 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 și biserica sa. Pentru catolici conștiința subiectului este aceea care recunoaște obligativitatea normei între limitele sale interne cele mai stricte. Norma morală nu are forță obligatorie, ci numai pentru cine o recunoaște, astfel încât niciodată norma morală nu va fi impusă din afară. Aceste norme reglementează viața privată și publică. Fiecare cetățean este responsabil pentru judecățile sale morale și pentru adeziunea la un cult religios sau altul. Nu există reprezentanți etici ai judecății și voinței subiecților. Opinia majorității și 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; protagoniștii vieții morale sunt persoanele obișnuite, normale; ei sunt adevărații promotori ai moralei civice. În mod firesc, Adela Cortina își 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 și tehnice decât a avea o conduită rezonabilă și 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 și suficientă. Sursele fecunde ale moralei sunt experiența, literatura și religia. Pot să acționeze acestea într-un mod convergent pentru a asigura înțelepciunea și 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 detașare în analiza problemelor, o înregistrare a tragismului vieții umane din cauza aglomerărilor, disfuncționalităților și disimetriilor, un râs printre lacrimi. Poate că lacrimile sunt menite să ne spele de păcate, de lașități, de suferințe pe care nu știm să le înnobilăm, de micimea și 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.