

A n a l e l e

Universității din Craiova

Seria:

F i l o s o f i e

Nr. 47 (1/2021)

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA SERIE DE PHILOSOPHIE, nr. 47 (1/2021)
13 A. I. Cuza rue, Craiova, ROUMANIE

On fait des échanges des publications avec des institutions similaires du pays et de l'étranger

ANNALS OF THE UNIVERSITY OF CRAIOVA PHILOSOPHY SERIES, nr. 47 (1/2021)
13 A. I. Cuza Street, Craiova, ROMANIA

We exchange publications with similar institutions of our country and abroad.

Annals of The University of Craiova. Philosophy Series publishes two issues per year, in June and December. The journal is *available in print, but it is also available for download as PDF document at http://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/*

Editor-in-Chief:

Adriana Neacșu, University of Craiova

Managing Editor:

Ștefan Viorel Ghenea, University of Craiova

Editorial Board:

Anton Adămuț, "Alexandru Ioan Cuza"
University of Iași

Giuseppe Cacciatore, University of Naples
"Federico II"

Giuseppe Cascione, University of Bari

Gabriella Farina, "Roma Tre" University

Vasile Muscă, "Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca

Niculae Mătășaru, University of Craiova

Alessandro Attilio Negroni, University of Genoa

Ionuț Răduică, University of Craiova

Adrian Niță, "C. Rădulescu-Motru" Institute
of Philosophy and Psychology of the Romanian
Academy

Vasile Sălan, University of Craiova

Giovanni Semeraro, Federal University
of Rio de Janeiro

Tibor Szabó, University of Szeged

Cristinel Nicu Trandafir, University
of Craiova

Gheorghe Vlăduțescu, Romanian Academy

Secretary: Cătălin Stănciulescu, University of Craiova

ISSN 1841-8325

e-mails: filosofie_craiova@yahoo.com; neacsuelvira2@gmail.com

webpage: http://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/

Tel.: +40-(0)-351-403.149; +40-(0)-724-582.854; Fax: +40-(0)-351-403.140

This publication is present in the following **scientific databases**:

SCOPUS, Philosopher's Index, European Reference Index for the Humanities (ERIH Plus, Philosophy), Regesta Imperii - Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, ICI World of Journal.

CUPRINS

Daniel MARTÍN SÁEZ, <i>La filosofía del diálogo interior: desde el semeion daimonion socrático hasta el existencialismo</i>	5
Ana BAZAC, <i>The Enlightenment Epistemology and Its Present Blurred Mirror</i>	30
Tetiana TSYMBAL, <i>Protoconception of Existential Rootedness of Man in the philosophy of Hryhorii Skovoroda</i>	73
Adriana NEACȘU, <i>La temporalité comme structure du pour-soi chez Sartre</i>	89
Adrián BENE, <i>Materiality and Lived Experience in Late Sartre</i>	110
Bogdan OLARU, <i>Egalitatea morală și obiecția variației</i>	125
Anton ADĂMUȚ, <i>Noica – „Pe culmea unde a ajuns Faust, stă dracul”</i>	147
Cristinel TRANDAFIR, <i>Regimul libertății în cultura vechilor sate devălmașe românești. Un studiu de istorie socială. Partea I</i>	172
Daniela MUSICCO NOMBELA, María José GATO BERMÚDEZ, Celia RANGEL PÉREZ, Cristina RUIZ-ALBERDI FERNÁNDEZ, <i>El rol del profesor universitario ante el nuevo paradigma educativo post pandemia COVID-19: amenazas y oportunidades</i>	183
O'Hara SOTO GARCÍA, Laura MARTÍN MARTÍNEZ, Sara GIRALDO GIRALDO, Esther VELA LLAURADÓ, <i>The Encounter: A Path to Educating in Beauty and Wonder for Students with ASD</i>	204

Recenzie

Ludwig von Mises, <i>Haosul planificat</i> , traducere de Gabriel Mursa, Editura Liberalis cu sprijinul Institut de Recherches Économiques et Fiscales, Iași, 2021. Cristinel TRANDAFIR	218
AUTHORS/CONTRIBUTORS	225
CONTENTS	227

LA FILOSOFÍA DEL DIÁLOGO INTERIOR: DESDE EL *SEMEION DAIMONION* SOCRÁTICO HASTA EL EXISTENCIALISMO

Daniel MARTÍN SÁEZ¹

Abstract: *In this article we analyze the idea of «inner speech» from a philosophical perspective. To do this, we start with the psychological category as a tertium quid between the ideas of thought and language. We will show that philosophers has always put inner speech in the center of their interests, from the socratic semeion daimonion to the existentialist «call of conscience», from the musical exhortation of Phaedon to the myth of the inner city, the Christian theology of prayer and confession, Cartesian introspection, German idealism and Gandhi's inner voice, among other episodes. The notion of inner speech serves us to illuminate important moments in the history of philosophy and religion, as well as helping us to understand the versatility of the phenomenon beyond the psychological category, which ranges from the negativity of criticism and retraction to the positive character of Christian life, from non-transferable speech to a universal language linked to silence.*

Keywords: *Inner Speech, Internal Dialogue, Silence, Platonic City, Semeion Daimonion*

Pensar y hablar: más allá de la metáfora del telegrama

Cuando hablamos de «lenguaje», a menudo pensamos en un sistema de signos, códigos, enunciados, proposiciones, etc., dirigidos a facilitar la comunicación entre un emisor y un receptor. Bajo el famoso esquema tripartito de emisor, receptor y mensaje, el lenguaje se reduce a un objeto de museo, comprensible en términos de gramática, fonología, sintaxis, lógica, etc., al margen de su realidad existencial, antropológica, psíquica, social, histórica.² Conviene resaltar que la citada tríada se empezó a utilizar de un modo masivo tras la invención del telegrama, y no es casualidad que fuera un empleado de los laboratorios Bell, el ingeniero Claude E. Shannon,

¹ Universidad de Oviedo, Spain.

² Incluso John Searle, para quien “los mayores avances en la filosofía de los últimos cien o ciento veinticinco años se han hecho en filosofía del lenguaje”, ha mostrado sus recelos por la disciplina, lamentando que “pocos filósofos contemporáneos y recientes intentan abordar el lenguaje como una extensión natural de capacidades no-lingüísticas”, algo que achaca a su origen lógico-matemático en manos de Frege (Searle, John R. “What is Language? Some Preliminary Remarks”. *Ethics & Politics*, XI, 2009, pp. 173-202).

uno de sus impulsores en su *Teoría matemática de la comunicación* (1949).³ Desde entonces, ha sido común convertir el lenguaje en un juego de estímulos y respuestas, como ocurre en el influyente artículo de Allan Turing, “Computing Machinery and Intelligence” (1950), donde la inteligencia se reduce a la capacidad de un ordenador para producir mensajes, con la única condición de que el receptor humano sea incapaz de discriminar si está hablando con un ordenador o con otro ser humano. Nada más comenzar su artículo, Turing denomina a esto «pensar», dando un salto mortal que merecería más atención que todo lo que viene después.⁴ También Shannon fue uno de los primeros en escribir sobre la posibilidad de que los ordenadores «jueguen» al ajedrez,⁵ y hoy es fácil encontrar estudios sobre la posibilidad de que «compongan» música o «creen» obras de arte.⁶

Pero ¿qué queremos decir cuando hablamos de este modo? Como en la fábula del emperador desnudo de Andersen, parece estar ocurriéndonos algo insólito: un conjunto de teorías ha desviado nuestra atención hacia algo que no existe. ¿Es posible desligar el pensamiento de nuestras preocupaciones psíquicas, políticas, filosóficas? ¿Puede haber inteligencia, pensamiento y lenguaje sin amor, amistad, pasión, deseos? Si no es así, el reto de la inteligencia artificial debería replantearse: ¿pueden las máquinas enamorarse? ¿Pueden creer en Dios o ser ateas? ¿Pueden sentir interés por lo que hacen? Cuando el nuevo programa de ordenador recrea el enésimo coral de Bach imitando modelos previos, ¿afirmaremos por ello que se ha convertido en un compositor luterano? Pero más importante aún es saber por qué creemos que esto es posible. ¿No opera aquí un pensamiento mágico análogo al que operaba sobre los alquímicos que buscaban la piedra filosofal? El problema no es tanto humanizar a las máquinas como maquinizar al hombre.

³ Véase Shannon, Claude Elwood y Weaver, Warren. *The Mathematical Theory of Communication* [1949]. Univeristy of Illinois Press, Urbana y Chicago, 1998.

⁴ Turing, Alan. “Computing Machinery and Intelligence”. *Mind*, n° 49, 1950, pp. 433-60.

⁵ Shannon, Claude Elwood. “Programming a Computer for Playing Chess”. *Philosophical Magazine*, Serie 7, vol. 41, n° 314, 1950, pp. 256-75.

⁶ Hadjeres, Gaëtan; Pachet, François y Nielsen, Frank. “DeepBach: a Steerable Model for Bach Chorales Generation”. *Proceedings of the 34th International Conference on Machine Learning*, vol. 70, 2017, 10 pp.; Hertzmann, Aaron. “Can Computers Create Art?”. *Arts* (en prensa), 33 pp. Versión de preimpresión disponible online: <https://arxiv.org/pdf/1801.04486.pdf>. Última consulta: 05/02/2020.

El habla interna: un *tertium quid* entre pensamiento y lenguaje

Una de las características que las máquinas no cumplen es lo que se denomina el «habla interna», un conjunto de fenómenos que apenas empezamos a entender, y que podemos situar a medio camino entre el pensamiento y el lenguaje, siendo en parte ambas cosas a la vez y, al mismo tiempo, un *tertium quid* con entidad propia.⁷ El habla interna resulta esencial para el desarrollo psicológico y la comunicación, al permitirnos transformar el lenguaje externo en pensamiento propio, y viceversa,⁸ pero además hace posibles otras funciones cognitivas, memorísticas, afectivas, auto-regulativas, de comprensión lectora, oníricas, etc., que cambian de una persona a otra e, incluso, en una misma persona, tanto en contenido como en frecuencia e intensidad.⁹

A lo largo de la historia, se ha intentado estudiar el pensamiento y el lenguaje como entidades de todo tipo, desde la especulación metafísica hasta la psicología del desarrollo, e incluso se han realizado estudios particulares sobre el uso del lenguaje o la forma de pensar de individuos concretos. Sin embargo, apenas se ha prestado atención al fenómeno del habla interna, que también tiene su historia y su lugar en la especulación filosófica. Hacerlo podría servirnos para entender las propias ideas de pensamiento y lenguaje, así como las vinculaciones entre ambos, por no hablar de otros fenómenos de la denominada «experiencia interna», que nos obligarían a introducir elementos extraños a cualquier forma de verbalización.¹⁰

Hemos de comenzar apuntado que la expresión «habla interna» puede resultar confusa. Los psicólogos la utilizan para referirse tanto al hecho de

⁷ Geva, Sharon y Fernyhough, Charles. “A Penny for Your Thoughts: Children’s Inner Speech and Its Neuro-Development”. *Frontiers in Psychology*, nº 10, 2019, pp. 1-12.

⁸ Johnson, John R. “The Role of Inner Speech in Human Communication”. *Communication Education*, vol. 33, nº 3, 1984, pp. 211-22; San Martín Martínez, Conchi; Boada i Calbet, Humbert y Feigenbaum, Peter. “Private and Inner Speech and the Regulation of Social Speech Communication”. *Cognitive Development*, vol. 26, nº 3, 2011, pp. 214-229.

⁹ Los psicólogos han puesto el acento en casos como estrés, ansiedad, impulsividad, depresión, trastorno obsesivo-compulsivo, etc. Véase Ren, Xuezhui; Wang, Tengfei y Jarrold, Christopher. “Individual Differences in Frequency of Inner Speech: Differential Relations with Cognitive and Non-Cognitive Factors”. *Frontiers in Psychology*, vol. 7, 2016, pp. 1-12.

¹⁰ Heavey, Christopher L. et al.: “Measuring the Frequency of Inner-Experience Characteristics by Self-Report: The Nevada Inner Experience Questionnaire”. *Frontiers in Psychology*, vol. 9, 2019, pp. 1-7.

hablar con uno mismo, con la mayor nitidez y consciencia,¹¹ como a una especie de habla intuitiva, intraducible y fugaz que «si pudiéramos grabarla» resultaría «abreviada, fragmentaria, incoherente, irreconocible e incomprendible en comparación con el habla externa», llegando incluso a la «absoluta incompreensión».¹² Se han utilizado nombres diversos para referirse a este fenómeno, abarcando de hecho una pluralidad de cosas: pensamiento verbal, autohabla, diálogo interior, autoverbalización, monólogo interior, discurso privado, lenguaje interno, autoconversación oculta, discurso silencioso, voz interior, etc.

A lo largo de este artículo propongo analizar algunos momentos del habla interna a partir de varios ejemplos históricos, desde los aforismos griegos hasta la «voz interior» de Gandhi, pasando por la teología cristiana, la introspección cartesiana, el idealismo alemán y algunas ideas existencialistas sobre la consciencia, que podrían ayudarnos a iluminar la complejidad de esta realidad y su interés filosófico. Por supuesto, los ejemplos históricos no tienen por qué responder nítidamente a la categoría psicológica. Igual que no hay lenguaje o pensamiento puro, tampoco existe un habla interna pura. Además, no podemos obviar que el habla interna no puede transformarse en lenguaje sin perder su peculiaridad, de modo que los ejemplos tienen un rango de fuente problemático, más incluso que la oralidad, cuya transcripción supone siempre una pérdida esencial. Algunas experiencias vinculables al habla interna, por otra parte, responden a patrones extraños a esta noción, como es evidente en el caso de Gandhi, cuyo relato nos invita a acudir a otras categorías como las alucinaciones o la sugestión. En última instancia, incluso podríamos dudar si existe el habla interna o, más bien, un espectro de fenómenos de habla interna, conectados con otros fenómenos de formas diversas, de modo que habría entre ellos tanta distancia como la que Vygotski establece entre lengua interna y externa.

Sin embargo, todo lo anterior no ha impedido estudiar el habla interna acudiendo a métodos positivos (encuestas, muestreo de experiencias,

¹¹ Morin, Alain. "Inner Speech and Consciousness", *Encyclopedia of Consciousness*, vol. 1, 2009, pp. 389-402.

¹² Vygotski, Lev Semenovich. *Pensamiento y habla*. Trad. de Alejandro Ariel González. Colihue, Buenos Aires, 2007, p. 474. Cf. Tokuhama-Espinosa, Tracey. "Language, Math, and Thought: Vygotsky's Concept of Inner Speech". *The Multilingual Mind*, ed. por Ib. Praeger, Londres, 2003, p. 82.

neuroimagen, etc.),¹³ y aquí veremos que el habla interna, como el pensamiento y el lenguaje, tiene también su propia historia, y no sólo porque su vinculación a ellos es constante, sino también porque, como ellos, es indesligable de otros fenómenos del mundo con los que mantiene una íntima conexión. Esto hace que la idea filosófica de habla interna tenga su propio recorrido, más allá de la categoría psicológica, al adentrarse sin remedio en terrenos propios de la ética, la religión, la política, la metafísica, etc.

La aparición del *semeion daimonion* socrático

Las ideas vinculadas al habla interna pueden remontarse a los orígenes de la filosofía. Los aforismos de los sabios griegos («sé previsor», «nada en exceso», etc.) o el famoso «conócete a ti mismo» apolíneo, dirigidos a la repetición introspectiva, reflejan una de las características básicas del habla interna, que utilizamos comúnmente para evaluarnos, controlar nuestros impulsos y ejercer la autocrítica, a menudo a través de frases breves y fáciles de recordar,¹⁴ como cuando Píndaro nos dice «hazte el que eres» o se dice a sí mismo «no pretendas la vida inmortal, alma mía, / y esfuérzate en la acción a ti posible».¹⁵

Los filósofos siempre han sido conscientes de esta realidad y la han utilizado en su beneficio. No sólo han escrito sobre la mejor forma de pensar y hablar con los demás, sino también sobre cómo dialogar con nosotros mismos. Como veremos, incluso puede argumentarse que toda la filosofía, desde los diálogos de Platón, está escrita desde el habla interna y se dirige al habla interna del lector, y no sólo porque toda lectura lo está de algún modo,¹⁶ sino porque así lo requiere la búsqueda de un modo de vida filosófico, que ha de anidar en cada individuo y huir de la especialización.¹⁷

¹³ Véase Alderson-Day, Ben y Fernyhough, Charles. “Inner Speech: Development, Cognitive Functions, Phenomenology, and Neurobiology”. *Psychological Bulletin*, vol. 141, nº 5, 2015, pp. 931-65.

¹⁴ Véase Morin, Alain; Uttl, Bob y Hamper, Breanne. “Self-Reported Frequency, Content, and Functions of Inner Speech”. *Procedia. Social and Behavioral Sciences*, nº 30, 2011, pp. 1714-8.

¹⁵ Píndaro. *Odas y fragmentos*. Trad. de Alfonso Ortega, Gredos, Madrid, 1984, Pítica III, vv. 61-2, p. 157.

¹⁶ Ehrlich, John F. “Vygotskian Inner Speech and the Reading Process”. *Australian Journal of Educational & Developmental Psychology*, vol. 6, 2006, pp. 12-25; Filik, Ruth y Barber, Emma. “Inner Speech during Silent Reading Reflects the Reader’s Regional Accent”. *PLoS One*, vol. 6, nº 10, 2011, 5 pp.

¹⁷ Martín Sáez, Daniel. “¿Qué es la filosofía? Respuesta crítica al materialismo de Gustavo Bueno”, *Agora. Papeles de Filosofía*, vol. 39, nº 1 (2020), pp. 99-126.

En este punto, es importante desterrar el tópico establecido por Josef Balogh, todavía repetido en numerosos trabajos, según el cual los griegos no sabían leer en silencio. Bernard Knox ya demostró que esta tesis no era cierta.¹⁸ Las propias ideas platónicas muestran hasta qué punto los griegos podían ver las letras como entidades sin sonido. En la *República*, de hecho, Platón presenta la investigación filosófica bajo la metáfora de la lectura: «la investigación debe realizarse de este modo: si se prescribiera leer desde lejos letras pequeñas [...] parecería un regalo del cielo reconocer primero las más grandes» (368d). La escritura y la ontología se encuentran entrelazadas en los diálogos, como muestran los conceptos de *grammé* y *grámma* (e. g., en el símil de la línea, 509d), los trazos de la escritura filosófica con los cuales se comprende el cosmos por primera vez.¹⁹

Quizá la idea más importante acerca de este «habla interna» en la historia de la filosofía sea la famosa *señal demoníca* (σημειῶν δαιμόνιον, *Eutidemo*, 272e) que Sócrates escuchaba desde niño, y que la tradición ha denominado su *daimon* (δαίμων).²⁰ En la *Apología*, el filósofo asegura que «hay en mí algo divino y demoníco» que «está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita» (31c-d). Su vida y su muerte como filósofo están marcadas por esa voz. Sócrates apela a ella para justificar su alejamiento de la política, asegurando que, si no hubiera seguido su consejo, ya estaría muerto, pero también explica con ella la acusación de *asebeia* que, finalmente, le hizo beber la cicuta (*Eutifrón*, 3b).²¹ En el *Fedro*, este *semeion daimonion* reaparece como «una especie de voz» escuchada por Sócrates, esta vez tras pronunciar un discurso sobre el amor que le parece contrario a

¹⁸ Véase Knox, Bernard M. W. “Silent Reading in Antiquity”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, nº 9, 1968, pp. 421-35. Por muy importante que fuera la lectura en voz alta, cosa que no se niega, la lectura en silencio –como muestran los ejemplos de Antífanes, Eurípides y Aristófanes aportados por Knox– estaba normalizada. Véase también Gilliard, Frank D. “More Silent Reading in Antiquity: Non Omne Verbum Sonabat”. *Journal of Biblical Literature*, Vol. 112, nº 4, 1993, pp. 689-94. Para un análisis de la disputa véase Johnson, William A. “Toward a Sociology of Reading in Classical Antiquity”, *The American Journal of Philology*, Vol. 121, nº 4, 2002, pp. 593-627.

¹⁹ Platón. *Diálogos IV. República*. Trad. de Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1988.

²⁰ Las características de esta señal demoníca están resumidas en Platón. *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Trad. de J. Calongue Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo, Gredos, Madrid, 1987, pp. 205-6, nota 13.

²¹ Platón. *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Trad. de J. Calongue Ruiz, E. Lledó Iñigo y C. García Gual, Gredos, Madrid, 1987.

la dignidad de los dioses. El filósofo interpreta entonces que debe entonar una palinodia y defender el amor para purificarse (242b-c).

El *semeion*, por tanto, no es un pensamiento vinculado a significados inefables y profundos, ni un lenguaje externo y convencional, sino un *tertium quid* que no pretende decir nada ni revelar verdades arcanas. Es una suerte de voz interior, puramente negativa, que le impide hacer cosas injustas o perjudiciales, pero no le prescribe qué hacer, en sintonía con el ideal socrático, fundado en el reconocimiento de la propia ignorancia. Frente a otras figuras de la cultura griega como los poetas, los políticos, los oradores, los físicos, los médicos o los sofistas, Sócrates limita su acción a la mayéutica y asegura no enseñar nada. Su *semeion* no piensa ni habla; impone el silencio, prohíbe, como una entidad intransferible; le indica lo que *no* debe hacer, pero no cómo deben actuar los demás; expresa su existencia propia, su destino (*δαίμων*), que consiste en su particular modo de negarse a hacer ciertas cosas y retractarse de otras cuando ha errado.

Los diálogos también recogen el momento onírico del habla interna.²² Platón no sólo acude a los sueños para relatar algunos de sus mitos, como el mito de Er, sino que llega incluso a explicar con ellos su actividad filosófica, como ocurre en el *Fedón*, donde el sueño adopta la forma de una exhortación. Estando Sócrates en la cárcel, sus amigos le preguntan por qué se ha dedicado a componer un himno a Apolo y algunas fábulas de Esopo, a lo que el filósofo contesta relatando un consejo recibido en sueños:

Visitándome muchas veces el mismo sueño en mi vida pasada, que se mostraba, unas veces, en una apariencia y, otras, en otras, decía el mismo consejo, con estas palabras: ‘¡Sócrates, haz música y aplícate a ello!’. Y yo, en mi vida pasada, creía que el sueño me exhortaba y animaba a lo que precisamente yo hacía, como los que animan a los corredores, y a mí también el sueño me animaba a eso que yo practicaba, hacer música, en la convicción de que la filosofía era la más alta música (60e-61a).²³

Ambos fenómenos, el *semeion daimonion* y la exhortación onírica, muestran la profunda involucración entre el habla interna y la filosofía, muy cercana en esto a la música por su vinculación a la armonía inaudible

²² Sobre el fenómeno psicológico véase Kilroe, Patricia. “Inner Speech in Dreaming: A Dialogic Perspective”. *Dreaming*, vol. 23, nº 4, 2013, pp. 233-44.

²³ Platón. *Diálogos, III. Fedón, Banquete, Fedro*. Trad. De C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Gredos, Madrid, 1988.

del cosmos y el alma.²⁴ De no ser por ellos, Sócrates estaría muerto y no se habría dedicado a la filosofía, que consistiría en gran medida en exhortaciones y retractaciones. Esto ayuda a explicar, además, la condena de la escritura sofística, poética, política, física, e incluso la aforística de los sabios griegos, a la que opone la escritura filosófica. Los diálogos no pretenden servir como plasmación de unos dogmas definitivos expresados en palabras, que Platón considera tan efímeros y estériles como los jardines de Adonis o como la tinta del cálamo, sino como recordatorio de un filosofar que cada cual ha de hacer germinar dentro de sí, de ahí que lo esencial de la filosofía sea a la vez ágrafo y esotérico (*Fedro*, 276a-278c).

La ciudad interior: política y cosmología

En otro famoso pasaje del *Teeteto*, Sócrates define el propio pensar como «el discurso que el alma tiene consigo misma sobre las cosas». Sócrates se muestra precavido con la respuesta («es lo que yo puedo decirte sin saberlo del todo») y equipara el pensar con la opinión, que define como «un discurso que no se expresa, ciertamente, ante otro ni en voz alta, sino en silencio y para uno mismo» (189e-190a). A tenor de lo dicho, no es descabellado pensar que todos los diálogos apelan a esta forma de discurso. La prueba más positiva de ello es la metáfora de la ciudad interior. En el libro IV de la *República*, Platón sostiene que «en el alma de cada individuo hay las mismas clases, e idénticas en cantidad, que en el Estado» (441c; cf. 445c), una idea anticipada en el libro II, donde compara las *letras* de la ciudad con las *letras* del individuo (368c-369a). Esta idea atraviesa todo el diálogo. Tras la interrupción de Adimanto del libro V (donde también aparece la comparación, e. g., 462c-e), la cuestión se retoma en el libro VIII (579e). El libro IX resume esta idea afirmando que el filósofo debe actuar como si estuviera en la ciudad ideal, pues incluso aunque no existiera en la realidad, sería sin embargo «su propia ciudad» (ἐαυτοῦ πόλει, 592a-b), una «ciudad interior», como también se ha traducido la expresión griega, que podría existir como paradigma en el cielo (592b). En el *Timeo* esta idea se expresa en un sentido físico: la música y la filosofía deben aunarse para cuidar el cuerpo y el alma, imitando la forma del universo (88c).

²⁴ Sobre la posibilidad de entender la música desde el habla interna véase Lobanova, Marina. *Musical Style and Genre*. Harwood Academic Publishers, Amsterdam, 2000, p. 112.

El mito de Prometeo del *Protágoras* apunta en esta misma dirección. El hombre es un ser desvalido que requiere la técnica para sobrevivir, hasta el punto de arruinarse sin la ciudad (322c). Esto tiene una consecuencia positiva: el hombre perfecto existe en la ciudad perfecta (*República*, 499b), que solamente puede ser la ciudad ideal. Aristóteles mantiene una idea similar al definir al hombre como «animal de ciudad» (πολιτικὸν ζῷον, *Política*, 1253a), reconociendo sin embargo el carácter divino de su razón (νοῦς) e incitando al filósofo a «vivir de acuerdo con lo más grande de cuanto hay en él mismo» (*Ética a Nicómaco*, 1177b). Todo el estoicismo está atravesado por esta idea. Las meditaciones de Marco Aurelio, tituladas precisamente *Tà eis heautón* (*A sí mismo* o *De sí mismo*) constituyen un ejemplo paradigmático: «Esto es todo lo que soy», afirma, «un poco de carne, un breve hálito vital, y el guía interior» (II, 2), llegando a definir la filosofía como «preservar el guía interior», que entre otras cosas le enseña a «aguardar la muerte de forma favorable» (II, 17).²⁵ Esta vinculación de la interioridad con la muerte aparece una y otra vez en la historia de la filosofía, como muestra el famoso adagio romano del *memento mori*. La voz interior nos abre a una verdad negativa que ha de germinar en la memoria, como el no menos mortuorio «recuerda que eres un hombre» de Tertuliano, dirigido explícitamente a negar que los emperadores sean dioses (*Apología*, 33).

Esto nos sirve para acometer un problema filosófico, no meramente lingüístico o psicológico. El *semeion* socrático y el *nous* aristotélico no son el pensamiento egocéntrico teorizado por Piaget o el lenguaje interno de Vygotski,²⁶ ni la gramática ideal o «lenguaje interno» de Chomsky,²⁷ ni pueden encerrarse en cualquiera de las tópicas freudianas (preconsciente, consciente, inconsciente; Ello, Yo, Superyó), pues apelan a una idealidad divina, paradigmática, demoníaca, que desborda toda psicología. De igual modo, el mito de la ciudad no es un resultado del ego de Platón o de la tradición griega, sino que proviene de la interacción crítica con el mundo y la ciudad, que cada cual ha de reconstruir internamente. La ciudad platónica no puede ser construida por ningún demiurgo, de igual modo

²⁵ Sobre la importancia de esta idea véase Hadot, Pierre. *La ciudadela interior*. Trad. de María Cucurella Miquel. Alpha, Barcelona, 2013.

²⁶ Véase Fossa, Pablo. «La dimensión expresiva del habla interna». *Psicología USP*, vol. 28, n° 3, 2017, pp. 318-26.

²⁷ Véase Araki, Naoki. «Chomsky's I-lenguaje and E-lenguaje». *Bull. Hiroshima Inst. Tech. Research*, vol. 51, 2017, pp. 17-24.

que el *semeion* no se puede compartir. Ambos son la condición misma del pensar y el comunicar filosófico.

De ahí, como ahora veremos, la importancia del silencio. Hablar con uno mismo es la mejor forma de construir la ciudad ideal, sin depender de las convenciones del lenguaje ni estar dominado por las pasiones que dominan a la ciudad. Nos permite decir *no*, como la señal socrática, a cualquier pensamiento. Nos lleva a poetizar ciudades y cosmos ideales, paradigmáticos, que no se agotan en el lenguaje ni son concebibles en la realidad, pues nacen de las propias contradicciones entre el pensamiento y el lenguaje, entre lo real y lo concebible.

El lenguaje del silencio y la muerte

Una forma plausible de comprender este fenómeno es a través del silencio, una idea tan filosófica como la ciudad interior. Cuando John Cage se introdujo en la cámara anecoica de Harvard buscando el silencio, descubrió que no podía dejar de escuchar dos sonidos: su sistema nervioso y la circulación de su sangre. Pero hubo un tercer elemento que no cesó: la voz interna del propio Cage haciéndose preguntas sobre aquellos sonidos. La idea de silencio se asemeja al *semeion* socrático en su perfil negador. Es un silencio activo.

El silencio se ha comprendido a menudo como el elemento que hace posible el diálogo interior. Contra la ciudad injusta, hace falta callar, suspender el pensamiento y el lenguaje. Hay que poner freno a la propia lengua para que otra lengua sea posible, lo que incluye al habla interna.²⁸ Es un hablar silencioso, no tanto porque sea un lenguaje sin sonidos, sino porque es un lenguaje que se abre paso en el silencio. La *Consolación* de Boecio es el mejor ejemplo en el mundo antiguo. La filosofía le habla en la intimidad, cuando se encuentra desterrado, apartado de sus bienes y de su familia, para recordarle que nadie puede expulsarle de sí mismo (I, 5) y que la felicidad se halla en su interior (II, 22). La propia filosofía se dirige a él desde el silencio, precisamente como resultado de su diálogo interior: «Mientras en silencio hacía estas reflexiones conmigo mismo y con la ayuda

²⁸ Bao, Dat. *Understanding Silence and Reticence. Non-Participation in Second Language Acquisition*. Bloomsbury, Nueva York y Londres, 2015; M. de Guerrero, María C. *Inner Speech - L2. Thinking Words in a Second Language*. Springer, Puerto Rico, 2005. Tomlinson, Brian. "Helping Learners to Develop an Effective L2 Inner Voice". *RELC Journal*, vol. 34, n° 2, 2003, pp. 178-194; Ridgway, Anthony James. "The Inner Voice". *International Journal of English Studies*, vol. 9, n° 2, 2009, pp. 45-58.

de una pluma anotaba mi quejumbroso lamento, me pareció que sobre mi cabeza aparecía una mujer de rostro venerable» (I, 1).

De un modo similar, influido por el estoicismo y su idea de la muerte, Montaigne insiste en que «nada ha perdido el hombre de entendimiento si se tiene a sí mismo». Esto le parece esencial para lograr una vida propia, que sólo se puede concebir desde la interioridad, capaz de oponerse a la vida impuesta por los demás:

Hemos de reservarnos una trastienda del todo nuestra, autónoma del todo, en la cual establezcamos nuestra verdadera libertad y nuestro principal retiro y soledad. En ella hemos de mantener con nosotros mismos cotidiana conversación, tan íntima que no halle lugar en ella ninguna relación o comunicación exterior; allí hemos de departir y reír como si careciéramos de mujer, hijos y posesiones, de séquito y criados, para que, cuando llegue el momento de perderlos, no nos sea novedad prescindir de ellos.²⁹

Sin estas ideas no se comprende buena parte de la filosofía del siglo XX. Heidegger definió la conciencia como una «voz desconocida» que abre al hombre a su existencia auténtica a través de la angustia. No es una interioridad de tipo lingüístico, ni un diálogo en sentido propio, sino una «llamada» que nos empuja a callar, a dejar de lado las habladuras de la vida cotidiana y enfrentarnos a nuestra existencia, pero también a la convivencia con los demás, superando el mero coestar entendido como acuerdo o pacto.³⁰ Ortega la define como «una misteriosa voz interior que habla y no suena, una voz silente que no necesita palabras», que es «a un tiempo monólogo y diálogo» e impele a cada cual a seguir su vocación.³¹ El asunto desborda la distinción entre analíticos y continentales. Cuando Wittgenstein se impone la tarea de «trazar un límite al pensar» en el Prólogo del *Tractatus*, aclara que un límite de ese tipo «sólo podrá ser trazado en el lenguaje», pues no podemos «pensar ambos lados de este límite». En general, de hecho, «el lenguaje disfraza el pensamiento» (4.002), de modo que a la filosofía sólo le queda situarse en ese resquicio entre pensamiento y lenguaje que, no por casualidad, da lugar a otra exhortación demoníaca: «de lo que no se puede hablar hay que callar» (7). Su silencio

²⁹ Montaigne, Michel. *Ensayos*. Trad. de Javier Yagüe Bosch, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2014, p. 493.

³⁰ Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid, 2009, pp. 293-310.

³¹ Véase Gasset, Ortega. «Juan Luis Vives y su mundo». *Obras completas*. IX, Taurus, Madrid, 2020, p. 445.

recuerda al silencio existencial: «ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta» (6.52).

Una historia del silencio filosófico mostraría que las conexiones entre el *semeion daimonion*, la ciudad interior y el silencio, en la búsqueda de una vida filosófica, ha sido una constante desde los orígenes de la filosofía.³² Incluso podríamos traducir así la famosa sentencia de Heráclito: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων, «el destino del hombre es su interioridad», tomando *ethos* como morada; o «el hombre halla en su interior su guía», según el sentido de *daimon* como divinidad tutelar, que también podríamos entender como «lo divino del hombre es su interioridad». Dejamos de lado el momento antropológico de esta metáfora, pero podríamos remontarnos a la prehistoria para comprender su desarrollo: desde las cavernas de las tribus nómadas hasta los hogares de las comunidades sedentarias, la idea de morada hubo de proyectarse sobre el propio ser y el mundo. Las ideas de silencio, aislamiento y retiro que solemos vincular a la interioridad, recurrentes en nuestra idea del sabio, o el hecho de que la voz interior surja en momentos de exilio o encarcelamiento, remiten a una experiencia incomprensible sin la idea de morada. Así podemos comprender también la imagen de la caverna de Platón o la metáfora de la ciudad interior, ligadas de un modo u otro a refugios, paredes, celdas, murallas. Deberíamos preguntarnos hasta qué punto ideas centrales para el nacimiento de la filosofía, como la contemplación y el ocio, habrían sido posibles sin la referencia al hogar, el templo, la plaza pública, la biblioteca, etc.

In interiore homine habitat veritas: la voz interior de la vida cristiana

El cristianismo redefinió la idea griega del diálogo interior otorgándole un sentido nuevo. La señal demoníaca de Sócrates deja paso a la revelación; el paradigma celestial de la ciudad ideal, a la ciudad de Dios; la mayéutica, a las Escrituras; los consejos de los sabios, a las exhortaciones bíblicas, desde los mandamientos del Antiguo Testamento hasta el «ama al prójimo como a ti mismo» del Nuevo. El episodio del sacrificio de Isaac muestra hasta qué punto esta voz interior es incuestionable, pero también, y por eso mismo, despierta las mayores cavilaciones.

³² Véase, por ejemplo, Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Trad. de Horacio Pons, Akal, Madrid, 2005, pp. 309 y ss., y Grob, Kristina. *Moral Philosophy and the Art of Silence*. Tesis doctoral, Loyola University Chicago, 2014.

Así podemos constatarlo en las *Confesiones* de San Agustín, lo más parecido que tenemos a una voz interior convertida en escritura. La oración y la confesión, marcadas por las ideas del pecado y la culpa, suponen que la voz interior puede ser escuchada por Dios, capaz incluso de castigar los pensamientos impuros. Bajo la forma del rezo, el cristiano dialoga consigo mismo para hablar con Dios. Si la verdad habita en el interior del hombre, según la sentencia agustiniana, es porque se encuentra atravesado por una entidad teológica que eleva su voz hasta hacer de todo lo demás algo inaudible. Cuando San Juan de la Cruz comenta su verso sobre «los ríos sonoros», se refiere a esa voz como «un sonido y voz espiritual que es sobre todo sonido y sobre todo voz; la cual priva toda otra voz y su sonido excede todos los sonidos del mundo», pese a ser «voz espiritual» que no trae «sonidos corporales, ni la pena y molestia de ellos, sino grandeza, fuerza, poder y deleite y gloria; y así, es como una voz y sonido inmenso interior que viste al alma de poder y fortaleza».³³ La historia de los ángeles de la guarda ilustra la centralidad del habla interna para el cristianismo. Todavía el Papa Francisco se ha referido a ellos como enviados de Dios que acompañan a los fieles, siempre de forma individual. A estos se opone la voz del demonio, a menudo contrapuesto al ángel custodio como un «ángel del hombro», simbolizando ambos la dualidad de la conciencia.

La omnipresencia divina no sólo no evita que la voz interior se abra paso a través del silencio, sino que lo hace más necesario que nunca. Unamuno afirma que «sólo en la soledad brota de nuestra alma el himno redentor de la confesión suprema», y sólo por ella puede uno cumplir el mandamiento de amar al prójimo, pues «la soledad nos une tanto cuanto la sociedad nos separa. Y si no sabemos querernos, es porque no sabemos estar solos». Unamuno explica esto apelando precisamente al diálogo interior:

No hay más diálogo verdadero que el diálogo que entablas contigo mismo, y este diálogo sólo puedes entablarlo estando a solas. En la soledad, y sólo en la soledad, puedes conocerte a ti mismo como prójimo; y mientras no te conozcas a ti mismo como prójimo, no podrás llegar a ver en tus prójimos otros yos. Si quieres aprender a amar a los otros, recógete en ti mismo.³⁴

³³ De la Cruz, San Juan. *Declaración de las canciones que tratan del ejercicio de amor entre el alma y el esposo Cristo*. Ed. crítica de Paola Elia, Textus, L'Aquila, 1999, pp.158-9.

³⁴ Unamuno, Miguel. "Soledad". *Obras completas*, VIII, Biblioteca Castro, Madrid, 2007, p. 780.

En este punto resulta clarificadora la reflexión de Levinas, para quien «la interioridad del recogimiento es una soledad en un mundo ya humano». El mundo es habitable, esencialmente, en virtud de la intimidad *con* otro. «Existir», llega a sostener Levinas, significa «morar», hacer del mundo algo familiar, lo cual implica «un recogimiento, un venir hacia sí, una retirada a la casa de uno como tierra de asilo, que responde a una hospitalidad, a una espera, a una acogida humana».³⁵

El ideal moderno de la introspección desde Descartes hasta el idealismo alemán

El subjetivismo moderno difícilmente puede entenderse al margen de esta tradición religiosa, empezando por la famosa escena invernal del *Discurso del método*, cuando Descartes se encuentra «en un lugar en donde, no encontrando conversación alguna que me divirtiera y no teniendo tampoco, por fortuna, cuidados ni pasiones que perturbaran mi ánimo, permanecía el día entero solo y encerrado junto a una estufa, con toda la tranquilidad necesaria para entregarme a mis pensamientos».³⁶ La influencia del cristianismo podría explicar muchas de sus ideas, marcadas sin duda por factores institucionales. Sloterdijk se refiere al voto de silencio de la vida monástica para entender la idea moderna de la voz interior, que habría obligado al hombre a definir su ego de un modo radical:

No existe el ser humano interior antes de que lo hayan demarcado los libros, las celdas conventuales, los desiertos y las soledades; sólo después de que el ser humano mismo se ha convertido en celda o *camera silens* puede habitar en él la razón con su voz suave. No puede haber un yo razonable sin aislamiento acústico. La *epoché* de Husserl conecta todavía con ese cultivo del retiro del ruido de grupo a la cabeza propia. Lo que los fenomenólogos llaman la puesta entre paréntesis de la actitud ingenua ante la vida es, de hecho, una vocación activa de los prejuicios y gesticulaciones que provocan que dentro sucedan las cosas con tanto ruido como fuera. ¿Qué otra cosa es una convicción firme sino una fuerte voz interior, firmemente entrenada?³⁷

Con el cartesianismo, el *semeion* socrático se transforma en un *cogito* idéntico a sí mismo que encuentra en su introspección la certeza de un

³⁵ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Trad. de Miguel García-Baró. Sígueme, Salamanca, 2020, pp. 172-173.

³⁶ Descartes, René. *Discurso del método*. Ed. de Manuel García Morente, Austral, Madrid, 2006, p. 47.

³⁷ Sloterdijk, Peter. *Esferas III*. Trad. de Isidoro Reguera, Siruela, Madrid, 2018.

saber universal. Sloterdijk atribuye al racionalismo moderno el sometimiento de la vida interior, justamente por pretender dominar esa voz de un modo uniforme, dirigido a todos los hombres por igual:

Dado que la cultura de la actividad, característica de la Modernidad, se constituye contra la heteronomía, buscará y encontrará un proceder de cómo introducir lo imperativo en el receptor del mandato mismo, de modo que éste, cuando se someta, parezca escuchar sólo su propia voz interior.³⁸

Esta vinculación entre el subjetivismo moderno y la interioridad agustiniana se puede constatar en la proliferación de textos dedicados a la «vida interior» en el siglo XVII, pero también en las ideas sobre la libertad de conciencia, marcadas por un periodo de guerras en que se enfrentan convicciones soteriológicas irrevocables. En el caso del protestantismo, este regreso a la interioridad parece haber sido especialmente intenso,³⁹ aunque no hemos de olvidar los grandes recelos que ha tenido siempre el cristianismo a una fuente de sabiduría externa a Dios. Baste citar el siguiente pasaje del comentario de Lutero a la *Carta a los romanos* de Pablo:

Dios quiere salvarnos no mediante una justicia y sabiduría dentro de nosotros, sino fuera de nosotros; no mediante una que es producida y que crece en nuestro interior, sino mediante una que viene a nosotros desde fuera; no mediante una que tiene su origen en nuestra tierra, sino mediante una que viene del cielo.⁴⁰

Frente al «tú» de los adagios apolíneo y pindárico, el «homo» de la sentencia latina impone la uniformidad, tanto en San Agustín como en Lutero y Descartes. El cristianismo moderno abre la puerta a las máximas certezas, y con ello a las mayores dudas. Los legajos dejados por Pascal para su *Apología del Cristianismo*, con sus diversos tamaños, tachones, frases fragmentarias y recordatorios, a menudo sin sentido aparente y organizados de diversas formas, nos ofrecen una imagen sin igual de esa tensión, que significativamente llevó a sus editores a elegir el título póstumo de *Pensamientos*.⁴¹

³⁸ Sloterdijk, Peter. *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Trad. de Isidoro Reguera, Siruela, Madrid, 2010, p. 78.

³⁹ Véase Toeltsch, Ernst. *El protestantismo y el mundo moderno*. Trad. de Eugenio Imaz. México, FCE, 1979.

⁴⁰ Lutero, Martín. *Comentarios*. II. Trad. de Erich Sexauer. Barcelona, Clie, 1998, p. 26.

⁴¹ Pascal, Blaise. *Pensamientos*. Ed. de Gabriel Albiac, Tecnos, Madrid, 2018.

Otro hito de esta tradición son las *Confesiones* de Rousseau. Frente a un Sócrates que insistía en no enseñar nada, Rousseau presenta sus confesiones «en nombre de toda la especie humana» y se pone como ejemplo «de primera pieza de comparación para el estudio de los hombres». El ginebrino apela desde el principio a la idea de verdad: «Quiero mostrar a mis semejantes un hombre en toda la verdad de la naturaleza», llegando a definir su obra como una carta de presentación apta para el «Juicio Final». ⁴² Sus afirmaciones moralistas, casi cristológicas («nunca sentí placer por hacer el mal», «creo que nunca individuo de nuestra especie tuvo de naturaleza menos vanidad que yo», «yo era inocente», «mi corazón se enardece ante el espectáculo o el relato de cualquier acción injusta», «sólo necesito placeres puros», etc.), ⁴³ nos remiten a esa educación que a cierta edad le hizo ser «un devoto que no conocía más virtud que adorar las imágenes y rezar el rosario». ⁴⁴ Así lo demuestran sus apelaciones a la interioridad, en las que la culpa ocupa un lugar central, como ocurrirá después en la tradición existencialista, desde Kierkegaard hasta Heidegger. El Dios castigador al que es imposible ocultarle un secreto se impone ante nosotros, precisamente, desde lo más íntimo de nuestro ser. La «luz interior» se halla por encima de cualquier verdad, incluso cuando yerra. Escuchar a los demás, afirma Rousseau, multiplica los propios tormentos, algo que se evita si uno se escucha sólo a sí mismo: «al menos mi error será mío, y me depravaré menos siguiendo mis propias ilusiones que entregándome a sus mentiras». El cariz teológico del subjetivismo moderno es evidente: «Las mayores ideas de la divinidad nos vienen por la sola razón. Ved el espectáculo de la naturaleza, escuchad la voz interior. ¿No ha dicho Dios todo a nuestros ojos, a nuestra conciencia, a nuestro juicio? ¿Qué más nos dirán los hombres?». ⁴⁵

Sin esta tradición tampoco se comprende el imperativo categórico de Kant, que otorga al lenguaje un papel crucial en su filosofía, definiendo el pensamiento como «hablar consigo mismo» y «por consiguiente, también oírse interiormente». ⁴⁶ Frente a las sentencias griegas, el formalismo kantiano

⁴² Rousseau, Jean-Jacques. *Las confesiones*. Trad. de Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 2007, pp. 27-9.

⁴³ *Ib.*, p. 37, p. 41, p. 47, p. 48, p. 66.

⁴⁴ *Ib.*, p. 77.

⁴⁵ Rousseau, Jean-Jacques. *Emilio, o De la educación*. Trad. de Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 1990, pp. 363-400.

⁴⁶ Kant, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. Trad. de José Gaos, Alianza, Madrid, 1991, p. 105.

presume de no requerir ninguna experiencia, pues surgiría de un saber al que se accede internamente y sirve a cualquier ser humano. Kant lleva a sus últimas consecuencias la separación entre lo interior y lo exterior, entre el fenómeno y el noumeno: «el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí». El imperativo se halla *in interiore homine*, garantizando una ley moral que «no está limitada a condiciones y límites de esta vida, sino que va a lo infinito» e impone las mayores obediencias.⁴⁷ En su *Metafísica de las costumbres*, Kant nos invita a «cultivar la propia conciencia moral, aguzar la atención a la voz del juez interior y emplear todos los medios para prestarle oído».⁴⁸ Este juez omnipotente es un ejemplo perfecto de cómo la imagen del Juicio Final se ha volcado sobre la conciencia humana. Kant lo imagina con una «temible voz» imposible de esquivar por el sujeto, pues está «incorporado a su ser» y «le sigue como su sombra cuando piensa escapar». La moral se identifica con un «tribunal» establecido «en el interior del hombre» y que en última instancia nos remite a un juicio «ante Dios». Merece la pena notar que Kant calca su idea de pensamiento al definir la moral, describiéndola como «un quehacer del hombre consigo mismo».⁴⁹

Esta noción prosigue su curso en el idealismo decimonónico y su idea de la interioridad, cuyas raíces teológicas son innegables. En su reivindicación de la libertad de pensamiento, Fichte se refiere a la «voz interior» que nos recuerda que el hombre «no puede ser propiedad de nadie», definiéndola como «una chispa divina que lo eleva por encima de la animalidad y lo hace ciudadano de un mundo en el que Dios es su primer miembro: la conciencia»; esta voz ordena al hombre «absoluta e incondicionalmente a querer esto y no aquello, y todo *libremente* y de *motu proprio*, sin ninguna coacción externa».⁵⁰ No es sorprendente que Hegel recoja esta misma idea en un lugar tan significativo como sus *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, donde destaca la capacidad de «la voz interna» para oponerse a las leyes de la sociedad:

El hombre no se queda en lo existente, sino que está convencido de tener en sí mismo la medida de lo que es recto: él puede estar sometido a la necesidad y al

⁴⁷ Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Trad. de Emilio Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente, Círculo de Lectores, Barcelona, 1995, p. 239.

⁴⁸ Kant, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*. Trad. de Adela Cortina y Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 256-257.

⁴⁹ *Ib.*, p. 303-305.

⁵⁰ Fichte, Johann Gottlieb. *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*. Ed. de Faustino Oncina Coves. Tecnos, Madrid, 1986, pp. 14-15.

poder de autoridades externas, pero nunca del mismo modo que a la necesidad de la naturaleza, porque su interior siempre le dice cómo deberían ser las cosas y es en sí mismo donde se encuentra la aprobación de lo que es válido.⁵¹

También Adorno parece estar refiriéndose a ella en sus *Disonancias*, cuando en su crítica a la denominada música de aficionados y, en concreto, a los grupos de canto, subraya que «el movimiento vocal apaga con su voz la voz interior [*innere Stimme*]» y «oculta los fracasos reales» de la sociedad.⁵² Sin embargo, su crítica al existencialismo señala un camino contrario, al identificar el repliegue heideggeriano en la conciencia, la angustia, la destrucción, la culpa y la muerte, como una metafísica encubridora y hasta propagandística del nacionalsocialismo. Adorno remonta el nihilismo existencial a la duda cartesiana, conectando la promesa de la vida auténtica con lo que denomina «el rencor de la interioridad». El existencialismo no sólo no hace nada «contra la miseria y la indignancia de los hombres», sino que les enseña a «acatar la autoridad» y «honrar la miseria evitable».⁵³

El ensayo de Hannah Arendt sobre la banalidad del mal parece dar la razón a Adorno, al mostrar la sintonía del imperativo categórico con el funcionariado obediente de los campos de concentración: allí, la voz interior parece identificarse con las «órdenes superiores» y los «actos de Estado». Lo que Hans Franck denominó «el imperativo categórico del Tercer Reich» pudo dominar la interioridad de muchos alemanes: «Compórtate de tal manera que, si el Führer te viera, aprobara tus actos».⁵⁴ El uso de la publicidad y de los medios de comunicación, especialmente de la radio, muestra hasta qué punto la voz del gobernante puede convertirse en la voz de un pueblo. El mismo Hitler apela a su «voz interior» [*innere Stimme*] en *Mi lucha* para mostrar su decisión de abandonar los libros por la guerra cuando el «destino» alemán lo requiriese.⁵⁵ Quizás no sea gratuita la

⁵¹ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. de Joaquín Abellán, Tecnos, Madrid, 2017, p. 10.

⁵² Adorno, Theodor W. *Disonancias. Introducción a la Sociología de la Música*. Trad. de Gabriel Menéndez Torrellas. Madrid, Akal, 2009, p. 81. Cf. *Dissonanzen. Musik in der verwalteten Welt*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991, p. 76.

⁵³ Adorno, Theodor W. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid, Akal, 2005, p. 434.

⁵⁴ Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. Trad. De Carlos Ribalta. Barcelona, Debolsillo, 2008, pp. 198-200.

⁵⁵ Hitler, Adolf. *Mein Kampf*. München, Leipzig, 1943, p. 179.

manera en que Levinas describía la forma de hablar de Heidegger: «su voz firme y categórica me recordaba a menudo la de Hitler cuando le escuchaba en la radio».⁵⁶

La voz interior de Gandhi y los libros de autoayuda

Podríamos poner muchos otros ejemplos, pero nos contentamos con mostrar que este subjetivismo, vinculado a una idea de verdad trascendente, no ha cesado hasta el día de hoy, afectando a importantes acontecimientos de nuestro presente. En las últimas décadas hemos asistido a un auge de libros de autoayuda donde, bajo la promesa de la felicidad, se anima al lector a ser «uno mismo» y a seguir su «propio camino» escuchando su «voz interior», pues nada en la vida sucedería por casualidad y cada uno tendría «su destino».⁵⁷ Esto se aplica especialmente al denominado *coaching*, donde una suerte de entrenador personal parecería exteriorizar la propia voz interior.

Estos libros están influidos por los discursos de Mahatma Gandhi y sus referencias a la voz interior (*inner voice*). Desde 1918, el dirigente indio aseguró que sus acciones estaban guiadas por una voz de este tipo,⁵⁸ de acuerdo con su idea de la *satyagraha*, que tanto debe al trascendentalismo y a los libros sobre la desobediencia civil de Thoreau.⁵⁹ Si Emerson había dicho que «el hombre se convierte en su propia providencia» al reconocer la divinidad de lo creado,⁶⁰ Gandhi da voz a ese Dios a la vez personal y universal afirmando que «para mí la voz de Dios, de la Conciencia, de la Verdad, la Voz Interior o ‘la voz pequeña y tranquila’ significan lo

⁵⁶ Poirié, François y Levinas, Emmanuel. *Ensayo y conversaciones*. Trad. de Miguel Lancho. Madrid, Arena, 2009, p. 64.

⁵⁷ Sobre el mito de la felicidad y los libros de autoayuda, aunque no se menciona la idea de la voz interior, véase Bueno, Gustavo. *El mito de la felicidad*. Ediciones B, Barcelona, 2005.

⁵⁸ Brown, Judith M. y Parel, Anthony J. *The Cambridge Companion to Gandhi*. Cambridge University Press, Cambridge, 2011, pp. 84-88.

⁵⁹ Parel, Anthony J. “Thoreau, Gandhi, and Comparative Political Thought”. *A Political Companion to Henry David Thoreau*. Ed. de Jack Turner, University Press of Kentucky, 2009, pp. 372-92. Cf. Altarimano, Eduardo Mora. “Influencia de Henry D. Thoreau en Mahatma Gandhi y Martin Luther King, Jr.”. *Com Humanitas*, vol. 1, nº 1, 2010, pp. 37-54.

⁶⁰ Emerson, Ralph Waldo. *Naturaleza y otros escritos*. Ed. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, pp. 115-6. Cf. Ib. *Confianza en uno mismo*. Trad. de Pedro Tena, Gadir, Madrid, 2009.

mismo». ⁶¹ Aunque la sitúa «más allá del razonamiento», ⁶² llega a sostener que esa voz era «tan clara como una voz humana sin duda hablándome a mí, e irresistible». En 1933, por ejemplo, afirma haber escuchado literalmente: «debes hacer la huelga de hambre». ⁶³

Dejamos de lado la cuestión de si Gandhi tuvo alucinaciones. Incluso en ese caso, no debería descartarse que dependieran del habla interna, ⁶⁴ pero lo interesante es constatar cómo esa «voz interior» cobra fuerza en sus admiradores, aunque nunca hayan escuchado una voz similar: ¿no ocurre esto porque cada cual proyecta allí su habla interna? En los libros de autoayuda, el carácter autocrítico del habla interna, su vinculación al lenguaje, al recuerdo de las vivencias propias, a los sueños y a las ideas recurrentes que determinan nuestra vida, se utiliza para prometer una verdad personal, intensa, directa, íntima, que se presenta además como la más fiable y sincera, por venir de uno mismo.

Conclusión

Que tantos filósofos del lenguaje hayan prescindido de esta realidad, dejándose llevar por una idea maquinizada de la inteligencia, contrasta con la importancia que ha tenido el habla interna para la filosofía desde los diálogos platónicos, pasando por la teología cristiana y la filosofía moderna hasta llegar al presente. Desde las sentencias de los sabios griegos hasta el existencialismo, pasando por el *semeion daimonion* socrático, la exhortación musical del *Fedón*, la imagen de la ciudad interior o la crítica a la escritura, los filósofos han reconocido su relevancia para la vida filosófica, vinculada al silencio, la crítica y el reconocimiento de la finitud humana. La necesidad de la reflexión constante, desde la ética hasta la cosmología, la política y la teología, ha encontrado en el habla interna un lugar privilegiado para su desarrollo, entre la intuición del pensamiento y la abstracción del lenguaje.

⁶¹ Johnson, Richard L. (ed.). *Gandhi's Experiments with Truth. Essential Writings by and About Mahatma Gandhi*. Lexington, Oxford, 2005, p. 139. Véase también pp. 107-8, pp. 324-5 y p. 333.

⁶² Gandhi, Mahatma. *The Essential Writings*. Ed. de Judith M. Brown, Oxford University Press, Oxford, 2008, p. 48.

⁶³ Brown, Judith M. y Parel, Anthony J. *The Cambridge Companion to Gandhi*, p. 85.

⁶⁴ Véase Wilkinson, Sam y Fernyhough, Charles. "Auditory Verbal Hallucinations and Inner Speech. A Predictive Processing Perspective". *Before Consciousness. In Search of the Fundamentals of Mind*. Ed. de Zdravko Radman, Imprint Academic, Exeter, 2017, pp. 285-304.

La variedad de formas que ha alcanzado este reconocimiento puede constatarse comparando el modelo socrático con el agustiniano. El *semeion daimonion* y la ciudad interior determinan la idea de escritura filosófica, subordinada a la vida del filósofo. Esto contrasta con la introspección agustiniana, marcada por la idea del rezo y la confesión, el pecado y la culpa, la creación y la revelación divinas. Los filósofos modernos, desde Descartes hasta el trascendentalismo, redefinieron a su manera este modelo, al encontrar en el habla interna una fuente de sabiduría universal vinculada a la naturaleza humana. La apelación de Gandhi a la voz interior muestra hasta qué punto este modelo ha sido influyente. Que el habla interna pueda llegar a ser dominada por la forma de hablar y pensar de los demás, ya sea a través de la teología, de la propaganda de los regímenes totalitarios o de los libros de autoayuda, nos muestra una realidad muy alejada del ideal socrático, que acaso merecería mayor atención. Baste pensar en los mítines de los partidos políticos, en los titulares de los medios de comunicación o en los estribillos de la música popular, donde los eslóganes, los ciberanzuelos y los gusanos auditivos parecen cumplir idéntico fin: dominar el habla interna sin dejar espacio al silencio y la crítica, sólo a través de los cuales se hace posible una forma propia de hablar y pensar.

El estudio del fenómeno psicológico y su importancia para el desarrollo cognitivo, la interacción social, los sueños, la escritura, la lectura, la memoria, pero también para la consciencia y su necesidad de exhortaciones, repeticiones, etc., que van configurando la personalidad, encajan con la pluralidad de formas que ha adoptado en la historia de la filosofía, tanto por su vinculación al pensamiento y al lenguaje, como por hacer posible todo tipo de fenómenos propios. Aquí hemos incidido en la relevancia del habla interna para la filosofía, pero también podríamos realizar el camino inverso e intentar analizar hasta qué punto la historia filosófica, religiosa, etc., iluminan el propio psiquismo, más allá de los métodos de estudio utilizados por la psicología.

Referencias

- ADORNO, Theodor W. *Disonancias. Introducción a la Sociología de la Música*. Trad. de Gabriel Menéndez Torrellas. Akal, Madrid, 2009.
- ADORNO, Theodor W. *Dissonanzen. Musik in der verwalteten Welt*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991.

- ADORNO, Theodor W. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Akal, Madrid, 2005.
- ALDERSON-Day, Ben y Fernyhough, Charles. "Inner Speech: Development, Cognitive Functions, Phenomenology, and Neurobiology". *Psychological Bulletin*, vol. 141, nº 5, 2015, pp. 931-65.
- ALTARIMANO, Eduardo Mora. "Influencia de Henry D. Thoreau en Mahatma Gandhi y Martin Luther King, Jr.". *Com Humanitas*, vol. 1, nº 1, 2010, pp. 37-54.
- ARAKI, Naoki. "Chomsky's I-lenguaje and E-lenguaje". *Bull. Hiroshima Inst. Tech. Research*, vol. 51, 2017, pp. 17-24.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. Trad. De Carlos Ribalta, Debolsillo, Barcelona, 2008.
- BAO, Dat. *Understanding Silence and Reticence. Non-Participation in Second Language Acquisition*. Bloomsbury, Nueva York y Londres, 2015.
- BROWN, Judith M. y Parel, Anthony J. *The Cambridge Companion to Gandhi*. Cambridge University Press, Cambridge, 2011.
- BUENO, Gustavo. *El mito de la felicidad*. Ediciones B, Barcelona, 2005.
- DE LA CRUZ, San Juan. *Declaración de las canciones que tratan del ejercicio de amor entre el alma y el esposo Cristo*. Ed. crítica de Paola Elia, Textus, L'Aquila, 1999.
- DESCARTES, René. *Discurso del método*. Ed. de Manuel García Morente, Austral, Madrid, 2006, p. 47.
- EHRICH, John F. "Vygotskian Inner Speech and the Reading Process". *Australian Journal of Educational & Developmental Psychology*, vol. 6, 2006, pp. 12-25.
- EMERSON, Ralph Waldo. *Confianza en uno mismo*. Trad. de Pedro Tena, Gadir, Madrid, 2009.
- EMERSON, Ralph Waldo. *Naturaleza y otros escritos*. Ed. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, pp. 115-6.
- FICHTE, Johann Gottlieb. *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*. Ed. de Faustino Oncina Coves. Tecnos, Madrid, 1986.
- FILIK, Ruth y Barber, Emma. "Inner Speech during Silent Reading Reflects the Reader's Regional Accent". *PLos One*, vol. 6, nº 10, 2011, 5 pp.
- FOSSA, Pablo. "La dimensión expresiva del habla interna". *Psicología USP*, vol. 28, nº 3, 2017, pp. 318-26.
- GANDHI, Mahatma. *The Essential Writings*. Ed. de Judith M. Brown, Oxford University Press, Oxford, 2008.
- GASSET, Ortega. *Obras completas*. IX, Taurus, Madrid, 2020.
- GEVA, Sharon y Fernyhough, Charles. "A Penny for Your Thoughts: Children's Inner Speech and Its Neuro-Development". *Frontiers in Psychology*, nº 10, 2019, pp. 1-12.
- GILLIARD, Frank D. "More Silent Reading in Antiquity: Non Omne Verbum Sonabat". *Journal of Biblical Literature*, Vol. 112, nº 4, 1993, pp. 689-94.

- Grob, Kristina. *Moral Philosophy and the Art of Silence*. Tesis doctoral, Loyola University Chicago, 2014 y Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Trad. de Horacio Pons, Akal, Madrid, 2005, pp. 309 y ss.
- HADOT, Pierre. *La ciudadela interior*. Trad. de María Cucurella Miquel. Alpha, Barcelona, 2013.
- HADJERES, Gaëtan; Pachet, François y Nielsen, Frank. "DeepBach: a Steerable Model for Bach Chorales Generation". *Proceedings of the 34th International Conference on Machine Learning*, vol. 70, 2017, 10 pp.
- HEAVEY, Christopher L. et al.: "Measuring the Frequency of Inner-Experience Characteristics by Self-Report: The Nevada Inner Experience Questionnaire". *Frontiers in Psychology*, vol. 9, 2019, pp. 1-7.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. de Joaquín Abellán, Tecnos, Madrid, 2017.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid, 2009, pp. 293-310.
- HERTZMANN, Aaron. "Can Computers Create Art?". *Arts* (en prensa), 33 pp. Versión de preimpresión disponible online: <https://arxiv.org/pdf/1801.04486.pdf>. Última consulta: 05/02/2020.
- HITLER, Adolf. *Mein Kampf*. München, Leipzig, 1943.
- HUGO, Víctor. *Rayos y sombras. Cantos del crepúsculo. Voces interiores*. Trad. de Pedro Pedraza y Páez. Barcelona, Ramón Sopena, s. f.
- JOHNSON, John R. "The Role of Inner Speech in Human Communication". *Communication Education*, vol. 33, nº 3, 1984, pp. 211-22.
- JOHNSON, Richard L. (ed.). *Gandhi's Experiments with Truth. Essential Writings by and About Mahatma Gandhi*. Lexington, Oxford, 2005.
- JOHNSON, William A. "Toward a Sociology of Reading in Classical Antiquity", *The American Journal of Philology*, Vol. 121, nº 4, 2002, pp. 593-627.
- KANT, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. Trad. de José Gaos, Alianza, Madrid, 1991.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Trad. de Emilio Miñana y Villagrana y Manuel García Morente, Círculo de Lectores, Barcelona, 1995.
- KANT, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*. Trad. de Adela Cortina y Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 2008.
- KILROE, Patricia. "Inner Speech in Dreaming: A Dialogic Perspective". *Dreaming*, vol. 23, nº 4, 2013, pp. 233-44.
- KNOX, Bernard M. W. "Silent Reading in Antiquity", *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, nº 9, 1968, pp. 421-35.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Trad. de Miguel García-Baró. Sígueme, Salamanca, 2020.
- LOBANOVA, Marina. *Musical Style and Genre*. Harwood Academic Publishers, Amsterdam, 2000.

- LUTERO, Martín. *Comentarios*. II. Trad. de Erich Sexauer. Barcelona, Clie, 1998.
- MARTÍN SÁEZ, Daniel. “¿Qué es la filosofía? Respuesta crítica al materialismo de Gustavo Bueno”, *Agora. Papeles de Filosofía*, vol. 39, nº 1 (2020), pp. 99-126.
- M. DE GUERRERO, María C. *Inner Speech - L2. Thinking Words in a Second Language*. Springer, Puerto Rico, 2005.
- MONTAIGNE, Michel. *Ensayos*. Trad. de Javier Yagüe Bosch, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2014.
- MORIN, Alain; Uttl, Bob y Hamper, Breanne. “Self-Reported Frequency, Content, and Functions of Inner Speech”. *Procedia. Social and Behavioral Sciences*, nº 30, 2011, pp. 1714-8.
- MORIN, Alain. “Inner Speech and Consciousness”, *Encyclopedia of Consciousness*, vol. 1, 2009, pp. 389-402.
- PAREL, Anthony J. “Thoreau, Gandhi, and Comparative Political Thought”. *A Political Companion to Henry David Thoreau*. Ed. de Jack Turner, University Press of Kentucky, 2009, pp. 372-92.
- PASCAL, Blaise. *Pensamientos*. Ed. de Gabriel Albiac, Tecnos, Madrid, 2018.
- PÍNDARO. *Odas y fragmentos*. Trad. de Alfonso Ortega, Gredos, Madrid, 1984, Pítica III, vv. 61-2, p. 157.
- PLATÓN. *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Trad. de J. Calongue Ruiz, E. Lledó Iñigo y C. García Gual, Gredos, Madrid, 1987.
- PLATÓN. *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Trad. de J. Calongue Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo, Gredos, Madrid, 1987.
- PLATÓN. *Diálogos IV. República*. Trad. de Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1988.
- PLATÓN. *Diálogos, III. Fedón, Banquete, Fedro*. Trad. De C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Iñigo, Gredos, Madrid, 1988.
- POIRIÉ, François y LEVINAS, Emmanuel. *Ensayo y conversaciones*. Trad. de Miguel Lancho. Madrid, Arena, 2009.
- REN, Xuezhui; WANG, Tengfei y JARROLD, Christopher. “Individual Differences in Frequency of Inner Speech: Differential Relations with Cognitive and Non-Cognitive Factors”. *Frontiers in Psychology*, vol. 7, 2016, pp. 1-12.
- RIDGWAY, Anthony James. “The Inner Voice”. *International Journal of English Studies*, vol. 9, nº 2, 2009, pp. 45-58.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Las confesiones*. Trad. de Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 2007.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emilio, o De la educación*. Trad. de Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 1990.
- SAN MARTÍN MARTÍNEZ, Conchi; BOADA I CALBET, Humbert y FEIGENBAUM, Peter. “Private and Inner Speech and the Regulation of Social Speech Communication”. *Cognitive Development*, vol. 26, nº 3, 2011, pp. 214-229.

- SEARLE, John R. "What is Language? Some Preliminary Remarks". *Ethics & Politics*, XI, 2009, pp. 173-202.
- SHANNON, Claude Elwood y Weaver, Warren. *The Mathematical Theory of Communication* [1949]. Univeristy of Illinois Press, Urbana y Chicago, 1998.
- SHANNON, Claude Elwood. "Programming a Computer for Playing Chess". *Philosophical Magazine*, Serie 7, vol. 41, n° 314, 1950, pp. 256-75.
- SLOTERDIJK, Peter. *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Trad. de Isidoro Reguera, Siruela, Madrid, 2010, p. 78.
- SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III*. Trad. de Isidoro Reguera, Siruela, Madrid, 2018.
- TOKUHAMA-ESPINOSA, Tracey. "Language, Math, and Thought: Vygotsky's Concept of Inner Speech". *The Multilingual Mind*, ed. por Ib. Praeger, Londres, 2003, p. 82.
- TOMLINSON, Brian. "Helping Learners to Develop an Effective L2 Inner Voice". *RELC Journal*, vol. 34, n° 2, 2003, pp. 178-194.
- TOELTSCH, Ernst. *El protestantismo y el mundo moderno*. Trad. de Eugenio Imaz. México, FCE, 1979.
- TURING, Alan. "Computing Machinery and Intelligence". *Mind*, n° 49, 1950, pp. 433-60.
- UNAMUNO, Miguel. "Soledad". *Obras completas*, VIII, Biblioteca Castro, Madrid, 2007, p. 780.
- VYGOTSKI, Lev Semenovich. *Pensamiento y habla*. Trad. de Alejandro Ariel González. Colihue, Buenos Aires, 2007, p. 474.
- WILKINSON, Sam y FERNYHOUGH, Charles. "Auditory Verbal Hallucinations and Inner Speech. A Predictive Processing Perspective". *Before Consciousness. In Search of the Fundamentals of Mind*. Ed. de Zdravko Radman, Imprint Academic, Exeter, 2017, pp. 285-304.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tactatus logico-philosophicus. Investigaciones Filosóficas. Sobre la ceteza*. Madrid, Gredos, 2009.

THE ENLIGHTENMENT EPISTEMOLOGY AND ITS PRESENT BLURRED MIRROR¹

Ana BAZAC²

Abstract: The paper tries to demonstrate the hypothesis that the Enlightenment epistemology, synthetically represented by Kant, is the *unity* between the *epistemological criticism* or more precisely the epistemological (and not mathematical) constructivist approach of knowledge as mental processing of the tools of mind and the *ethical maximalism* of the categorical imperative. Actually, the ethical maximalism was conceived of and is conceivable only in tandem with and as a result of the epistemological constructivism that alone enabled the responsibility without which the ethical stakes remain an exterior normative speculation. The unity arose from and supported the development of the concept of *critique* as autonomous use of reason, of *education of the critical spirit*, and of *public* presence of critiques. Surveying Kant's *What is Enlightenment* and *Contest of Faculties*, the concepts and the logic related to the critical spirit are described, as well as their interpretations by Deleuze and Foucault. One conclusion of the article is that the *radical* character of Enlightenment is given not by its liberal political theories but just by the above mentioned unity. With Enlightenment, criticism became more than the critique of empirical facts and abstract theories: it became a *transcendental methodology* uniting the conditions of every type of criticism and advancing the logic of *self-criticism* and moral construction.

Keywords: Kant, *Critique of Pure Reason* (1781), *What is Enlightenment*, *Contest of Faculties*, Jean-Jacques Rousseau, epistemological constructivism, critique, maximalist ethics.

1. Instead of *captatio benevolentiae*: the closing of Athens philosophical school and Enlightenment

Justinian's edict in 529 AD concerning the closing of the Neoplatonic school of Athens³ is used here as a *metaphor*. Its meaning does not oppose

¹ This is the original paper whose very, very shortened version will appear in *Dialogue & Universalism*.

² Romanian Academy.

to and does not contradict the selective continuity (and even integration) of Greek philosophy in the European Christian world, neither does it oppose the science and reason of the Greek thought to the faith based Christian one, and nor does it suggest that the edict would have been singular in the ante sixth century history (and only on behalf of Christians). Concerning the latter aspect, it rather warns that such caesura type phenomena can occur; even nowadays, but obviously in different manners. Anyhow, the metaphor signals here a break between the *dialogue* and *critical* spirit of philosophy and the *alignment* of philosophy to an, euphemistically said, post-critical pattern. Indeed, we could take into account a *pattern* of dialogue and critical spirit and another one of alignment of philosophical thinking to the dominant ideology of the day. Thus, the metaphor does not address a temporal/historical significance, but an epistemological one.

If we use the patterns of the two ways of thinking given by the above metaphor, we could advance the commendation of Enlightenment as the *spiritual movement putting forth again the dialogue and critical thinking*⁴ as *coordinates of the human existence and creation*. More and this not as a taking over of the Greek tradition but as exceeding it and the entire pre-Enlightenment philosophy and intellectual work: the dialogue and critical spirit were not in Enlightenment a requirement directed only within and for a circle of learned people. Kant's urge of *sapere aude* was expressly directed to *both* the intellectual elite and the bourgeois common people⁵. The *anti-elitist* stance and the consideration of the explicit

³ Edward Watts, "Justinian, Malalas, and the End of Athenian Philosophical Teaching in A.D. 529", *The Journal of Roman Studies*, Vol. 94, 2004, pp. 168-182.

⁴ Kant used the concept of critique in the traditional Greek meaning (discrimination/differentiation/decomposition of a thing or idea in order to understand it beyond the simple appearance, thus, to understand their causes and, as the Greek use was followed, to control them – because the appearance simply taken for granted has generated or was linked to difficult contradictions). Accordingly, the modern critical spirit was a reaction of questioning the premises of definitely established ideas and institutions. See Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (1781). Gruyer, P. A. W. Wood (Trans., Ed.). Cambridge University Press, 1998, Preface, pp. 100–101.

⁵ Or, in principle, even to "the populace" (*plebs*) that expresses thoughts through imitation, "speaking in proverbial clichés"; but in order to practice both witticism and profundity of reason, "The mightiest revolution coming from inside of *man* is "his departure from his self-incurred tutelage." Instead of letting others think for him, while he was merely imitating or allowing himself to be guided by others, he now dares to proceed, though still shakily, with his own feet upon the ground of experience" if we recall Kant's observation (1978/1996) in *Anthropology from a Pragmatic Point of View*

educative and popularising role of philosophy, allowed by the raise of the middle class in the newly born capitalist system full of promises, were the other features of Enlightenment thinking⁶, rather unnoticed by its critics.

We might use the historians' concept of "long century" in order to consider Enlightenment a movement specific not only to the 18th century but, somehow in a reversed manner to the original meaning of the formula, also to the previous ones: thus the metaphor is better as "long Enlightenment". Actually, Enlightenment ideas were promoted by thinkers once the modern system and the air of freedom were constituted⁷. Since we cannot bracket the consonant examples of Enlightenment before Enlightenment, we can again assume that the movement is not so much located in an exemplary space-time interval, but rather it is a set of philosophical ideas born in the long process of man's struggling with its own "self-incurred immaturity"⁸. However, if we may suppose a "long Enlightenment" –both in the upstream and the downstream of the 18th century (but the inverted comma signals that the formula is rather a metaphor of the *continuity* of its ideas) – we nevertheless must be rigorous in observing the *unity* of the mentioned four features of an "enlightened epistemology" (critical thinking, dialogue, universalism as anti-elitism, educative role of philosophy, all of these as manifestations of the qualitative transformation of epistemology and ethics), i.e., the fact that this unity could constitute only in a specific

(1798). Victor Lyle Dowdell (Trans.), Hans H. Rudnick (Rev., Ed.), With an Introduction by Frederick P. Van De Pitte. Southern Illinois University Press, 121, 129 (my emphasis).

⁶ See Kant's all the demonstrations of both the possibility of the deontological ethics and the respect of dignity of every rational being/person. But these demonstrations denote only a *theoretical* attitude that, actually, was the only one aimed by Kant. Obviously, the limits of his political liberalism had their role, but for Kant the *Sapere aude* slogan was enough, i.e., it *implied* the cohorts of citizens of the state, without further elaborations.

Concerning the educative and popularising role of philosophy, the *Contest of Faculties* highlights it.

⁷ Jonathan I. Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man*. New York: Oxford University Press, 2006.

⁸ Immanuel Kant, *An Answer to the Question: What is Enlightenment*, in Immanuel Kant, *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*. Pauline Kleingeld (Ed. and Introd.). David Colclasure (transl.). With essays by Jeremy Waldron, Michael W. Doyle, and Allen W. Wood. New Haven, CT: Yale University Press, 2006, p. 17.

fragment of its long gestation. In the present article, this unity constitutes the *paradigm* of the Enlightenment.

Also, we should not forget that we take the *philosophical* ideas out of the set of social, political and economic ideas of the age. And this taking out is not due to a restrictive professional philosophy standing but to the *methodological* difference between the methodological concepts of *dialogue, critical thinking, education of critical thinking and dialogue, universal education* of this kind, and on the other hand, the political concepts of reform, universal equality, toleration, freedom of expression, secularism, democracy, republicanism, which obviously are older and stronger from the standpoint of their familiarity; differently put, the methodological difference is that of the *type of universality* they represent. Another difference lies in the *reception and dissemination* of all of these ideas. Both the methodological concepts and the political concepts belong to intellectual technical thought. But not only their type of universality is different, but also their degree of connection to the immediate ardent problems of the real life. The political concepts were closer and thus, their reception and dissemination – earlier. Actually, only after a while of boiling of these concepts – and obviously, after the exposition of different accents in the philosophy – this one could critically reflect on the entire process. The critique of technical thought and the popular thought were/are not united: their convergence was a purpose of Enlightenment. Kant considered that the new metaphysics is and must be epistemology – as the critique of the existing metaphysics and the critique of knowledge acquisition, otherwise it not being “among the solid sciences”⁹. And although “metaphysics as a natural tendency of reason is real”, this tendency must be freed from the reductionism which considers thinking only as a highlighting of contradictions¹⁰. In order to “discipline” the common thinking, thus make it more efficient, Kant proposed his metaphysics as critical examination of knowledge¹¹. And even though the Romanticist philosophy seemed to be somehow opposed to the temperate optimism of Enlightenment, in fact it developed its diverse

⁹ Immanuel Kant, *Prolegomena [= Preliminaries] to any Future Metaphysic that can Present itself as a Science* (1783), transl. Jonathan Bennett, 2017, <http://www.earlymoderntexts.com/authors/kant>, p. 74.

¹⁰ *Ibid.*, p. 73. See also p. 76.

¹¹ *Idem*: “Criticism relates to ordinary academic metaphysics exactly as chemistry does to alchemy, or as astronomy does to the astrology of the fortune-teller”.

peculiarities just on the basis of the philosophical acquisitions of the 18th century.

Therefore, the methodological and the political ideas cannot be separated, because they strengthened each other in their common formation, and the political ideas were even the most obvious and ardent. At the same time, the type of universality of the Enlightenment core philosophical concepts allows the discussion of the *epistemological* significances of Enlightenment philosophy and more, of the Enlightenment ideas in general (e.g. what is the value of knowledge since it is about particular facts? how can the research of this knowledge reveal validity beyond the reflection of particular facts? how “applying pure concepts of the understanding to appearances in general” is possible?¹² how can criticism be not only a means of description of facts through experience but also a means of description of the process of knowing and, reciprocally, how can criticism be not only a means of description of the process of knowledge but also the way of understanding the facts?). In this respect, the reception and dissemination have no relevance. What is relevant is the internal logic of these core philosophical concepts, and also how/to what extent the concrete political, social and economic ideas are consistent with the Enlightenment core philosophical concepts.

Also, the epistemological analysis of the Enlightenment core philosophical concepts cannot ignore not only the history of Enlightenment ideas but also the social/class logic of the quite slow transformations of the European society in the 18th century (and before and after it)¹³.

¹² Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, p. 272.

¹³ On the one hand, this methodological requirement to not ignore the class logic was given even by Kant who did not speak about classes, but about “the largest part of humanity” that was kept in a state of spiritual domination manifested as immaturity of mind. And this situation had, obviously, a strong “inertia” in the following centuries. On the other hand, the methodological requirement was seen by Kant through the lens of the utopian liberalism that in fact wanted to elide the concrete situations and relations framing the workmen whose energy supported the rising liberal middle class considered by him as the force that, surpassing its own immaturity, will bring the general betterment.

Actually, the phrase of the text highlighting the necessity to relate the logical analysis of Enlightenment theoretical philosophy to their historical and social meanings is mine. Hegel felt the contradiction of the utopian liberalism and criticised Kant just from the standpoint of awareness of class differences. At the same time, we may presume that the Kantian categorical imperative moral was the way that Kant not only deduced from the

2. Kant's epistemological criticism

Let's remember: Kant displayed the *faculties* – or mental abilities and actions – of mind: from the lower – sense, apperception, intuition, understanding, imagination and reason – to the superior: knowing, desiring and judging. (Reason¹⁴ was both superior to understanding – as the ability to synthesise consequences of/from the understanding, i.e. relating the concepts and deriving from them meanings – and a step toward the rational control of desires and a “means” of judging according to moral values, and not only to logical inferences). The distinctive criterion of demarcation between the lower and the superior faculties was a *combination* of *distance* between the mental tools and the sensual experience and the *moral reason to be* of the human intelligence. The aspect of distance allowed the theoretical decomposition – or *critique* – of “the faculty of reason in general, in respect of all the cognitions after which reason might strive *independently of all experience*”¹⁵. The moral reason to be of this faculty was the *hypothesis* that Kant developed alongside his entire critical period: that the existence itself of faculty of reason in general¹⁶ is not devoid of its reason to be, because the faculty as such leads to higher conclusions beyond the inferences related to the

epistemological analysis of knowledge acquisition but also thought as the only normative construction that could counterpoise the social problems he was not opaque to.

¹⁴ It is not important here to criticise (from an epistemological point of view, of course) Kant's antinomic face of reason: that it is both an integral synthesis and a total lack of conditions or limits. Actually, this antinomy was for him both the cause to speak also about reason in general as faculty of thinking, and his insistence that he discusses only the cognitive basis of our understanding of the world. Clearer, he leaved the discussion of the antinomies of the world to his after-comers. He knew that the world was a unitary harmony (at least from Leibniz). But the world had, too, contradictions. He considered that his task was not to dissect them, but to explain the cognitive conditions of considering them. In this framework, he suggested that freedom is the manner to face contradictions, namely, to put order in the contradictory appearance of the world. Freedom – as theoretical concept – was, thus, superior to the spontaneity that corresponded to the harmony of the world. Freedom was, essentially, a peculiarity of the humans, i.e., the result of their understanding, including their discovery of contradictions.

¹⁵ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Preface <A>, p.101.

¹⁶ Kant spoke not only about the faculty of reason in general (or faculty of thinking), but also about the specific steps/faculties in general of this faculty of reason in general. In this sense, “*understanding* in general can be represented as a *faculty for judging*”, *Ibid.*, p. 205.

immediate ground, and that the moral values, created by the faculty of reason in general, are the *main criteria* of the human behaviour and, specifically, of the capacity to judge both one's own manifestation as a human and that of the others.

Kant underlined that his epistemology is not a neutral research of "How is the *faculty of thinking* itself possible?", but "What and how much can understanding and reason cognize free of all experience?"¹⁷: this "free of all experience" did not mean only that the faculty of reason is "subjective", in the sense that it belongs to humans and the mental representations of things are not copies of the objective "unconditioned" but "appearances conform to our way of representing"¹⁸, but also that the faculty of reason is free to develop from concepts principles which add not only greater generality than experience but also which express *necessity*¹⁹, thus they are *a priori*, namely, they are able to make canons ("sum total of the *a priori* principles of the correct use of certain cognitive faculties in general")²⁰ and to develop according to the highest ends of man²¹. These ends are only "practical", thus moral.

In his care for the explanation of the ways / methodology of knowledge, Kant insisted that knowledge has levels according to the distance between or the relationships of mental tools to practice: there is, obviously, the level of sciences given intuitively by sensual and pure sensitive intuitions – where "practice gives rise to method" and where the use of intellect is logical, the whole development being rendered "immune" by intuitions in practice²² – the level of formal sciences (like the "mathematical construct that has been invented only so as to deduce consequences from it"²³, thus ordered by pure intuitions that "lets us connect concepts with other concepts, but in their case the synthetic judgment is *a priori* certain and necessary"²⁴, while their "immunity" is

¹⁷ *Ibid.*, p. 103.

¹⁸ *Ibid.*, p. 112.

¹⁹ *Ibid.*, p. 132.

²⁰ *Ibid.*, p. 672.

²¹ *Ibid.*, p. 674.

²² Immanuel Kant, *The Form and Principles of the Sensible and Intelligible World* (1770), transl. Jonathan Bennett, 2017, <http://www.earlymoderntexts.com/authors/kant>, 19.

²³ *Ibid.*, p. 2.

²⁴ Immanuel Kant, *Prolegomena [= Preliminaries] to any Future Metaphysic that can Present itself as a Science*, p. 17.

given just by this logic of construction/ “the self-evident truth of its propositions”²⁵), and the level of (pure) philosophy (Kant says this level is metaphysics), where there is no immunity at all and knowledge must be demonstrated/proved by the “method” that comes before all science²⁶. Kant has developed the “method” – as the epistemological deployment of the conditions of knowledge – as “critique”²⁷.

As *epistemological criticism* of the conditions / ways of knowing, this critique was in fact synonymous to the explanation of *epistemological constructivism*: that there are *intuitions* (related to senses) – “for through these alone is an object given” – and then different types of *concepts*; that some are empirical, containing in themselves intuitions and thus first, the human mind must relate these concepts and the empirical intuitions in order to understand the objects; that other are non-empirical or *a priori* concepts; in their turn, they are *either* containing a pure intuition in themselves as in mathematics and thus they can be constructed or rather their *individual* objects are constructed in accordance with concepts thought as universal but which “are exhibited *a priori* in intuition” and only intuition guide the chain of inferences²⁸; or consider the particular only in the universal / consider themselves as the universal and exhibit themselves in a “transcendental synthesis from concepts alone” concerning “thing in general, with regard to the conditions under which its perception could belong to possible experience”²⁹.

Consequently, the epistemological constructivism refers to the formation of knowledge in general and considers the mathematical constructivism as only a particular example or way. Why is the formation of knowledge a constructive process, in its turn emphasised by the epistemological constructivist theory? This is because even though the thinking refers to external objects to it – and certainly these external objects may be also the thoughts themselves – in fact it works with the many types of representations. “Because in thinking in general we

²⁵ *Ibid.*, p. 45.

²⁶ Immanuel Kant, *The Form and Principles of the Sensible and Intelligible World*, p. 19.

²⁷ Immanuel Kant, *Prolegomena [= Preliminaries] to any Future Metaphysic that can Present itself as a Science*, p. 46: “My chief aim in the Critique was not only to distinguish carefully the various sorts of knowledge but also to derive from their common source the concepts belonging to each of them. I did this so that by knowing the origins of these concepts I could settle how they might safely be used”.

²⁸ Immanuel Kant, 8. *Critique of Pure Reason*, pp. 631, 632.

²⁹ *Ibid.*, p. 633.

abstract from every relation of the thought to any *objecta* (whether of sense or of the pure understanding), the synthesis of conditions of a thought in general is not objective at all, but merely a synthesis of thought with the subject, which is, however, falsely taken to be a synthetic representation of an object”³⁰. Simpler, mind constructs knowledge because it deploys inferences from concepts (first these concepts being ideas already existing as a result of former judgements on intuitions, but then they becoming more general) and these concepts are the general criteria and “comprising systems” without which the intuitions and the empirical concepts, but also *a priori* concepts cannot really arrive to larger and deeper meanings; without the inferences from concepts a cognisance would be only a copy, therefore, knowledge as such, the human ideas would not be possible.

Finally, in order to understand the stakes of Kant’s philosophy in the history of thinking, It would be useful to mention that Kant has called his theory, *transcendental idealism* (“transcendental idealism of all appearances the doctrine that they are all together to be regarded as mere representations and not as things in themselves”³¹). Why and what were the significances of this formula?

Kant’s choice of the substantive – *idealism* – was a response to both the vulgar materialism (called by Kant transcendental realism that “represents outer appearances (if their reality is conceded) as things in themselves, which would exist independently of us and our sensibility and thus would also be outside us according to pure concepts of the understanding”) and the empiricism that considered knowledge, actually, what we know, as a copy of things resulted from the experience given and transmitted by the senses, thus not absolutely certain but the only one. However, he did not consider himself simply a rationalist, i.e., claiming that the certainty of knowledge would be given only by reason – if we want to simplify the historical empiricism – rationalism debate (that was rather a simplification at the level of a “generalist technical” philosophical analysis) –) Kant considered himself a “dualist” who “concede the existence of matter without going beyond mere self-consciousness and assuming something more than the certainty of representations in me, hence the *cogito, ergo sum*. For because he allows

³⁰ *Ibid.*, p. 440.

³¹ *Ibid.*, p. 426.

this matter and even its inner possibility to be valid only for appearance - which, separated from our sensibility, is nothing - matter for him is only a species of representations (intuition), which are called external, not as if they related to objects that are external in themselves but because they relate perceptions to space, where all things are external to one another, but that space itself is in us"³². (And certainly, he considered that his idealism (or critical idealism) "overthrows ordinary idealism; and through it all a priori knowledge"³³).

Anyway, the adjective – *transcendental* – was added in order to show that his theory³⁴ is fundamentally an *epistemological* one, explaining knowledge as a multi strata process where reason is cognition of "the particular in the universal through concepts"³⁵, so that "it never applies directly to experience or to any object, but instead applies to the understanding, in order to give unity *a priori* through concepts to the understanding's manifold cognitions, which may be called 'the unity of reason', and is of an altogether different kind than any unity that can be achieved by the understanding"³⁶. This: because the metaphysical questions about objects cannot be solved without fathoming the conditions of knowledge. The adjective was a response both to the above-mentioned empiricism and the rationalist tradition of *a priori* sources of knowledge, and also to the traditional metaphysical form of philosophy that was, first and foremost, ontology.

Transcendental did not mean exterior conditions to the human being (the word ceased to be tantamount to "transcendent" in ontological sense, but obviously it signalled that the principles of reason are "transcendent in respect of all appearances, i.e., no adequate empirical use can ever be made of"³⁷), but just the epistemological analysis / *meta* interpretations of the conditions of knowledge, conditions consisted of the inner ways of knowledge acquisition from senses to the ideas of reason; but knowledge is, letting aside the origin in intuitions generated by senses, different from this origin: it is the complex system of

³² *Idem.*

³³ *Prolegomena*, p. 79.

³⁴ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, p. 196: The difference between the transcendental and the empirical therefore belongs only to the critique of cognitions and does not concern their relation to their object".

³⁵ *Ibid.*, p. 338.

³⁶ *Ibid.*, p. 389.

³⁷ *Ibid.*, p. 392.

development and deduction of ideas. The unity of the two words in the formula – *transcendental idealism* – pointed out the play of concepts and ideas, the philosophical perspective that conditioned ontology of epistemology, thus, the epistemological perspective where the conditions of knowledge – intuitions, concepts, categories, ideas – always referring to objects of experience, are related to each other and these relations are demonstrated.

If we synthesise the processes of these relations, as well as their analysis (as *transcendental exposition* of space and time, as *transcendental use* of categories, as *transcendental theory* of elements – intuitions, concepts, categories, principles –, as *transcendental schema* of the concepts of intellect as a mediating representation between the sensible and the intellectual, as *transcendental method* determining the formal conditions of a complete system of pure reason), we can formulate this analysis as *epistemological constructivism*: theory of the conditions of knowledge as mental processing, where knowledge is both *re-presentation* and *re-production*, we giving to these words a metaphorical meaning of copy and mental processing, the *re* prefix signalling both the role of senses and the mental constitution and “interpretation”. Actually, the epistemological constructivism as analysis refers to both the *logical* or formal interpretation “without objects” / irrespective of the contents (somehow the “external” level of constructivism) of types of inferential relations – consecution, inclusion, intersection, deduction, induction, division, subtraction and multiplication, similarity, equivalence, identity, inequality, difference, complementarity, junction, disjunction, union, negation, jump, circularity, composition, nexus, implication etc. – and the deep, “critical” interpretation that relates the logic of inferences to contents. This deep level divides, as Kant develops, in the level of understanding (relating the objects and their representations) and the level of reason, relating the concepts of understanding and thus, never ignoring the world of experience. Thus, the concepts of reason giving the logic of reason do not reveal a particular logic (of experience and its concepts of understanding), but a universal one.

Although Kant uses the word *understanding* for the intellect – this one being the ability to relate things to concepts and to see their immediate logic³⁸, and only reason being the capacity to see their universally valid

³⁸ *Ibid.*, pp. 268-69, 394.

logic, explained beyond the particular examples, from concepts³⁹ – actually, the understanding is a concept that can be used, as it is in practice, as the “real” or “true” knowledge: namely, an ordered grasping of meanings of the multiple inferences of knowing, thus of its relationships to objects.

The epistemological constructivism described by Kant (“One can place all illusion in the taking of a subjective condition of thinking for the cognition of an object... Because in thinking in general we abstract from every relation of the thought to any object (whether of sense or of the pure understanding), the synthesis of conditions of a thought in general is not objective at all, but merely a synthesis of thought with the subject, which is, however, falsely taken to be a synthetic representation of an object”⁴⁰) is the ancestor of at least some topics of the contemporary philosophy of mind, and it is the epistemological ground of the formal constructivism in mathematics and the lucid theory about the construction of scientific theories after measuring the world.

To finish this explaining note, it is worth to mention that Kant focused on the contradictions between the elements of knowledge and, related to the problem revealed by *What is Enlightenment*, between ideas.

The importance of epistemological criticism was for Kant – and is for us – so obvious that a rule in the critical method was not only to *not* consider legitimate the ontological description of the world without epistemology, but also to not confuse the sensitive knowledge as “moving over”/demonstrating highly mediated intellectual knowledge, and vice versa⁴¹. But if the problem of the assumption of metaphysics as epistemology was considered by Kant difficult “for the learned public”, it was *connected* to the problem of general “working together for the common interest of an ever more enlightened reason”⁴². The critical method in philosophy (“metaphysics”) *qua* epistemology was thus related to the critical attitude not only in mathematics, natural science, arts, but also in law and “even morals etc.”⁴³. Thus, what was important was that the “deserving men”⁴⁴ become able to thinking independently

³⁹ *Ibid.*, p. 127.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 440.

⁴¹ Immanuel Kant, *The Form and Principles of the Sensible and Intelligible World*, p. 20.

⁴² Immanuel Kant, *Prolegomena*, 83.

⁴³ *Idem.*

⁴⁴ *Idem.*

of the existing prejudices and clichés. Critique was the unifying factor of the Enlightenment model of cognitive attitudes towards the complexity of existence and knowledge. At the same time, this critique was conceived of as *limited* by the social/class logic forbidding any questioning of the internal social order. For this reason, the enthusiastic call to *Sapere aude*, no matter how much it seems to us that it is universally addressed, was reduced in fact to domains that did not derange fundamentally the social architecture but on the contrary converged with the policy of reforms initiated from above. And ultimately, the call ought to restrain itself to the free time of those who held positions in the state and who, during the fulfilment of their functions, had to respect orders without questioning them. Kant thought that his utopian liberalism can respond this impossibly contradictory situation.

3. Limits and openness in the worldly Kantian critical thinking

This chapter does not detail the Kantian image about the critical thinking, but it reminds two moments and stakes, at the same time, in the formation of that image: the ideas of *What is Enlightenment* (1784) and of the *Contest of Faculties* (1798).

The first, foundational for the Enlightenment, advances, in a *utopian liberal* spirit, not only the value of the use of reason *autonomously* from those who think for others, but, in order to overcome the contradiction between the requirement of universal autonomous use of reason and the general social order based on submission, the means of weighted critique that can be integrated in the political reforms initiated from the top⁴⁵. The weighted critique was possible, Kant said, on the basis of distinguishing between the *submitted* use of reason in private and the *free* public use of reason. The first correspond to the duties issuing from the different social functions within the public institutions, while the second is the transposition of the ideal model of a scholar freely promoting high level reasoning in the free community of scholars, into a citizen model of thinking. Both types of use of reason are considered as possible – and necessary – at the same individual citizen who could, *after* fulfilling his

⁴⁵ Immanuel Kant, *An Answer to the Question: What is Enlightenment*, in *op. cit.*, p. 18: “it is the most harmless sort of freedom that may be properly called freedom, namely: to make *public use* of one’s reason in all matters”.

duty as an official, an officer or a priest, express publicly, “as a scholar”, “his thoughts against...” “the mistakes” of those services, and to submit “these remarks to judgment by the public”⁴⁶. Because, on the one hand, there is no fundamental contradiction between reason and the rules one must obey⁴⁷, and on the other hand, the criticism made “as a scholar”, so publicly, shows the “unrestricted freedom” and the way “the guardians of the people (in spiritual matters)” prove to be mature⁴⁸.

However, through this supply, the contradiction is even more emphasised. Because it is very difficult to conceive of the full compliance with rules, ends and means in the social services and functions and, on the other hand, to be critical towards them. The difficulty results fundamentally not from the self-restraint of those who follow the rules but from their psychological need to avoid cognitive dissonances⁴⁹. Certainly, one is “tamed” to not exit from the enclosure of rules, but if one is used to assume them, he cannot / does not need to imagine other rules⁵⁰. This reference to psychology is not superfluous: even Kant explains, first that idleness and cowardice are the general causes of cognitive and moral immaturity of the large segment of humankind and, then, that this situation is self-feeding: “it is so comfortable⁵¹ to be

⁴⁶ *Ibid.*, p. 19. But see p. 20: “But as a scholar he enjoys full freedom and is even is called upon to communicate to the public all of his own carefully examined and well-intentioned thoughts...As a scholar, on the other hand, who, through writings, addresses the true public, namely, the entire world, (he), when making *public use* of his reason, enjoys unrestricted freedom in making use of his reason and in speaking from his own person”.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 20: “in any case, however, nothing can be found in it that fundamentally contradicts the inner religion. For if he believed to find such a contradiction therein he would not be able to execute his office in good conscience and would have to resign from it”.

⁴⁸ *Idem*: “For to claim that the guardians of the people (in spiritual matters) should themselves be immature, is an inconsistency that would amount to a perpetuation of inconsistencies”.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 18: “the public that had previously been placed under this yoke may compel its guardians themselves to remain under this yoke, if it is incited to such action by some of its guardians who are incapable of any enlightenment”.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 18: “Statutes and formulae, those mechanical tools of a rational use, or rather misuse, of his natural endowments, are the shackles of a perpetual state of immaturity”.

⁵¹ Let’s insert here the John Fitzgerald Kennedy’s utterance: “The great enemy of the truth is very often not the lie — deliberate, contrived and dishonest — but the myth, persistent, persuasive, and unrealistic. Belief in myths allows the comfort of opinion without the discomfort of thought”, *Commencement Address at Yale University*, June 11 1962.

immature”, immaturity became “second nature”⁵². This general psychology is the result of a long-lasting lack of habit with the freedom of movement (as freedom of thinking), since the ordinary citizen of “the largest part of humanity (including the entirety of the fairer sex)” “has never been allowed to try it”⁵³.

The logical inference is that only the elite or a tiny part of the citizens of a country can be either already enlightened – “to claim that the guardians⁵⁴ of the people should themselves be immature is an inconsistency”⁵⁵ – or, together and led by an enlightened Prince, in course of generating enlightenment; *gradually*. The gradual improvement of both the rules and institutions and the right (and responsibility, Kant insists) of every citizen to know and to publicly submit his opinions for the betterment of institutions and rules is again mined by a contradiction. On the one hand, the citizens must publicly express their opinions; on the other hand, since it is only about some aspects of the existing rules and institutions, the “coalition” of public opinions can be presented to the throne that obviously will accept them. On the third hand, as the public opinions must not shake the fundamental social order, so the Prince must not oppose the decent public expressions of the citizens. In only few phrases, Kant proves to be a good descendant of Machiavelli⁵⁶: “if he only looks to ensuring that all genuine or supposed improvement is consistent with the civic order, then he can for the rest just let his subjects do that which they themselves find necessary... he would even diminish his own majesty if he were to interfere...”⁵⁷. But it is not only a question of “minimalism”, that is the constitutional monarchy; it is also, and accentuated, about the care to support the existing order, the “best of all possible”, and not to jolt it by adventurously supporting some

⁵² Immanuel Kant, *An Answer to the Question: What is Enlightenment*, p. 17.

⁵³ *Ibid.*, pp. 17, 18.

⁵⁴ Kant has taken over the term from Plato, *The Republic*. In Kant it is clear that the guardians (*Vormünder*) are the intellectual work layers developed as those which will be characterized later, after the development of the new modern rules rather after 1848 and especially after the unification of Germany, as an anonymous and strictly rule observing bureaucracy.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁵⁶ This not meaning Machiavellianism in the vulgar – negative – and incorrect meaning of this word.

⁵⁷ Immanuel Kant, *An Answer to the Question: What is Enlightenment*, p. 21.

dissident voices: this would be tantamount to supporting “spiritual despotism”⁵⁸.

Kant started his answer through a large perspective of *freedom of the publicly expressing one's own opinion about social matters*. Then, as he underlined, he reduced the view to religion matters. Since the social matters regarded the attitudes towards the “super-structural” order – if this latter term is allowed – and since the attitudes were encircled within the limits of keeping both the structural order and the formal political one, then what remained as domain to which the freedom of public expression be exercised was only religion: i.e. the freedom of religion equated with freedom of conscience⁵⁹.

Reducing the public expression to the super-structural area, Kant argued that in this area only in matter of religion are the state officials acting as guardians: in matter of science and arts, the rulers have no interest to do that⁶⁰. Therefore, the problem of immaturity of reason and of freedom of public expression depends on the domination-submission relations, on the role of “guardians” of the ruling strata⁶¹. The general immaturity is the result of the ruling strata's confiscation of public voice and will. When one is forbidden to speak, one adapts not only by not speaking, but also by not thinking. One cannot think without clarifying one's own thoughts by speaking.

Thus, the public use of reason can be defined as public expression of one's own opinions about public problems. Kant is very lucid: the enlightened Prince he dreams of – and he thinks he found – is the personification of the “paradoxical” cluster of contradictions:

- that, on the one hand, the modernising society requires freedom of expression but, on the other hand, this freedom of expression is reduced to some “super-structural” aspects, since “a free state may not dare say: *argue as much as you want and about whatever you want, but obey!*”⁶²;

⁵⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁵⁹ From a historical standpoint, the focus on religion/the rejection of religious authority and the deduction of human rights as freedom of conscience were the elements characterising the Radical Enlightenment, according to Jonathan I. Israel.

⁶⁰ Letting aside here the Princes' role of *patron* even during Kant's life, we can smile in front of this big difference between the Kantian picture and the situation of science and arts nowadays.

⁶¹ Immanuel Kant, *An Answer to the Question: What is Enlightenment*, p. 22.

⁶² *Ibid.*, p. 23.

- that, on the one hand, one must describe in a transparent manner – since *transparency* is a constituent of the freedom of expression or, more correctly, of the conditions of freedom of expression – the social logic and on the other hand, one should be silent about this logic and act as a critique/pretend to criticise only phenomena which do not disturb fundamentally this logic;

- that, on the one hand, the “intellectual freedom” – that glorified *public use of reason* and *human emancipation from self-incurred immaturity* – seems to be the basis (in any case, the philosophical and psychological basis) of the civic freedom, but on the other hand, the civic freedom is the concrete ground of the development of intellectual freedom; negatively put, on the one hand, no or lesser civic freedom generates anarchy, namely, “room for the people to extend itself in accordance with all its powers”⁶³; but, can we speculate, does not this extension of the people according to its own powers imply the development of the free use of its thought?;

- thus, on the one hand, the civic freedom is beneficial to the intellectual freedom, on the other hand, it is limited.

This is the perspective of the idealist, benevolent and liberal intellectual of those times. However, as a philosopher, Kant could signal more than a political position: the clear position of confronting the *contradictions* of facts. And he did it, indirectly but fundamentally at the level of *epistemological analysis of conditions of thinking*.

At the same time, the insistence on the *autonomous* use of reason as the main feature and proof of the intellectual – and moral – maturity of the human being, opposing to the real heteronomous use, imposed from external and oppressive institutions and relations, is not the mark of the strong connection of philosophy to psychology but of the new *paradigm* already signalled by Kant: the *interdependence* of the two specific features of man (reason and moral), the *mutual* foundation and justification of cognition and ethics⁶⁴, the understanding of *criticism* as necessity to

⁶³ *Idem.*

⁶⁴ The moral and reason are interdependent, Kant highlighted already before the 1785 and the 1797 writings on moral which demonstrated this interdependence.

The critique of reason showed the *heuristic* character of the ideas of reason and the principles of intellect, because they point out how to proceed in investigating the objects of experience.

Also, pointing the difference between ideas and ideals, Kant considered the *ideals* as “even though one may never concede them objective reality (existence), are nevertheless

exceed the stereotypes and to strain one's efforts to think about both oneself and the impersonal of institutions. To the huge "paradoxical" situation of *coexistence* of the use of reason – be it autonomous or heteronomous – and of violent means to suppress it when it jeopardises "the public peace"⁶⁵, Kant could only hope that the future will see the gradual extension of effects of the *calls of free thinking*, these effects manifesting as the citizens' *capability of freedom of action* that, in its turn,

not to be regarded as mere figments of the brain; rather, they provide an indispensable standard for reason, which needs the concept of that which is entirely complete in its kind, in order to assess and measure the degree and the defects of what is incomplete (Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, p. 552).

Also, Kant spoke about *freedom* as, first of all, *the result of cognitions as a proper product of reason* (Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, p. 396). Thus, the judgements of morals are possible only according to the *ideas* of virtue, and not according to empirical models/archetypes. And (650) "there also belongs the freedom to exhibit the thoughts and doubts which one cannot resolve oneself for public judgment without thereupon being decried as a malcontent and a dangerous citizen".

More, "every approach of moral perfection" is based on these universal ideas of morality: because "reason is the faculty of the unity of the rules of understanding under principles... it never applies directly to experience or to any object, but instead applies to the understanding, in order to give unity *a priori* through concepts to the understanding's manifold cognitions" (*ibid.*, p. 389).

Also, Kant mentioned the "constitution providing for the *greatest human freedom* according to laws that permit *the freedom of each to exist together with that of others* (not one providing for the greatest happiness, since that would follow of itself)" as "at least a necessary idea, which one must make the ground not merely of the primary plan of a state's constitution but of all the laws too" (*ibid.*, p. 397). And „the idea of this maximum is nevertheless wholly correct when it is set forth as an archetype, in order to bring the legislative constitution of human beings ever nearer to a possible greatest perfection”(idem). Simpler, "in morality" "human reason shows true causality, and ...ideas become efficient causes (of actions and their objects)" (idem; but see also p. 403, especially "The rule says something universal under a certain condition. Now in a case that comes before us the condition of the rule obtains. Thus what is valid universally under that condition is also to be regarded as valid in the case before us (which carries his condition with it)").

Also (p. 674), Kant mentioned the "pure practical laws whose end is given by reason completely *a priori*, and which do not command under empirical conditions but absolutely, would be products of pure reason"; (p. 675) "laws that are imperatives, i.e., objective laws of freedom, and that say what ought to happen, even though perhaps it never does happen". There are larger mentions of the theory of highest good generated/demonstrated by reason; (pp. 676, 680) "the ideal of the highest good, as a determining ground of the ultimate end of pure reason". In *Prolegomena*, p. 3, he revealed "(reason's) most important vistas—which it needs if it is to mark out for the will its highest goal in all its endeavours".

⁶⁵ Immanuel Kant, *An Answer to the Question: What is Enlightenment*, p. 23.

will induct a change in the *principles of government*⁶⁶. Why is this change necessary? It is because otherwise the paradoxical situation cannot end; and the autonomous use of reason is all the more both natural and necessary because man is “*more than a machine*”⁶⁷; while to treat (every) human being “in accordance with his dignity”⁶⁸ is not a simple humanistic wishful urge but the requirement of an efficient governance. Kant’s model was certainly the monarchy of the enlightened Prince Frederick, but if he could say nothing about the strict social and labour discipline in that time – and was not his intention to say – he nevertheless considered that the religious freedom concentrating the need of civic freedom in the modernising state can be shielded by the Prince as a means to enhance his own the “majesty”⁶⁹. Thus, Kant promoted the autonomous use of reason (concerning the domain of religious freedom) with both “good governance” arguments and with logical inferences about the progress of enlightenment as a law of the human nature⁷⁰. Thus, the expression of Kant’s hope suggested a mixture of liberalism and its openness. Concretely, the criticism of *man’s* heteronomous thinking suggested the implicit disclosure of the heteronomous social organisation itself. In Kant’s time, this organisation was not as clear as today; it opposed only the individual and the dominant power, constituted and baptised in modernity as the state. But the logical, inherent development of this organisation led to the absolute dependence of humans’ needs on heteronomous structures. These structures do not simply configure the social division of labour, but the *subordination of this division to the domination-submission logic*⁷¹.

⁶⁶ On the one hand, Kant gave only general deductions because he considered them as enlightening the further political developments. On the other hand, he showed the contradictions of the liberal spirit: for instance, he both praised the humanistic potentiality of the French Revolution and he considered revolutions as rather unnecessary because they create new prejudices, see 18.

⁶⁷ Immanuel Kant, *An Answer to the Question: What is Enlightenment*, p. 23. Kant underlined.

⁶⁸ *Idem*.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 21.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 20, 21.

⁷¹ *Ibid.*, p. 18: “It is thus difficult for any individual to work himself out of the immaturity that has almost become second nature to him. He has even become fond of it and is, for the time being, truly unable to make use of his own reason, because he has never been allowed to try it... the public that had previously been placed under this yoke may compel its guardians themselves to remain under this yoke”.

A huge philosophical problem raised by Kant was that of responsibility and, more precisely, of the relation between the *ontological* status of man as a *universal* and the human *responsibility*. Obviously, philosophy has always spoken of man in general, but also understanding it through the lens of specific belonging to some social classes and communities. Concretely, in Kant, man is the modern one, the citizen of a modern/modernising state. Thus, it has the ontological status of a *person*, enjoying rights but, insisted Kant, having *moral* responsibility, something more and in any case different from duties within the system of mutual duties and functions. The ontological status of person means – and requires – both “the constitution of ourselves as autonomous subjects”⁷² and, thus, the capacity to avoid (or, at least, control) our instrumentalisation through domination: to substitute it with the interdependence of mutual duties and functions, isn't it? Concerning this substitution, it belongs to the distant future, has Kant showed. But what does responsibility mean?

Is it again only the fulfilment of one's own duties, as many thinkers and ordinary people thought before and always think? *Responsibility* is a hard philosophical problem. It was *ab initio* a relational concept: the others are the ones who evaluate if you are responsible, and your responsibility is visible through your behaving towards others. Obviously, in the ancient thinking, men were responsible towards others, but in fact not the burden of responsibility was central, but the extent to which people wanted what was rational. Later, responsibility was dissolved within the absolute dependency of man on divinity. The first duty was faith, but faith is not responsibility, it is an obligation.

In Kant, on the one hand, responsibility is posited as *concrete*/as concrete duties according to men's functions. On the other hand, however, that concrete responsibility has no human significance if it remains within the confines of mutual services. Kant has put the *maximalist* sense of responsibility: the exit from its own immaturity, namely the permanent exercise of the human ability of self-awareness, self-critique and critical examination of facts. The hard characteristic of the problem of responsibility appears just from the coexistence of these

⁷² Michel Foucault, “What is Enlightenment” (unpublished manuscript in French), pp. 32-50, in Paul Rabinow (Ed.), *Foucault Reader*, New York: Pantheon Books, 1984, p. 43.

two aspects that can be adverse. Because the concrete fulfilment of duties involves obedience, submission to unquestioned rules ⁷³ , while *responsibility* means to use one own reason, without prejudices, and thus even to question the rules.

The *model* of Kant's solution is, obviously, historical. His utopian liberalism consists in the hope/thesis that people can critically reason after/in parallel with the fulfilment of their obedience. And within some limits this could be real. While the dominant layers have learned to control the *obedience - use of one's reason* contradiction, in favour of the restriction of responsibility to functional obligations, clearer, to functional obligations through obedience. On the other hand, Kant's model is involuntarily and unconsciously cynical: but this cynicism does not belong to Kant. Rather, this involuntary cynicism was transformed by the same layers in biased dominant answers to the first question arisen from the above contradiction (what happens if people reason critically) and to the wonder generated by it (how can people critically reason if their whole mind is arranged for obedience).

Kant gave the answer to what is Enlightenment after writing significant pieces of scientific analysis and philosophical remarks and especially after the first edition of *Critique of Pure Reason*. The other *Critiques* and the groundbreaking works of normative ethics and of concretisation of critical deconstruction of concepts and systems of concepts followed the interesting year 1784 focused on social facts. Fourteen years later, *The Contest of Faculties* enlarged the perspective of Enlightenment (without using this word), by showing that the *freedom of conscience* is both the end and the means of the critical spirit and the development of humanity: and vice-versa, the critical spirit is the founding means of the future enlightened age that will translate into new institutions the freedom of conscience without which these institutions cannot be realised.

Far from proving Kant's weakening intellectual power and even far from being an assemblage of texts of unequal philosophical interest, *The Contest of Faculties* suggested, through the discussion about the prestige and freedom of the superior Faculties (theology, law and medicine) and

⁷³ See the references in Rod Driver, *Psychology: Pretending There Is Nothing Wrong*, February 02, 2021, <https://www.globalresearch.ca/psychology-pretending-nothing-wrong/5736181>.

the inferior Faculty of philosophy, a coherent system of concepts related to their *common* aim, to obtain knowledge, and thus to contribute to the moral and institutional transformation even of humankind and not only of a certain nation/state.

Because the state needs the education of people so as they can accomplish their obligations, the prestige and importance of the Faculties of theology (focused on the salvation of the human soul), of law (centred upon the compliance to rules and laws), and of medicine (taking care of the physical health of people as the basis of the fulfilment of social functions) are the greatest: towards the Faculty of philosophy in this system of education seemed to bring rather supplementary historical and rhetorical cognisance. However, things are just opposite. The superior Faculties are framed within the limits of their concrete scopes, and these scopes cover their entire educational effort, the Faculties having at the same time full freedom to fulfil their scopes. But, once more, their autonomy/freedom is confined by their “technical” scopes that are fully consonant with the requirements of the state authority. Thus, the scientific freedom all the way, namely, to searching for truth beyond “technical” limits, and thus even to revising the accuracy of particular “technical” reasoning, is higher at the level of philosophy, and the freedom of philosophical thinking and of the Faculty of philosophy are and should be the greatest; although now – during Kant’s life – the philosophical scientific freedom, authority and prestige are the least.

This is not at all a *pro domo* pleading, and the book is not of particular interest only for philosophers. Kant pointed out both the idea of conflict between the need of the state to have a docile multitude of ruled and its need to have institutions (the Faculties/the University) aiming the scientific truth, and the idea of contradictions between the specific “technical” freedom of knowledge and the philosophical freedom of *meta* assessment of both the means and *telos* of knowledge and the *telos* of the human being. This philosophical freedom and this *meta* assessment are not excrescent towards the circumscribed scientific knowledge. The latter seems to be the only productive and lucrative, but this appearance is linked only to the authority needing docile subjects.

The role of philosophy – as *both epistemology and ethics* – is demonstrated everywhere, but in the discussion of religion it shows, like in the *Religion within the Bounds of Bare Reason* (1793), that the salvation of the human soul, task of theology and religion, depends not on the simple

conformity to the letter of scriptures but just on the *intellectual rational autonomy that explains the moral stakes of religion*, the integrity of the human moral conscience as helped by religion.

In its turn, if the Faculty of law develops the observance of rules as generating and creating a frame of rights, the legitimacy of all of these is given by the development of the *idea of justice* as regulatory synthetic force: leading to the enhancement of morals, to “progress”. Actually, the conflict between the Faculty of law and that of philosophy can be expressed as the questioning of progress, the outcome of the observance of rules. The answer is suggested as *trust in progress*, realised if the idea of justice is gradually fulfilled: this idea itself being conceived of as the result of freedom of criticism.

In this respect, the progress is, obviously, gradual and faces many obstacles, but it is the result – as the French Revolution revealed, Kant suggested – of the possible *manifestation* of the human *rational and moral* thinking of what is just, fair, reasonable, equitable⁷⁴.

This manifestation is only an *indication* of the path of possible progress (“*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum*”), welcomed with a “disinterested, universal interest”, an “enthusiasm” that can be understood only according to the criterion of “what is ideal and sure, what is pure moral” (that concept of justice)⁷⁵.

The *free and public use of reason*, and concretely, the duties and rights of people in front of states, must be *publicly* taught⁷⁶ (therefore, debated). Thus, this task does not belong to the jurists but to the philosophers who

⁷⁴ Immanuel Kant, *Le conflit des facultés; en trois sections*. (1798). Traduit de l'allemand avec introduction et notes par J. Gibelin (1935), Cinquième édition, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1997, p. 101 : the people (in the political meaning of this term) / the spectators (we may translate them as “public opinion”) “with all the danger of the serious inconveniences that bias in the revolution might attract them, nonetheless manifest a universal, disinterested interest... thus demonstrating (because of universality) a character of humanity in general and also (because of disinterest) its moral character, at least in its substance, which not only allows us to hope for progress for the better but also constitutes such progress, insofar as it can be achieved today”.

Nevertheless, in *What is Enlightenment*, p. 18, Kant pointed out that, with all these significances, “A revolution is perhaps capable of breaking away from personal despotism and from avaricious or power-hungry oppression, but it can never bring about a genuine reform in thinking; instead, new prejudices will serve as a guiding rein for the thoughtless masses”.

⁷⁵ Immanuel Kant, *Le conflit des facultés; en trois sections*, pp. 100, 101, 102.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 106.

have and master the *freedom of conscience in both its epistemological and ethical meanings*. However – Kant couldn't stop to reveal – just the philosophers are “objects of disgrace and defamation as lights propagators”, although they share the lights absolutely respectful for the state that wants only to dominate⁷⁷.

The contradictory character of Enlightenment is already a common knowledge: meaning, it should no longer be idealised, but only analysed and, by precisely showing which features are removed from the whole and considered emblematic for the process of further emancipation of man, pointed as a source of this emancipation. The becoming of man as an emancipated and morally responsible being was a clear-cut feature of the Kantian representation of Enlightenment, rationally demonstrated and closely related to epistemological criticism as a *methodological* condition for the coherence of the practical process. Consequently, Kant opened up both the path of speculatively demonstrated historical and moral optimism and glorification of progress, and the liberal reserve towards excessive accents in both optimism and pessimism. However, if the path is fruitful just because it is speculative (see the categorical imperative as possible), the liberal reserve rather narrows it.

In *present* terms, progress cannot be reduced to punctual optimistic statistics about some victories related to the decrease of death from hunger, since other numbers show dramatic situations in too many areas. Nor can the progress and the phenomena challenging it – as social inequality and war – be discussed only from the standpoint of attitudes surveys, without revealing their social meanings and consequences. Kant argued that the advance in the human presence on the Earth is *systemic* and given by the general moral enhancement, by the general “Enlightenment”⁷⁸ that consists in the rigorous judgements and use of concepts and can be taught just on this basis.

4. The avatars of the critical spirit

The essence or specificity of the Enlightenment epistemology is *criticism*. Methodologically, it is an analysis “all the way”, but this feature was achieved according to the historical meanders of thinkers.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 106, 107.

⁷⁸ In this respect, the *preventive* feature of medicine and the necessary philosophical *meta* look on it (in *The Contest of Faculties*) is a sign of Enlightenment processes.

Nevertheless, if we unfold the meanings of criticism, we may grasp its modes or characteristics: *epistemological constructivism* – as the theory that what we know about the existence is the result of its *re-presentation* as ideas reflected and concocted in the human mind, or as knowledge “as the synthesis of that which is presented”⁷⁹, the *logic of analytic-synthetic possibility, interdependence and necessity* – and the *maximalistic unity and interdependence of epistemological requirements and accuracy and ethics*. These modes are unitary and converge, suggesting the *dissolving of the supposed neutrality of methodological technical analysis of knowledge*. They constitute the synthetic feature of capabilities or power allowing – even in moral, as Aristotle pointed⁸⁰ – the exemplary and maximalistic fulfilment of tasks and ends.

Actually and not forgetting the Greek original meanings of critique, the “maturity” of thinking – as Kant metaphorically called the independent thinking or, again metaphorically, its “enlightened” form – was (and is) not only a question of social causality⁸¹ and enlightenment of princes, but first of responsibility towards the thinking as such and the understanding of its rigours. For example, the fact that people generalise only from their inevitably narrow direct and book experience (today we say “from their information”) and consider it as the archetype of the problem, that, in its turn, would be “the universal proof” of the Truth of their point of view, is the result, as Kant showed, of their education by the “guardians”. Thus, the education of both guardians and common people must include the understanding of both the concepts of understanding as “cognition and determination of an object”/“as unity of reflection on appearances” always applicable in experience, and the concepts of reason, “of which the empirical is only one part” but which serve to the comprehension of the relationships between concepts of

⁷⁹ Gilles Deleuze, *Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties* (1963). Translated by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. London: The Athlone Press, 1984, p. 8.

⁸⁰ Ana Bazac, “Aristotle, the Names of Vices and Virtues: What Is the Criterion of Quantitative Evaluation of the Moral Behaviour?”. *Dialogue and Universalism*, Volume 27, Issue 4, 2017, pp. 175-188.

⁸¹ According to Kant, causality is the mutual dynamic influence and action of elements in a relationship; not a simple generation or establishment of effect, not a simple formal relationship (cause-effect), but a community (*commercium*) of the elements in the relationship.

understanding⁸². The *necessity* of things (in fact, their causality) – and not only their existence – is highlighted by universal cognitions (through concepts of reason)⁸³. The way to not confuse the simple existence with its necessity – through a comprehensive education of logic and epistemological approach of contents – is a scope and part of criticism⁸⁴. It is expressly a weapon against obedience in thinking: because this comprehensive education⁸⁵ helps people to treat the theses of “necessity” with the same caution with which they treat the decreed existence.

Let’s interpret the critical spirit in our present understanding: based on Kant but going further.

In order for a human to behave well and fruitful/generously towards his fellows, he certainly needs (or needed) advice and rules, as well as clarity in the understanding of the *consequences* of his behaviour, and with all of these the result was or should be a *high level of the human power to act humanly*. In this line, the *moral law was and should be logically demonstrated*. This moral law is a concept of reason, and thus it must be demonstrated: because otherwise, neither reason nor its requirements are taken seriously. Or, the Enlightenment spirit brought about just the necessity of these requirements. *Reason as the judge of reason* was the huge burden put by Kant on the shoulders of humanity in its movement. Criticism became more than the critique of empirical facts and abstract theories: it became the *transcendental method* emphasising the epistemological constructivism and uniting the conditions of every type of criticism and advancing the logic of *self-criticism* and moral construction⁸⁶.

⁸² Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, pp. 268-69, 394.

⁸³ *Ibid.*, p. 127.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 101: “critique of the faculty of reason in general, in respect of all the cognitions after which reason might strive *independently of all experience*”.

⁸⁵ See *ibid.*, p. 651.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 627-28: By the transcendental doctrine of method, therefore, I understand the determination of the formal conditions of a complete system of pure reason... and will accomplish, in a transcendental respect, that which, under the name of a *practical logic*... negative judgments, which are negative not merely on the basis of logical form but also on the basis of their content, do not stand in high regard: one regards them as jealous enemies of our unremitting drive straining for the expansion of our cognition, and it almost takes an apology to earn toleration for them, let alone favor and esteem... But where the limits of our possible cognition are very narrow, where the temptation to judge is great, where the illusion that presents itself is very deceptive, and where the disadvantage of error is very serious, there the *negative* in instruction, which serves

Further, the critical spirit is not only analytical or logical disentanglement of ideas but also conscious *ideological* deconstruction of their suppositions. Accordingly, there are two ways to manifest the critical spirit: one is the “technical”, i.e., deployed at the level of professional analysis of the coherence of theories, and the other is the explicit or implicit *ideological*. (Namely, man always thinks from the social place and point of view where he is or thinks he is). These two ways confuse the problem of criticism: some consider that the professional analytical focus would be enough and has nothing to do with ideological (inherently ethical) preoccupations which would not even be respectable from the standpoint of the scientific character of the work; other ones believe that the ethical peroration would be enough to demonstrate one’s own awareness in front of the existing results of thought in society. However, as we saw, the critical spirit is *comprehensive*, and it consists also in the “vigilance” towards all the aspects (no matter how technical or technically presented they are). Consequently, and since the critical spirit never forget the whole or some different aspects because it would focus on the “main target”, it cannot cohabit with obedience (eventually related to “collateral aspects” and, as is the most widespread, with fear); because fear paralyses it.

If the critical approach empowers the human thinking this is because the critical approach itself is fuelled by both the inherent construction of the human mind and the social altruistic, so moral ends. This last condition – the moral ends – is translatable into and as the language of reason or rationally examined and proven goals. As a result, the critical spirit – and inherently, its moral motivations and contents – is not a mechanical manifestation of the “natural” construction of the human mind, although the humans exist and develop just because they ask “why?”. The critical spirit is educated, and also it can be stopped and deviated to false criticism and moral goals. In order to combat this last alternative, Kant considered as cardinal to develop the practical reason as a well-founded theory legitimising the moral good for all. This *maximalist* ethical theory gives the track to the critical thinking.

The interdependence between the technical and the ideological facets of criticism considers the concrete social conditions of thought, the

merely to defend us from errors, is more important than many a positive teaching by means of which our cognition could be augmented”.

concrete time and space coordinates of theories and actions. Without knowing the concrete context of thinking it is difficult to really use Kant's epistemology in order to substantiate the knowledge about society. And first, there are the founding suppositions of theories, be they tacit or explicit "axioms", those which must be questioned. From the standpoint of the critical spirit, not only the logical arguments of theories but also, and even first and foremost, the "axioms" must be analysed. Otherwise the theories as such are insecure, lame, while their bases are systems of prejudices.

By defining the classical literature as mature, T S Eliot put *maturity* according to the society to which literature was written. The maturity of mind needs the maturity of manners, he said⁸⁷, the stake and the purpose being, in his analysis, the maturity of language. But if we translate "the manners" in our scientific terms, it's clear that throughout history the rules and institutions, the social organization as a whole, were so aggressively marked by the domination-submission pattern⁸⁸, so as rare minds were disposed to be mature, to critically approach them even during their spare time, as Kant has suggested in *What is Enlightenment*.

The "maturity" of the critical spirit – corresponding to that enlightened age dreamed of by Kant but seen only as a future achievement – is a conscious questioning and deconstruction of all the ideas and theories, thus of all the *practical* positions and *clichés*; and especially it is the conscious understanding of the *stakes* and *consequences* of their questioning and deconstruction.

Because that "maturity" was not achieved long after Kant, T.S. Eliot described that state as "provincialism": "distortion of values, the exclusion of some, the exaggeration of others, which springs...*from applying standards acquired within a limited area to the whole of human experience; which confounds the contingent with the essential, the ephemeral with the permanent*".

Psychologically, we know that this immaturity consists in the *prevalence of the convenience of conformism*. This prevalence is showed by either considering the traditional ideas – and all the traditional ideas, out of any doubt about them – as absolute truth and proof of reason of the

⁸⁷ T.S. Eliot, *What is a Classic?* An address delivered before the Virgil Society on the 16th of October 1944. London: Faber & Faber Limited, 1944.

⁸⁸ Not only between classes, but also in other social relationships.

existing conformism, or by completely erasing the complexity of past and considering only *simplified* elements as being the truth of historical continuity and discontinuity.

The poet envisaged this last situation: “In our age, when men seem more than ever prone to confuse wisdom with knowledge, knowledge with information, and to try to solve problems of life in terms of engineering, there is coming into existence a new kind of provincialism which perhaps deserves a new name. It is a provincialism not of space, but of time; one for which history is merely the chronicle of human devices which have served their turn and been scrapped, one for which the world is the property solely of the living, a property in which the dead hold no shares. The menace of this kind of provincialism is that we can all, all the peoples on the globe, be provincials together”⁸⁹.

Before underlining this last phrase, it is worth to mention that it is not about “men”, but about *concrete social classes* and about the main role of those intellectual classes at the top of society in keeping and strengthening a general immaturity. Julien Benda, a “classicist” but not a naïve idealist, made a philosophical critique of the intellectuals who betrayed the intellectual commitment to *universalistic* values and *rationalist criticism*⁹⁰. The post WWI intellectuals – and not only those – took over and enthusiastically embraced particularistic values and standpoints: the Kantian unity of reason and moral was abandoned.

But this lack of intellectual “virtue” materialised into tragic social consequences. And, turning back to the last phrase of the above citation, the consequences are lasting, infesting even the *future*. Kant showed that the faculty of knowledge, when simply empirical, finds its law in the objects; I add, *as if* knowledge would be their simple copy. By the way, just for this reason the philosophical interpretation of things is more and requires more than phenomenology. But, Kant continued, when the faculty of knowledge finds its law in itself, through the *a priori* synthesis⁹¹, it is a (rational) interpretation. When simply empirical,

⁸⁹ T.S. Eliot, *What is a Classic?*, p. 30.

⁹⁰ Julien Benda, *The Treason of the Intellectuals* (1927). (Translated by Richard Aldington (1928), Introduction by Roger Kimball). New Brunswick (U.S.A.) and London (U.K.): Transaction Publishers, 2006.

⁹¹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, pp. 196, 198, 210- 211, 211, 220, 235, 261, 444: (p. 196) the “not every *a priori* cognition must be called transcendental, but only that by means of which we cognize that and how certain representations (intuitions or concepts) are applied entirely *a priori*, or are possible (i.e., the possibility of cognition

or its use *a priori*). Hence neither space nor any geometrical determination of it *a priori* is a transcendental representation, but only the cognition that these representations are not of empirical origin at all and the possibility that they can' nevertheless be related *a priori* to objects of experience can be called transcendental"... "In the expectation, therefore, that there can perhaps be concepts that may be related to objects *a priori*, not as pure or sensible intuitions but rather merely as acts of pure thinking, that are thus concepts but of neither empirical nor aesthetic origin, we provisionally formulate the idea of a science of pure understanding and of the pure cognition of reason, by means of which we think objects completely *a priori*"; (p. 198) "when the faculty of knowledge measures the truth of its findings with the general logic"; "general logic abstracts from all content of cognition, and expects that representations will be given to it from elsewhere, wherever this may be, in order for it to transform them into concepts analytically"; (pp. 210-211) "Transcendental logic, on the contrary, has a manifold of sensibility that lies before it *a priori*, which the transcendental aesthetic has offered to it, in order to provide the pure concepts of the understanding with a matter, without which they would be without any content, thus completely empty... Only the spontaneity of our thought requires that this manifold first be gone through, taken up, and combined in a certain way in order for a cognition to be made out of it. I call this action synthesis. By *synthesis* in the most general sense, however, I understand the action of putting different representations together with each other and comprehending their manifoldness in one cognition. Such a synthesis is pure if the manifold is given not empirically but *a priori* (as is that in space and time). Prior to all analysis of our representations these must first be given"; (p. 211) "the synthesis alone is that which properly collects the elements for cognitions and unifies them into a certain content; it is therefore the first thing to which we have to attend if we wish to judge about the first origin of our cognition... to bring this synthesis to concepts is a function that pertains to the understanding, and by means of which it first provides cognition in the proper sense... pure synthesis, generally represented, yields the pure concept of the understanding. By this synthesis, however, I understand that which rests on a ground of synthetic unity *a priori*... is a synthesis in accordance with concepts... Transcendental logic, however, teaches how to bring under concepts not the representations but the pure synthesis of representations. The first thing that must be given to us *a priori* for the cognition of all objects is the manifold of pure intuition"; (p. 220) "Among the many concepts, however, that constitute the very mixed fabric of human cognition, there are some that are also destined for pure use *a priori* (completely independently of all experience), and these always require a deduction of their entitlement, since proofs from experience are not sufficient for the lawfulness of such a use, and yet one must know how these concepts can be related to objects that they do not derive from any experience. I therefore call the explanation of the way in which concepts can relate to objects *a priori* their transcendental deduction, and distinguish this from the empirical deduction, which shows how a concept is acquired through experience and reflection on it, and therefore concerns not the lawfulness but the fact from which the possession has arisen"; (p. 225) "the synthesis of this manifold by means of the imagination is the second thing, but it still does not yield cognition. The concepts that give this pure synthesis unity, and that consist solely in the representation of this necessary synthetic unity, are the third thing necessary for cognition of an object that comes before us, and they depend on the understanding"; (p. 235) "the concept of a cause is nothing other than a synthesis (of that which follows in the temporal series with other appearances) in accordance with concepts; and without that sort of unity, which

knowledge has no great responsibility: the objects, instances outside it, command. But when knowledge interprets them with all the anterior intellectual analysis, including with the decomposition of prejudices, the power, as well as the responsibility, belong to the human subject.

In the past, the lack of intellectual analysis – that is both “technical” (logical/professional), and ethical – led to what later was called (certainly, also taking into account historical social interests and not only the lack of intellectual analysis) the “banality of evil” (Arendt). Epistemologically explained, the process relativising the evil started, continued and expanded just because reason applies to theoretical and empirical objects of experience, and the relationship with these objects is *not neutral*: it is “topological”, namely ideological. The objectively determined class and social position bias and the subjectively coloured ideological feature of the relationship is the cause of both positive and negative attitudes towards the objects and, accordingly, of opposition to criticism in the last situation. These objective aspects of the social relations and these subjective ideological manifestations are the reason of not only the continuation but also the transposition of the evil in a future that deprives the future generations from life and deprives the present generations from responsibility. The tragic worldwide examples of dramatic reduction of biodiversity, of dramatic treatment of matter in both its input and output moments towards the human activity, of dramatic treatment of the value of the human life are illuminating. When

has its rule *a priori*, and which subjects the appearances to itself, thoroughgoing and universal, hence necessary unity of consciousness would not be encountered in the manifold perceptions”; (p. 261) “the possibility of cognizing *a priori* through categories whatever objects may come before our senses, not as far as the form of their intuition but rather as far as the laws of their combination are concerned, thus the possibility of as it were prescribing the law to nature and even making the latter possible... if the categories did not serve in this way, it would not become clear why everything that may ever come before our senses must stand under the laws that arise *a priori* from the understanding alone”; (p. 444) “Reason is the faculty of principles...those predicates which, if they exist, ought to determine the object in itself independently of experience, hence through mere reason. Thus they would properly have to be grounded on principles and universal concepts of thinking nature in general. Instead, it turns out that one single representation, “I am,” governs them all which, just because it expresses (indeterminately) what is purely formal in all my experience, proclaims itself as a universal proposition, valid for every thinking being, and which, since it is individual in all respects, brings with it the illusion of being an absolute unity of conditions of thought in general, and thereby extends itself farther than any possible experience could reach”.

thinking is made to become dependent on *exterior* programmes – quite opposite to the idea of Enlightenment – and thus the critical spirit being annulled, when the ubiquitous techno-surveillance of states and supra-state private institutions dispossesses the autonomy of the human person and the self-determination of the human thinking, the results concern not only “us”, the present generations, but also the future and its possible generations. Both the huge potentiality of the human thinking and its historical endeavour to develop its analytical/critical power are massively endangered.

The decay of the critical thinking, an unequal tendency in the last two centuries, was a result of both the *epistemological* and the *social* conditions, and a cause of their deepening. Actually, the epistemological conditions – concretised in the development of science – led to the development of criticism, but they were and are socially framed and determined. The biased science, subordinated to lucrative interests exterior to science, constitutes a tragic example of the distortion of the rational thought⁹².

If we dissect this decay, we can mention some aspects. One is the induced fatigue of thinking in front of practically two opposite facts: the rise of the systematic and founded *scientific* thinking on everything (even on supra-sensible phenomena), thus the research starting from this everything to theories/conclusions/principles, and the *speculation* starting from principles to conclusions. Because both the research and the speculation are determined from outside (and not only from their inherent inner logic) and because they are based on tacit ideological suppositions (as well as they are promoted on ideological grounds), and not only on honest cognitive interest, the meta-conclusion of uncertainty in the case of both mentioned facts, became loud in the spiritual atmosphere influencing both the intellectuals and the common people⁹³. Today also flourishing, one of the main epistemological arguments against the autonomous use of reason is the limited character of the

⁹² See the critique of this distortion from Naomi Oreskes, Erik M. Conway, *Merchants of Doubt, How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*, New York: Bloomsbury Press, 2010, to Kamran Abassi, “Covid-19: politicisation, ‘corruption,’ and suppression of science”, *BMJ* ;371:m4425, November 2020. <http://dx.doi.org/10.1136/bmj.m4425>.

⁹³ There are examples of negative (and not positive) messages of scepticism in science by scientists (Emile du Bois-Reymond, 1872) and in reason and science by philosophers (Bergson, Burke, Pareto).

scientific research⁹⁴ and the existence of “something more” than that which is scientifically studied and determining a thinking based on feelings of the abstract depth⁹⁵.

5. Jean-Jacques Rousseau and the complexity of Enlightenment epistemology

Let's remember the Enlightenment principles. The French *Encyclopédie* explicitly and expansively promoted the idea of *spiritual rising of the people by knowledge*, and knowledge meant *science*⁹⁶. And apart from the scientific way to approach life, knowledge meant *sensitivity and artistic imagination, acquired together with science*⁹⁷. But does this high cognitive level not lead not only to the “ennobling” of ordinary people but also to the radical betterment of their morals? The enlightenment was *both scientific and moral*. This was also Kant's position, as it demonstrated especially in *Critique of Pure Reason*.

The object of science is *nature*, said the writers of *Encyclopédie*: certainly, they were not original in that, they continued the old philosophy of nature. But the concept of nature was complex: it signified the whole system of physical things as the new “miracle” and generative force, substituting for the Christian divinity⁹⁸; it meant also the state of

⁹⁴ This argument is aided by the narrowness of sight of some scientific attitudes and theories, as well as a professional vanity. These attitudes are practical, while the *model* of scientific attitude involves modesty and the sense of limits, as well as the spirit of collaborative work, beyond any non-scientific differences.

⁹⁵ These last words are important in order to not confuse them with the feelings of the pain of other beings. Just in order to feel this pain and to act accordingly, the scientific spirit is necessary. Empathy without well-founded rational arguments, given by science, is powerless, ineffectual.

But for “something more”, see *Manifesto for a Post-Materialist Science*: https://www.researchgate.net/publication/264463775_Manifesto_for_a_Post-Materialist_Science.

⁹⁶ Its reason “is to change the common way of thinking” (Diderot) in Alain Cernuschi, Alexandre Guilbaud, Marie Leca-Tsiomis, Irène Passeron, *Oser l'Encyclopédie: Un combat des Lumières*, EDP Sciences, 2017, p. 57. But see also until p. 67.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 68-72.

⁹⁸ We can grasp a line between Spinoza's *Deus sive natura* and the deism of some Enlightenment philosophers as well as its transposition into the political decrees of the bourgeois revolutions. See Jonathan I. Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man*. New York: Oxford University Press, 2006, pp. 43-50, 155-161, 457-470, 867.

man outside society, i.e., that forming the exterior and interior appearance and “impulses”⁹⁹ of man and founding the human’s inalienable rights; nature was the explaining factor of society, science and religion, the individual freedom and the human rights.

But the Enlightenment movement as a whole *did not neglect the spiritual sides*. First of all, Kant did not reduce the moral world to material determinism and neither did he reduce reason, knowledge and sentiments to biological determinism. But still in the French space, Jean-Jacques Rousseau was a leading representative of the Enlightenment *esprit de finesse*. The prevalence of the spiritual in the explanation of the world of man manifests everywhere in his work: from *Discours qui a remporté le prix de l’Académie de Dijon; en l’année 1750; sur cette question, imposée par la même Académie: Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs*¹⁰⁰, where science is considered as a main cause of the decay of morals/virtues (through the luxury it produced), or from *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (1771-72; posthumous in 1782) where the modern knowledge generated a European uniformity of superficial and rather vicious morals, but where the solution is *not the return to an ancient simplicity* but the construction of such a modern social organisation that the evils of modernity (inequality, in essence) disappear and an atmosphere nearer to the state of nature constitute¹⁰¹, to the “religion of the heart” grasped through introspection in *La Profession de foi du vicaire savoyard* (1762) and the splendid psychological analyses from *Les rêveries du promeneur solitaire* (1776-78).

Anyway, insisting on the possibilities opened by science, education and knowledge, the Enlightenment writers were critical in *many* ways, at the same time considering that a main reason of philosophy is to *analyse the existing worldviews, even contradicting them*. Because – let quote from Rousseau’s *Discours*: “There will be in all the times men made to be subjugated by the opinions of their century, of their country, their society”¹⁰².

Anyway, we do not elaborate here the Enlightenment principles, like the anticlericalism (opposition to the power or influence of the clergy) related to the substitution of God with nature.

⁹⁹ This concept is later; it belongs to the 19th and the first decades of the 20th centuries.

¹⁰⁰ In Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, tome I. Paris: Firmin Didot frères, libraires, imprimeurs de l’Institut de France, 1866.

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 706, 728.

¹⁰² *Ibid.*, p. 463.

5. 1. *A word about the present opposition to the Enlightenment spirit*

Just the above-mentioned Enlightenment “profession of faith” is the main reason of the present cynical stance that it is “out-of-date”. In the 18th century philosophy, reason was not the only origin of man’s uniqueness, but Enlightenment insisted that if science and reason are despised, it is lying and deception that substitute them (as Mefisto proclaimed to Goethe’s *Faust* (1772-75; 1790).

But the present opposition to the Enlightenment spirit is not so much against the European rationalism that started much earlier: it has in view the express *critical* manifestation of rationalism, namely, the *substantiation* of both the epistemological approach of ways of thinking and the maximalist ethics that, au fond, was the logical result of the epistemological consistency. Enlightenment was the period and movement that developed a harsh social critique. This critique corresponded to the rise of liberalism as ideology of modernity. Liberalism was contradictory, as it is well-known, and the present mainstream ideology, by focusing on its historical framing, does not reject liberalism as such. But on philosophical level, thus beyond the exposition of both lucid and limited political liberalism¹⁰³, just the Enlightenment overcoming of political liberalism through epistemology and ethics conferred to this movement the specific theoretical greatness that cannot be granted automatically to any movement or works.

The incrimination of Enlightenment as “obsolete” denotes the nowadays’ mainstream *opposition to its earnestness to warn that knowledge means systematic and long-drawn effort*. Or the features developed by the present dominant ideology are just *the reduction of intellectual effort and mastery of intellectual tools* as criticism, logics, analysis, comparison, criteria, consequences, short-term and long-term evaluation of goals, stakes: briefly, the reduction of rational tools of the human being¹⁰⁴. But Enlightenment warned against clichés, prejudices and “facts as definitive

¹⁰³ And economic, of course. But not all the Enlightenment writers were interested in economy.

¹⁰⁴ Bernard Stiegler, *States of Shock: Stupidity and Knowledge in the Twenty-First Century* (2012). Translated by Daniel Ross, Cambridge, UK; Malden, Ma.: Polity Press, 2015. Less philosophical, Larry Romanoff, *Substandard Education in America*, Global Research, November 08 2019, <https://www.globalresearch.ca/brief-look-substandard-education/5694267>.

data”, i.e. the taking for granted of appearances¹⁰⁵. One such fact today is the dependence on the devices produced by science, but not on science as such. The systematically lowering of the mass scientific and rationalist knowledge involves the absolute dependence on *devices* and at the same time on *entertainment*, on a permanent “vacation of thinking”. Enlightenment insisted on the search for truth, while the present’s most famous ideological product of “study” is the mastery of rhetoric or, with a modern word, of “communication”. The questioning of the dominant ideas is considered by the dominant ideologies as a spiteful and unacceptable way of thinking: in the best case, outdated, in the worst case dangerous and blameworthy; both in common and scientific thinking¹⁰⁶.

6. Instead of conclusions

The Enlightenment spirit, continuing the old rationalism and the common people’s need of knowledge and understanding, has been continued until today, despite its interruptions caused by the attacks of irrationalism and the ideological-political pressures. It is noteworthy that the Enlightenment epistemology was realistic and not utopian: it answered to the societal crisis as well as to the crisis of knowledge with both *social critique*, doubled with the *epistemological founding* of this criticism, and a *minimalist* but *sine qua non* solution, that of systematic (mass) *education*. This solution was consonant with the already present or upcoming industrial revolution, so that not the minimalist “enlightenment” as such was and is rejected by the anti-Enlightenment

¹⁰⁵ Actually, the critical stance was older than the Enlightenment (just for this reason, the metaphor of “long Enlightenment” is not absurd). We remember Francis Bacon’s *The New Organon or True Directions Concerning the Interpretation of Nature*, 1620 (copyright Jonathan Bennett, 2017): the idols of the human mind” that are “empty beliefs” (Book. I, 23., p. 6) are preconceptions that become prejudices, and they are used as a basis in any knowledge and assessment by people who were not educated to think rationally. Enlightenment continued the rejection of *idola*, by demonstrating both the possibility of this rejection by the constitution of mind and the ways opened up by the scientific research.

¹⁰⁶ See Pierre Bourdieu, Luc Boltanski, « La production de l'idéologie dominante ». In: *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 2, n°2-3, juin 1976, pp. 3-73; doi : <https://doi.org/10.3406/arss.1976.3443>

writers, but some *values* promoted by the 18th century philosophy, the *contents* of education according to these values¹⁰⁷.

The Enlightenment values were from *freedom* (including freedom of mind) as both resonance of liberal politics and realisation of natural propensities in a specific social way (through discipline) to the *categorical imperative* (that implied the moral education through maxims (and not through discipline), because maxims come from inside, said Kant in his notes on pedagogy. The maximalist stake of education, the categorical imperative, was considered by many as a rigid imposing on a historical and socially generated moral, as if the moral principles would be simple empirically generated reproductions/reflections. Or, the categorical imperative is *rationally constructed*, it is “transcendental” or methodological, *meta*, exterior perspective on moral relations: it is a part of the conditions-criteria of assessment of morals, irrespective of their historical forms¹⁰⁸.

Thus, the evaluation and picture of values are not only a question of axiology but at the same time of epistemology: of awareness of the levels of abstract thinking, of their evolution from hypothesis to well-founded theory, of the relations between their contexts and their evolution. More and letting aside the technicalities of specific analyses: the axiological analysis cannot – can no longer after Enlightenment – be understood in an isolated manner from the analysis of the epistemological conditions of knowing. The categorical imperative as a constructed¹⁰⁹ *telos* corresponds to both the realm of transcendental conditions of knowledge (and practical transposition of knowledge) and to the practical domain of moral. The human *telos* is consciously constructed, all the more the moral *telos*, it is not (only) a natural disposition similar to *conatus* (the will to live): the humans want to live *well according to the moral values*. Kant

¹⁰⁷ These values and their relations with the Enlightenment critical epistemology, in Ana Bazac, “The Enlightenment Epistemology and its Warning against the Instrumentalisation of Science”, *Noema*, XIX, 2020, pp. 29-75, <http://noema.crifst.ro/ARHIVA/2020-02.pdf>.

¹⁰⁸ Besides the above, see Ana Bazac, “The philosophy of the *raison d’être*: Aristotle’s *telos* and Kant’s categorical imperative”, *Biocosmology – Neo-Aristotelism*, Vol. 6, No. 2, 2016, pp. 286-304. <http://en.biocosmology.ru/electronic-journal-biocosmology---neo-aristotelism>.

¹⁰⁹ Thus any imputation of a dogmatic teleology promoted by the Enlightenment philosophers – and by their followers! – is baseless. Ontologically, the moral *telos* is only *possible*. The human responsibility is that which can transform it in actuality.

showed that this moral *telos* itself is “naturally” determined by and through the human mind¹¹⁰. But at the same time, he underscored that the human soul does not translate this naturally determined propensity automatically: this one, and just because it involves reason, is the result of the thinking and choices made by people. Actually, it is a manifestation of freedom.

The epistemologically analysed conditions of knowledge constituted the basis to surpass the 18th century social critique: to understand that only from individual examples one cannot conclude universal theories, because there are always other opposite examples. By focusing on the universality (given by inferences from concepts), Kant grounded the methodological questions arisen later (and nowadays) in the scientific / rational research: in order to fructify the individual examples, one needs to know *why*, in which conditions, what was caused by randomness, when the randomness did generate losses/marginal phenomena outside the ordering tendencies etc; while the abstract universal – the decreeing of “facts” and laws of phenomena – is equally insufficient and deceiving. For example, as an oral history cannot substitute the theoretical understanding of the narrated facts, so the decreeing of situations does not substitute for their theoretical understanding: in fact, it does not substitute the necessity to *question the premises* themselves as well as *all the elements* of situations.

Enlightenment is fundamentally *radical* at the level of what already been demonstrated: the epistemology-ethics complex. As we saw, even *telos* and maximalism do not resonate only with ethics, but also with epistemology: with its demonstration of the power of reason. The subsequent developments in logic and epistemology were fuelled by the questioning of this power and its limits, as well as the multi-facets relationships between forms and contents.

Further, the moral criteria cannot be understood, and thus, met without taking into account the “whole”, i.e., the *structural relations* that constitute their canvas or warp and weft. Actually, Kant has suggested this causation. Nowadays, the tendency to transpose the isolated moral

¹¹⁰ See an indirect demonstration of this naturalness in the phylogenetic analysis of the natural selection of proximate mechanisms evolved as psychological motives that, ultimately, become ethical values, in Elliot Sober, David Sloan Wilson, *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*. Cambridge, Mass.; London; Harvard University Press, 1999.

criteria (considered as normative dreams, not linked to the real life) into cost-effectiveness measurement led to strange assertions like that when the (very low) cost of eradication of smallpox “saved more lives per year than are lost due to war, while saving money for both donors and recipients, paying back its entire costs every few months”¹¹¹. If the goal is only “to move our funding” of health care interventions so as we save more lives when we do this than when we do not¹¹², without questioning the causes and results of the post-war history of health care funding, this well-meaning cost-effectiveness theory is far enough from the Kantian maximalist moral. We are equally far from the logic of contents suggested by Kant through his development of control of antinomies. In the above model of philanthropic funding, the given – that generated not simply the huge disparities between the health care in rich and poor countries but the silencing of analytical decompositions of the logic or reasoning of these disparities – is not questioned: this given is “the best of all possible” and/but needs some improvement. Also, the above liberal philanthropist theory does not question why the donors fund the war at all, and with huger amount of money. Thus, if we do not have the moral maximalism *and* logic as stake of our theories, they move rather in the field of impotence than of a “minimalist” ethics.

The main feature of Enlightenment is the *convergence* of the social critique – both naïve and conscious of the (opposite) class relations – and the ethical theory. More precisely, the social critique led to the perception of class differences, thus before the first decades of the 19th century, and required and funded the ethical theory; while the ethical theory, in its highest form, as the categorical imperative construction, signalled au fond the class social causes and relations.

We can interpret that the *categorical imperative* was the maximalist response of Enlightenment to the empirical class “antinomies” and thus, the proof of the social critique – ethics convergence: and the suggestion toward radical resolution of the class relations, beyond the immediate political liberalism. Obviously, this resolution required first of all, and consisted in, the theoretical explanation of this complex problem. Therefore, we may consider a line of paradigm shift, from Kant to Marx.

¹¹¹ Toby Ord, *The Moral Imperative toward Cost-Effectiveness in Global Health*, Center for Global Development, 2013, www.cdev.org, p. 4.

¹¹² *Ibid.*, p. 7.

The present situation when people are made to be dependent on devices¹¹³ is related to their exclusive *instrumental* education, focusing on functions and their lucrative aspect.

The Enlightenment epistemology was a “radical supply” without which the further development of knowledge would not have taken place. If we transpose this radical pattern in the present-day situation, the line Enlightenment ethical theory and Marxian economic-social-political theory does not seem eccentric. This line is that of a radical *ethical* criterion and radical comprehension of the *social* fabric so as to *annul the equivalence of humans with instruments*. Actually, only this line allows the understanding of the mixture between progress and regress in the modern world. The present technophile approaches that put their hopes in the artificial enhancement of humans influencing society for good¹¹⁴ are positioned outside this line. The technophile enthusiasm ignores that the artificial enhancement and the overwhelming technology seeming to connect people do not change the *causes* which led to new and somewhat more perilous human alienation¹¹⁵. And paradoxically, since it is a “worshiper of science”, it is linked with the drastic decrease

¹¹³ This generating an “industrial artificial stupidity”, Bernard Stiegler, *Artificial Stupidity and Artificial Intelligence in the Anthropocene*, 23 November, Institute of Ereignis, Shanghai, 2018, pdf., p. 4.

But see Bernard Stiegler, “Die Aufklärung in the Age of Philosophical Engineering”, M. Hildebrandt et al. (Eds.), *Digital Enlightenment Yearbook 2013*, IOS Press, 2013, pp. 29-39, where the development of digital society is contemporary with the increase of mental disorders and multiple social crises.

¹¹⁴ See for example A. H. Eden, J. H. Moor, J. H. Soraker, E. Steinhart, *Singularity hypotheses: A Scientific and Philosophical Assessment*. Dordrecht: Springer, 2012.

¹¹⁵ T. Toivonen, V. Norasakkunkit, and Y. Uchida, “Unable to Conform, Unwilling to Rebel? Youth, Culture, and Motivation in Globalizing Japan”, *Frontiers in Psychology*, 2011, 2: 207, doi: [10.3389/fpsyg.2011.00207](https://doi.org/10.3389/fpsyg.2011.00207); T. A. Kato, N. Shinfuku, N. Sartorius, S. Kanba, “Loneliness and Single-Person Households: Issues of Kodokushi and Hikikomori in Japan”. In Okkels, N., Blanner Kristiansen, C., Munk-Jørgensen, P. (Eds.), *Mental Health and Illness in the City*, Springer, 2017; *Japan appointed ‘ministry of loneliness’*. *Want to know why?*, February 23, 2021, <https://www.newsnownation.com/japan-appointed-ministry-of-loneliness-want-to-know-why/>; Christophe Guilluy, *No Society. La fin de la classe moyenne occidentale*. Paris: Flammarion, 2018.

But see also the policy of systematic reduction of culture in order to transform people in more dependent on devices and the “unique truth” of given official information. Indeed, in this policy only a “law” “that finally imposes compulsory illiteracy and the return to exclusively oral communication” is missing for now, as ironically commented the well-known Italian classicist and historian, Luciano Canfora, “E ora abolite la classista distinzione tra maiuscole e minuscole”, *Corriere della serra*, 17 marzo 2021.

of logical thinking just at the level of “influencers”¹¹⁶. How can the irrational stance be annulled in other way than a radical one? Irrationality – manifesting in all the aspects of social and environment-society relations – cannot be covered by the increased rationalisation / control of society. Not only because this rationalisation is in tandem with “functional stupidity” even at work¹¹⁷, but also because even with the full development of instrumental *functions*, the “unreason” caused by both lack of integrated logical and theoretical thinking (or lack of high stakes in education) and lack of ethical¹¹⁸ maximalist values transposes as shrinking of the human *faculties*.

References

- ABASSI, Kamran. “Covid-19: politicisation, ‘corruption,’ and suppression of science”, *BMJ* ;371:m4425, November 2020.
<http://dx.doi.org/10.1136/bmj.m4425>.
- ALVESSON, Mats, André Spicer. *The Stupidity Paradox: The Power and Pitfalls of Functional Stupidity at Work*, Profile Books, 2017.
- BACON, Francis. *The New Organon or True Directions Concerning the Interpretation of Nature*, 1620 (copyright Jonathan Bennett, 2017).
- BAZAC, Ana. “Aristotle, the Names of Vices and Virtues: What Is the Criterion of Quantitative Evaluation of the Moral Behaviour?”. *Dialogue and Universalism*, Volume 27, Issue 4, 2017, pp. 175-188.
- BAZAC, Ana. “The Enlightenment Epistemology and its Warning against the Instrumentalisation of Science”, *Noema*, XIX, 2020, pp. 29-75,
<http://noema.crifst.ro/ARHIVA/2020-02.pdf>.
- BENDA, Julien. *The Treason of the Intellectuals* (1927). (Translated by Richard Aldington (1928), Introduction by Roger Kimball). New Brunswick (U.S.A.) and London (U.K.): Transaction Publishers, 2006.
- BOURDIEU, Pierre, Luc Boltanski, « La production de l'idéologie dominante », *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 2, n°2-3, juin 1976, pp. 3-73; doi :
<https://doi.org/10.3406/arss.1976.3443>.

¹¹⁶ In order to not refer in a vulgar manner to “politicians and mass media”, let’s mention the logical shortcomings of some theorists, as they were excellently analysed in Peter E. Gordon, *Why Historical Analogy Matters*, <https://www.nybooks.com/daily/2020/01/07/why-historical-analogy-matters/> and Samuel Moyn, *The Trouble with Comparisons*, <https://www.nybooks.com/daily/2020/05/19/the-trouble-with-comparisons/>.

¹¹⁷ Mats Alvesson, André Spicer, *The Stupidity Paradox: The Power and Pitfalls of Functional Stupidity at Work*, Profile Books, 2017.

¹¹⁸ This meaning also social altruistic values (as dialogue and universalism, for instance).

- CANFORA, Luciano. "E ora abolite la classista distinzione tra maiuscole e minuscole", *Corriere della sera*, 17 marzo 2021.
- CERNUSCHI, Alain, Alexandre Guilbaud, Marie Leca-Tsiomis, Irène Passeron. *Oser l'Encyclopédie: Un combat des Lumières*, EDP Sciences, 2017.
- DELEUZE, Gilles. *Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties* (1963). Translated by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. London: The Athlone Press, 1984.
- DRIVER, Rod. *Psychology: Pretending There Is Nothing Wrong*, February 02, 2021, <https://www.globalresearch.ca/psychology-pretending-nothing-wrong/5736181>.
- EDEN, A. H., J. H. Moor, J. H. Soraker, E. Steinhart, *Singularity hypotheses: A Scientific and Philosophical Assessment*. Dordrecht: Springer, 2012.
- ELIOT, T.S. *What is a Classic? An address delivered before the Virgil Society on the 16th of October 1944*. London: Faber & Faber Limited, 1944.
- FOUCAULT, Michel. "What is Enlightenment" (unpublished manuscript in French), pp. 32-50, in Paul Rabinow (Ed.), *Foucault Reader*, New York: Pantheon Books, 1984.
- GORDON, Peter E. *Why Historical Analogy Matters*, <https://www.nybooks.com/daily/2020/01/07/why-historical-analogy-matters/>.
- GUILLUY, Christophe. *No Society. La fin de la classe moyenne occidentale*. Paris: Flammarion, 2018.
- ISRAEL, Jonathan I. *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Japan appointed 'ministry of loneliness'. Want to know why?, February 23, 2021, <https://www.newsnation.com/japan-appointed-ministry-of-loneliness-want-to-know-why/>.
- KANT, Immanuel. *The Form and Principles of the Sensible and Intelligible World* (1770), transl. Jonathan Bennett, 2017, <http://www.earlymoderntexts.com/authors/kant>.
- KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason* (1781). Gruyer, P. A. W. Wood (Trans., Ed.). Cambridge University Press, 1998.
- KANT, Immanuel. *An Answer to the Question: What is Enlightenment*, in Immanuel Kant, *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*. Pauline Kleingeld (Ed. and Introd.). David Colclasure (transl.). With essays by Jeremy Waldron, Michael W. Doyle, and Allen W. Wood. New Haven, CT: Yale University Press, 2006.
- KANT, Immanuel. *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (1798). Victor Lyle Dowdell (Trans.1978), Hans H. Rudnick (Rev., Ed.), With an Introduction by Frederick P. Van De Pitte. Carbondale & Edwardsville: Il: Southern Illinois University Press, 1996.

- KANT, Immanuel. *Prolegomena [= Preliminaries] to any Future Metaphysic that can Present itself as a Science* (1783), transl. Jonathan Bennett, 2017, <http://www.earlymoderntexts.com/authors/kant>.
- KANT, Immanuel. *Le conflit des facultés; en trois sections*. (1798). Traduit de l'allemand avec introduction et notes par J. Gibelin (1935), Cinquième édition, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1997.
- KATO, T. A., N. Shinfuku, N. Sartorius, S. Kanba, "Loneliness and Single-Person Households: Issues of Kodokushi and Hikikomori in Japan". In Okkels, N., Blanner Kristiansen, C., Munk-Jørgensen, P. (Eds.), *Mental Health and Illness in the City*, Springer, 2017.
- Manifesto for a Post-Materialist Science:
https://www.researchgate.net/publication/264463775_Manifesto_for_a_Post-Materialist_Science.
- MOYN, Samuel. The Trouble with Comparisons,
<https://www.nybooks.com/daily/2020/05/19/the-trouble-with-comparisons/>.
- ORD, Toby. *The Moral Imperative toward Cost-Effectiveness in Global Health*, Center for Global Development, 2013, www.cdev.org,
- ORESQUES, Naomi, Erik M. Conway. *Merchants of Doubt, How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*, New York: Bloomsbury Press, 2010.
- ROMANOFF, Larry. Substandard Education in America, November 08 2019, <https://www.globalresearch.ca/brief-look-substandard-education/5694267>.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*, tome I. Paris: Firmin Didot frères, libraires, imprimeurs de l'Institut de France, 1866.
- SOBER, Elliot, David Sloan Wilson. *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*. Cambridge, Mass.; London; Harvard University Press, 1999.
- STIEGLER, Bernard. "Die Aufklärung in the Age of Philosophical Engineering", M. Hildebrandt et al. (Eds.), *Digital Enlightenment Yearbook 2013*, IOS Press, 2013, pp. 29-39.
- STIEGLER, Bernard. *States of Shock: Stupidity and Knowledge in the Twenty-First Century* (2012). Translated by Daniel Ross, Cambridge, UK; Malden, Ma.: Polity Press, 2015.
- STIEGLER, Bernard. *Artificial Stupidity and Artificial Intelligence in the Anthropocene*, 23 November, Institute of Ereignis, Shanghai, 2018, pdf.
- TOIVONEN, T., V. Norasakkunkit, and Y. Uchida, "Unable to Conform, Unwilling to Rebel? Youth, Culture, and Motivation in Globalizing Japan", *Frontiers in Psychology*, 2011, 2: 207, doi: [10.3389/fpsyg.2011.00207](https://doi.org/10.3389/fpsyg.2011.00207)
- WATTS, Edward. "Justinian, Malalas, and the End of Athenian Philosophical Teaching in A.D. 529", *The Journal of Roman Studies*, Vol. 94, 2004, pp. 168-182.

PROTOCONCEPTION OF EXISTENTIAL ROOTEDNESS OF MAN IN THE PHILOSOPHY OF HRYHORII SKOVORODA

Tetiana TSYMBAL¹

Abstract: *The article presents the experience of Hryhorii Skovoroda's philosophy of thinking in the context of the concept of man's rooting. It is emphasized that the basis for the teaching of the philosopher were moral and ethical reflections, and their main object was the spiritual world of man, knowledge of nature and the essence of personality, possibilities and the necessity of achieving happiness and freedom. The latter is realized through self-knowledge, moral perfection of man, through activities aimed at self-creation and the search for affinity. The understanding of the "affinity of labor" by H. Skovoroda correlates with the concept of man's rooting by virtue of the existential nature and orientation of unrooted man who has no support in the world. The anthropologically-existential character of the concept of "affinity of labor" is emphasized, which makes it possible to define it as a spiritual and practical way of man rootedness, the epicenter of which are moral values and personal feelings.*

Keywords: *existential rootedness of man, affinity of labor, personality, freedom, H. Skovoroda.*

Introduction

The issue of human existence, both practical and theoretical, has always been topical in philosophy and we have faced it, particularly at certain moments of life, notably when we realize it to be problematic, when we try to define the reason for our being and life strategy. Nowadays, under the influence of local "boundary situations" (K. Jaspers) and global existential transformations, life processes increasingly acquire the character of nonlinearity and unpredictability, the variability of personal strategies increases, the stylistics of socio-cultural life of a person is pluralized. Philosophy, by its theorizing of the desirable, possible and proper life, is called to help a person in choosing himself, to organize his own value space, to define a socio-cultural "coordinate system". The real life of modern civilization man is significantly different from the existing humanistic values, and rather testifies, the existence "in Being" as "Being-at-the-Edge", rather than self-sufficient "Being-for-Self". Numerous crises and

¹ Kryvyi Rih National University, Ukraine.

tragedies of XX – beginning of XXI century not only provoked human despondency towards social and cultural ideals and values, but also left man alone with their existential concern, the total absurdity of being. The latter is the basis for recognizing and identifying the issue of man's existential rootedness as one that needs to be solved. The urgency of the study of this issue is exacerbated by the fact that solving the issue of theoretical substantiation of “accustoming” of man into being proved to be problematic by an essentially anthropocentric, existentially irrational and postmodern paradigm as they do not sufficiently actualize the aspects of communication and the inherent worth of two natures of a human beings: the “external” and “internal” ones. In addition, the logic of philosophical reflexive culture around socio-anthropological issues constantly reveals some incompatibility of the fields of its study. A significant disadvantage of many philosophical concepts of existence of man is the fact that some of them have not focused their individual attention on the individual's life as a real process and all-time existential value, while others, on the contrary, have excessively subjectified, psychologized and idealized it.

The methodological basis of the study

Thus, the integral unity of existential-phenomenological, culturological and activity methodologies, supplemented by the method of antithetical dialectics of Ukrainian philosophy, general-philosophical and general-scientific methods have been chosen to be the methodological basis for our study. Within the framework of this synthesis, the existential-phenomenological methodology is used predominantly as a theoretical guideline of consciousness on the manifestation of the entity of a separate human life, an understanding of the immanent ability to be rooted in being as the meaning of existence and the need to include a sovereign personality in communicative relationships and communication with being of “Another” according to personal needs and interests, universal values and meanings of culture.

Productive development of the philosophical concept of existential rootedness is possible only when it is based on a rich world philosophical tradition that is one way or another tangent to the subject of the research, that is, to certain protoconceptions of rootedness. The philosophy of the prominent Ukrainian thinker Hryhorii Skovoroda (1722 – 1794) is an important milestone among them. The heuristic potential of the follow-on revision of the “Ukrainian Socrates” is inexhaustible, but the originality of

judgments, a well-connected philosophy and poetry open up all the new facets of the thinker's work, the study of which in the context of the outlined issue is the purpose of this article. The scientific novelty of the proposed approach consists in the fact that the philosophy of Hryhorii Skovoroda is considered as the basis for the creation of the author's concept of the existential rootedness of man.

Of course, the philosophy of Hryhorii Skovoroda was repeatedly chosen as the subject for studying by historians, literary scholars, philosophers, and historians of philosophy, namely by M. Popovich, O. Shevchenko, D. Chyzhevskiy, L. Ushkalov, G. Verbah, T. Chernega, I. Bychko, V. Shevchuk and others. The peculiarities of H. Skovoroda's worldview, his life journey, peculiarities of aesthetics, literary work, philosophy of freedom and a human being, issues of ontology and epistemology in the works of the thinker were explored. However, the philosophy of Hryhorii Skovoroda as the proto-conception of the existential rootedness of man is being envisaged for the first time.

Note the fact that we determine the existential rootedness of a man as "Being-for-Self" and "Culture of Self", as the maximal completeness of existence of man, self-actualization and self-realization of all its essential powers, capabilities, abilities, meanings of culture, goals and values, horizons of personality temporal space for revealing the existentials of spirituality, creativity, freedom, sovereignty and responsibility. Rootedness as an ontological and existential category is: firstly, an understanding of the inner, spiritual core of the "external" person as a meaning-forming constant of being and the needs for personal self-determination under conditions of problematic being and "being-at the-edges"; secondly, the basis for distinguishing true being as the unity of the desired, existing and proper from "accustoming", imitation, profanation and conformist formalization of life, defined by us as the concept of "deracination" ("disfranchisement") as one of the facets of the socio-cultural estrangement of man; thirdly, the spiritual and practical phenomenon, which testifies the need to identify trends, determinants, forms, levels and means of existential self-preservation, the relation of law, meaning and purpose in the integral organization of human existence².

² T. Tsymbal, *Buttevisne ukorinennya ludyny* [Existential rootedness of man], Kyiv, M.P. Drahomanov NPU, 2005, ss.12-13.

It should be emphasized that one of the first attempts to substantiate the issue of the rootedness of being of a contemporary man in the conditions of the collapse of enlightenment humanism was carried out by a French thinker of the twentieth century Simone Weil (1909 – 1943). During the analysis of her work of the same name – “Rootedness” – it was found that the idea of “accustoming” of a person in the “middle”, “density” of social and political life follows from the real situation of man of the 30-40-ies of the twentieth century, the lack of alternative and uncertainty, the mental and physical torments from totalitarian violence. According to S. Weil, global deracination occurs, firstly, during the aggressive wars, when “deprivation of roots becomes almost a deadly disease for the enslaved peoples”³. However, the conquerors themselves, deracinating others, “cut their own roots”. Secondly, the economic domination of some people over others can lead to the deracination. In addition, the main “poison” of deracinating is money and wage-labor, as a social phenomenon it is completely dependent on money. Even if the worker, does not lose geographical, national roots, but existentially, morally he is devoid of roots, because the essence of his being is not his own life goal, not spiritual, personality forces, but the ability to be a “working material”, “human factor” among deracinated “economic outsiders”. Thirdly, the deracination of human being involves education and culture, focused primarily on pragmatism, extremely fragmented by specialization, entirely deprived of “openness” to the world, to “Another”⁴. Education became nothing more than imposing an artificial culture on a person. The attraction to it does not come from the heart, it is not a consequence of spiritual aspirations, but becomes a condition of false “social prestige”. And culture, which is not based on the connection with national existential traditions, loses ground, nutriment, thereby destroying the past and the future, making “the most serious crime”. Fourthly, sociopolitical deracinating – which is the worst form, according to S. Weil, – lies in the peculiar conquest carried out by the state power in relation to the peoples it is responsible for ...”⁵.

In trying to outline the meaning of the concept of ‘rootedness’, S. Weil proceeds from the fact that this is the need of the human soul the most

³ S. Vejl, *Ukorinennya. Lyst do kliryka* [Rooting. Letter to the cleric] Kyiv, Duch i litera, 1998, s. 36.

⁴ S. Vejl, *Ukorinennya. Lyst do kliryka* [Rooting. Letter to the cleric], Kyiv, Duch i litera, 1998, s. 38.

⁵ *Ibid.*, s. 103.

important and least recognized in theory and in reality, because “a person has roots through a real, active and natural participation in the existence of a community that preserves some of the treasures of the past and some anticipations of the future. This is what happens naturally and – ...caused automatically by the area, birth, profession, environment”⁶.

Man, according to S. Weil, is not only able to achieve an existential rootedness, but has to do it. The very first expression of this duty is the spiritual and mental expression as respect for oneself, “effective, real, and not fictitious” satisfaction of the “mundane needs”. Determining the ways and means to overcome the deracinated existence, S. Weil emphasizes the main disadvantage of the essentially anthropocentric paradigm of human existence that is a guarantee for only a well-fed existence to man. But the sensual-objective level of human existence (the vital life praxis) is the “infinite fineness”, although, under certain conditions, it has a decisive influence”⁷. Rootedness is not possible on the vital life level. Sensibility itself becomes more important in the existence of man when it is mediated by the symbols and meanings of culture, freedom, sovereignty, responsibility, creativity, and spirituality. In addition, “every person needs a lot of roots. It requires taking almost the entire set of moral, intellectual, spiritual life through the mediation of the circles to which it naturally belongs”⁸, and which are “stimuli” that make their life full, intense, and worthwhile.

According to S. Weil, an important “motive force” for overcoming deracination is education and self-education, comprehension of the experience of the people man belong to, providing the most essential personal, ethnic and cultural identity, thus opening the way to self-knowledge and enabling man's rootedness into the world of universal and national culture, and hence – in being, because the existence of man is impossible outside of culture⁹. Thus, Simone Weil is one of the first to criticize the “heat-coldness” of Western European humanism with its ideals of internal and, most importantly, external comfort, thus outlining the contours of the bases for man's ontological rootedness, however, first of all, on the social-political level.

⁶ *Ibid.*, s. 36.

⁷ *Ibid.*, s. 226.

⁸ S. Vejl, *Ukorinennya. Lyst do kliryka* [Rooting. Letter to the cleric], Kyiv, Duch i litera, 1998, s. 36.

⁹ *Ibid.*, s. 43.

According to S. Weil and the author of the article, an important way and the basis for human rootedness is the new organization of labor, which should be the “spiritual center” of orderly social life. In other words, only the society that professes the spirituality of labor, and not forced labor is able to facilitate person’s rootedness. Surprisingly, these reflections of Simon Weil are in harmony with the thoughts of Hryhorii Skovoroda about freedom, spirituality and “affinity of labor” as the purpose and meaning of human life.

Protoconception of rootedness of man in the philosophy of H. Skovoroda

One has to agree that among the other effective ways of the existential rootedness of man, a special place is occupied by a free, creative work aimed at the good, the comprehension of which was traditional for the Ukrainian spiritual culture and humanities as a whole, and inherent in the classical philosophy of Hryhorii Skovoroda, his doctrine of “affinity of labor”, addressing to which allows us today to see extremes and unilateral priorities in the realization of man¹⁰.

Moral and ethical reflection is the focus of the philosophical concept of H. Skovoroda, since the main object of his reasoning is the spiritual world of man, the knowledge of nature and the essence of man, the possibilities, necessities and ways of achieving happiness and freedom. Existential reflections of H. Skovoroda are directed, first of all, to a man who has no support in the outworld (a man who is not rooted in being – T. Ts.). According to Skovoroda, the gateway to genuine, authentic existence, freedom and happiness can only pass through self-knowledge, moral perfection of a person, being of which is the activity aimed at the continuous creation of oneself, at search of “affinity”.

Note that the separate ideas of the concept of “affinity of labor” were formulated by H. Skovoroda in the sixties of the eighteenth century, but its final meaningful completion was obtained in 1774 and set out in “Conversation, which is called the Alphabet, or the Primer of Peace” and “Fables of Kharkiv”.

¹⁰ The notion of “existential (or being) rootedness of man” is not used in the philosophy of Hryhorii Skovoroda, but the notion of “roots” is utilized (similar one to the ancient philosophy for which the Ukrainian philosopher takes stand). However, the character of the philosophising of H. Skovoroda, the main categories characterizing the existence of man allow us to consider it as the protoconception of the author’s understanding of the existential rootedness of man.

The general philosophical basis for the concept of “affinity of labor” is the teachings of H. Skovoroda about two nature and three worlds, an epistemological view of the thinker on cognition as self-cognition. “The whole world”, writes H. Skovoroda, “consists of two natures: one is visible, the other is invisible. The visible is called a creature, but the invisible one is God. This invisible nature, or God, permeates and holds all creatures, has always existed, exists and will always exist”¹¹. Such antithetical understanding of the world is related to the ancient notions of being as the unity of opposites. And the meaning of self-cognition involves the realization of the truth, according to which everything in the world consists of two opposite entities: the visible and the invisible ones, the external and the internal, the corruptible and eternal, the bodily and the spiritual, the creature and the God.

Despite the opposition, these entities are inextricably linked, because the invisible entity determines the essence of all that exists, but can exist only in the visible nature. The significance of these two entities can not be evenly, because the basis of all things, the essence of the “inner” (true) man is the invisible entity – the God as a primordial beginning unlimited in time or space, a spirit that carries good and beauty.

According to Skovoroda, the real beingness of man appears when they perceive invisibility, becomes not only physical, but also a spiritual being, when it is connected with its intrinsic nature that is God. But the spiritual existence of man, according to Skovoroda, can not be simply a negation of the natural. On the contrary, one needs to find out how the natural being can coexist and interact with the essentially incommensurable spiritual being. And the philosopher emphasizes that the “visible” and “invisible” nature of man are the one but not blended. In other words, after their fundamental (space-time) characteristics natural and spiritual beings are complementary. Therefore, the existence, being of man always correlates with the natural being and manifests itself as a physical-spiritual one, in which corporeality can be considered as a necessity, and spirituality – as freedom, with its characteristic features, such as freedom of choice and responsibility for the real consequences of the chosen action, act, behavior.

¹¹ H. Skovoroda, *Narcys. Rozmovy pro te: piznaj sebe* [Narcissus. Talks about: Know yourself], [in:] H. Skovoroda, *Piznaj v sobi ludynu*, [Know yourself being man], Lviv, World, 1995, s. 85.

Concordant to Skovoroda, self-building, personality self-creation is a way of gaining humanity and higher measurements of existence. It is not a coincidence that in his philosophising much attention is paid to ethical reflection. It is the one which outlines the functioning of the “inner” man, the inner spiritual world in his comprehensive acts. The reflection of the inner world of man, namely spirituality, acquires the ethical form of humanity precisely because it helps a person to determine the place and purpose in life, to choose the proper “I”, to build and maintain a connection with the world. According to the philosopher, the most important thing in self-determination is the choice between good and evil, sin and grace, proper and uncongenial work.

From the point of view of Skovoroda, the basis for humanity should be considered as not man in general, not humanity in itself, but the understanding of their refraction in the individual qualities of a person. To achieve such an idea of human existence in the world, Skovoroda succeeded in brilliant use of a specific dialectical method, which, according to the definition of the Ukrainian philosopher D. Chizhevskiy, is called antithetical. The method of antichetic knowledge of the world is “a characteristic of the absolute completeness of being, in which the opposite signs are joined, merged”, – writes D. Chyzhevskiy¹². This method differs in plasticity and versatility, since it includes “visible” and “invisible” content, allowing a person to carry out an existential act of taking-the-inward-turn. The result of the latter is the formation of personality as the essence of existence, which reveals its inherent ability not only to suffer, but also to overcome difficulties, to achieve goals, to rejoice in life.

Thus, the existential measurement of man's existence in the philosophy of Skovoroda is a prerequisite for solving any anthropological issue, including the issue of “non-split unity”, the external and internal affinity. After all, one not only live in the natural world: this world is an integral part of one's needs, vital interests, intentions, aspirations, heart inspiration, etc.. That is why Skovoroda calls to love the natural world, to worship it, since it is an eternal belonging of human existence as a way of being. The natural color of the existence is of special significance for the philosopher, testifying his idea of the organic affinity of man with nature, the mood towards affinity with the earth and the native land.

¹² D. Chizhevskiy, *Narysy z istorii filosofii na Ukrainie* [Essays on the History of Philosophy in Ukraine], Kyiv, Oriy, 1992, s.54.

Man as a microcosm in the anthropology of H. Skovoroda is a synthesis of the whole reality. In the existential act, the world and man, man and the world, as Skovoroda considers, are non-split unity, affinity, as emphasizes I. Bychko, and hence the non-split unity of ontology and anthropology¹³. The main object of philosophising of H. Skovoroda is the spiritual world of man, the knowledge of nature and the essence of man, the possibility, necessity and ways of achieving happiness and freedom.

The methodological foundations of Skovoroda's understanding of the existence of a genuine (rooted) person can be considered a "non-split unity" of being and self-knowledge, the knowledge of human "hearts" with their never exhaustive and incomplete interactions.

Self-knowledge refers to the "internal", the true man – the man of the "heart", to the comprehension of God inside him. Such knowledge can not be understood as a one-time act. It is a long-term experience, carried out by the heart, which, in the opinion of H. Skovoroda, is an individual spiritual substance, the basis and source of life of an individual. Referring to the interpretation of biblical symbols, allegories, emblems, and sometimes mythology, H. Skovoroda sees the hidden real inner reality in each surface image, knowing which one acquires the wisdom of life. H. Skovoroda is convinced that all the symbols of the macrocosm and the Bible become meaningful, converge in a person as a microcosm, which can only be realized through the deepening of its own spiritual existence, the existence of a world of timeless values centered in the heart. Such a look at the heart makes it possible to characterize the thinker's doctrine as a cordocentric existentialism characteristic of the Ukrainian philosophical thought, and H. Skovoroda can be considered as one of the founders of the interpretive (hermeneutic) method of human existential.

"The man of the heart" ("inner man") – becomes the center of the microcosm in the thoughts of the thinker, and the heart is the basis for human life. Sometimes Skovoroda identifies the human heart with God, the thought as an impetus to action. However, the most important aspect of the interpretation of the heart by Skovoroda is to look at it as at a moral center of human life. A warm-hearted person is a true man: "Everyone is the one

¹³ A. Bychko, I. Bychko, V. Tabachkovskyy, *Istoriya filosofiyi* [History of Philosophy], Kyiv, Lybid, 2001.

which heart one has... judge not from the face, but from the heart"¹⁴. From the ethical point of view, H. Skovoroda distinguishes between the "perfect" heart, the heart of man who has cleansed himself from the "corpse" and "shadow", has learned of himself and his affinity, and an "old" heart, which belongs to a person who has not recognized the abyss of the heart, has not set the fire of love in it, its essence and unity with the world. Thus, the self-knowledge of man in the philosophy of H. Skovoroda is not a procedural-intellectual and cognitive, but an existential-ontological phenomenon, the essence of which consists in affinity with being (rootedness – T.Ts.) and, at the same time, in existential sovereignty, self-realization, self-development.

Proceeding from this, it can be argued that the philosophy of Hryhorii Skovoroda clearly reflects the ideas of cocentricism of Ukrainian mentality, while the heart, being the central ontological, ethical and existential notion, can act as the spiritual determinant for the existential rootedness of man.

Specifics of H. Skovoroda's philosophy are also connected with the general tendencies of the formation of Ukrainian philosophy. One of these features is the fact that it does not start with natural philosophy, but with anthropology. And since philosophising of H. Skovoroda is, above all, an understanding of the totality of spiritual processes and human relations, then his anthropology can be determined, in our opinion, as existential anthropology.

Understanding spirituality, the importance of knowing oneself, one's inclinations in the process of choosing activities are also emphasized by one of the favorite thinkers of H. Skovoroda – B. Pascal. Thus, in "Thoughts" the philosopher notes that the main thing in human life is the choice of the corresponding activity, the specialty. But sometimes this choice is quite accidental, because instead of choosing labor by vocation, "affinity", a person listens to the idea of the society, which increases the significance of certain types of human activity and makes others "ridiculous". According to B. Pascal, estimates of the environment necessarily influence one's decision and one is mistaken in choosing a way of life: "The power of the custom is so great that those who have simply been created as people by

¹⁴ H. Skovoroda, *Narcys. Rozmovy pro te: piznaj sebe* [Narcissus. Talks about: Know yourself], [in:] H. Skovoroda, *Piznaj v sobi ludyinu*, [Know yourself being man], Lviv, World, 1995, s. 64.

the nature, become representatives of different specialties: entire regions give only masons, others give only soldiers, etc. Of course, the nature is not so monotonous, but it is also customary. Sometimes nature overcomes, holding a person within its innate inclinations, despite the custom ..."¹⁵, but this is possible only if man is actively engaged in the knowledge of himself and the own self-determination.

In substantiating the doctrine of the "affinity of labor", H. Skovoroda relies on the idea of the Greek philosophers (Epictetus, Plato) on the dependence of the destiny of man on its accordance to the natural inclinations. So Epictetus compares life with the theater, and people - with actors performing on the stage of their lives a definite role¹⁶. The antique model "world-theater" and the conceptual understanding of being through theatrical analogies extends during the Renaissance, and during the New Age (E. Rotterdam, F. Bacon, M. Montaigne, etc.).

H. Skovoroda, according to his student M. Kovalinskyi, said: "The world reminds the theater: in order to perform the play with success and praise in the theater, they take on roles according to their abilities. Actor in the theater makes boast of not a noble role, but of a successful performance in general"¹⁷.

Thus, the thinker considers the world of people as a theater of life, and the social roles of people as a set of "affinities". Moreover, the success of man does not depend on the size and significance of the role, but on his compliance with the internal features of the actor, which allow performing the role as best as one can. In the congenital affiliation of each person to a certain activity paradigm (the role in the theater of life), the philosopher sees the wisdom of world order, existential continuity, that is, in our opinion, the possibility of rootedness in being.

But the problem is in knowing by man his own role, the "affinity", given by nature. And, unlike, for example, the French materialists, who reduce the principle of natural conformity to the satisfaction of the bodily needs of men and to the profit, H. Skovoroda's nature is understood as not the material, but the invisible nature, as the spiritual basis and essence of man.

¹⁵ B. Paskal, *Dumky pro religiyu* [Thoughts about religion], Lviv, Missionary, 1995, s. 29.

¹⁶ *Antichnyye filosofyy. Svidetelstva, fragmenty, teksty* [Ancient philosophers. Testimonies, fragments, texts], Kyiv, T. Shevchenko KSU, 1955.

¹⁷ M. Kovalinskyj, *Zhyttya Hryhoriya Skovorody* [Life of Hryhoriy Skovoroda], [in:] H. Skovoroda, *Piznaj v sobi ludynu* [Know yourself being man], Lviv, World, 1995, s. 27.

The principle of “affinity” is the principle of the correspondence of man, one’s inner life and living to the highest intelligent spiritual principle, which determines the meaning of human life. It is “affinity” that is manifestation of “spark of God” in man. H. Skovoroda calls: “Listen to yourself and listen to your Lord. Your father, the king and the mentor, is in you. Listen to yourself, find Him and listen to Him. Only He knows what is affinated to you ...”¹⁸. Thus, man provides himself the path of life on the basis of self-knowledge and its results – the discovery of God and spirituality in himself.

Unlike Plato, who distinguished three main affinities: “affinity for grain production”, “affinity for war”, “affinity for philosophy or management”, Skovoroda emphasizes: “Many posts, many affinities”¹⁹, and notes that none of the “affinities” is more significant than others: “One hundred affinities, one hundred of titles, and all of them are honorable ...”²⁰.

H. Skovoroda views universally the affinity of labor, therefore this principle can be applied to every person, because everyone has an inclination for the related “affiliated” activity, and a person should know and accept the inclination as the necessary condition for the achievement of happiness and freedom. It is in the discovery and realization of his individual “affinity” H. Skovoroda sees the meaning of the life of each man. And this concept is the source one for the philosopher.

If, however, one who seeks wealth, power, glory, goes against the principle of “affinity”, then one finds oneself on the pernicious path of slavery to “blind nature”. One, who does not listen to the demands of a reasonable nature, loses harmony, lives in a state of fear, nausea, and reproach of conscience. The pursuit of disastrous passions leads one from oneself, and then the “governance transforms into torture, the judiciary – into the theft, the warrior host- into robbery, and science - into an instrument of evil”²¹. Therefore, according to H. Skovoroda, wealth, power and glory are not a condition for the achievement of happiness and

¹⁸ H. Skovoroda, *Rozмова, shho nazyvayetsya Alfavit, abo Bukvar myru* [A Conversation, Called Alphabet, or A Primer of the World], [in:] H. Skovoroda, *Piznaj v sobi ludynu* [Know yourself being man], Lviv, World, 1995, s. 308.

¹⁹ *Ibid.*, s. 314.

²⁰ *Ibid.*, s. 310.

²¹ H. Skovoroda, *Rozмова, shho nazyvayetsya Alfavit, abo Bukvar myru* [A Conversation, Called Alphabet, or A Primer of the World], [in:] H. Skovoroda, *Piznaj v sobi ludynu* [Know yourself being man], Lviv, World, 1995, s. 315.

freedom, and hence, as we believe, is not also a means of existential rootedness of man.

In order to avoid the wrong ways, to know ones "affinity", it is necessary to take into account that proper inclinations are characterized by constancy, they are easily exercised and are useful for man. And if the proper activity is useful for the individual, then it becomes useful also for the society, because it leads to concerted, harmonious activity. Violation of the law of affinity leads to disastrous social consequences such as: lack of freedom, injustice, slavery and evil. In addition, the higher the social position, which is occupied by a person, the more harmful will be the impact of non-native activities.

Apart from pursuit of wealth and glory, the signs of deviation from nature, according to H. Skovoroda, are the lack of moral satisfaction from the process of activity, depressed state of the soul: "...Without nature, labor can not be sweet at all. True heart pleasure is contained in proper work. ...Sufficiency only satisfies the body, but the soul is amused with proper work"²².

Nonaffinity, inappropriateness of nature, the desire to go against it, be higher, go beyond its limits, according to the thinker, give rise to hypocrisy, hatred and transform each good action into the opposite. Nonaffinity "destroys and corrupts any occupation", leads to the loss of "cardiac merriment", "kills science and art", disgrace "priesthood and monastic orders"²³. That is, "affinity of labor" is considered by H. Skovoroda as the most important value and charity. In the context of our study, the violation of the law of affinity leads to deracination and personal destruction.

The concept of "proper work" also involves the principle of "unequal equality", which the philosopher contrasts with the principle of "equal equality" proclaimed by the French Enlighteners. "And what can be worse than equal equality, which fools attempt in vain to introduce in the world?" – the thinker asks²⁴. H. Skovoroda explains his understanding of equality, likening God to a fountain, which fills different vessels in volume: "Different jets outstream from different pipes in different vessels, located around the fountain. The smaller vessel has less, but it is equal to the larger

²² *Ibid.*, ss. 319-320.

²³ *Ibid.*, s. 333.

²⁴ *Ibid.*, s. 324.

since it is equally filled”²⁵. Thus, equality means not only the social valuation of wealth and wealth, but also the harmony of man with the world and with oneself.

While substantiating the main propositions of the concept of “affinity of labor”, H. Skovoroda reveals both nature and functions of needs, and satisfying them one asserts oneself in the world, ensures one’s existence and obtains spiritual and moral satisfaction. According to H. Skovoroda, a need, or a “necessity”, is the well-being and without obtaining it, one loses the opportunity to live gracefully, is doomed to suffering, they are the need of people in food, clothes, health, rest and, of course, in “affinity of labor”.

When contemporary philosophers consider the need to be the unity of natural and social factors, H. Skovoroda sees exclusively naturalness in a need. Moreover, the main criterion for determining the primacy of a particular need is the “ease” or “difficulty” of its satisfaction. “Blessed is the one who does what is needed to be easy, but the difficult to be of no use”, writes H. Skovoroda, developing the idea of Epicurus about true, natural and unnatural, fictitious needs and problems²⁶.

Such a view of the issue of needs brings the philosopher to one of the most important conclusions of the concept of “affinity”: natural, “proper” labor is both a need for the body and a need for the spirit, because it brings pleasure and delight; the natural “affinity” inspires the search for worthy ways and means of satisfying needs. The best among other ways and means of vital rootedness of man is “affinity of labor”, which brings a person pleasure not only by the results, but also by the process of activity itself. Describing such labor, H. Skovoroda uses the words “fun”, “holiday”, because “affinity of labor” is not only physical effort, but also the activity of spirit and thought, the path of knowledge.

Thus, “affinity of labor” is a process of spiritual and practical learning of the world, which, according to S. Krymskiy, “acts as a spiritual activity, proceeding from the algorithms of practical action”²⁷. It is human labor,

²⁵ H. Skovoroda, *Rozмова, shho nazyvayetsya Alfavit, abo Bukvar myru* [A Conversation, Called Alphabet, or A Primer of the World], [in:] H. Skovoroda, *Piznaj v sobi ludynu* [Know yourself being man], Lviv, World, 1995, s. 324.

²⁶ H. Skovoroda, *Borotba Arxystratyga Myxayila iz Satanoyu pro te: legko buty dobrym* [Fighting of Archangel Michael with Satan about the following: it is easy to be good], [in:] H. Skovoroda, *Piznaj v sobi ludynu* [Know yourself being man], Lviv, World, 1995, s. 409.

²⁷ S. Krymskiy, *Filosofiya kak put chelovechnosti i nadezhdy* [Philosophy as a way of humanity and hope], Kyiv, Course, 2000, s. 72.

which carries positive, constructive forces that help man to gain the essential powers and to implement them, the labor in which the affinity of man with all existing is affirmed”, and, at the same time, strengthens individuality, uniqueness, freedom and moral sovereignty of the individual. Thus, according to H. Skovoroda, “proper labor” is not a means, but a purpose and meaning of life.

However, in our opinion, there are some contradictions in the concept of “affinity” of H. Skovoroda. Focusing on the absolute dependence of self-determination of man from natural inclinations, the philosopher actually denies the activity of the subject, the freedom of the will of man in the choice of life path, since it is only necessary to follow an invisible nature, obeying fate and finding pleasure in the fact that true happiness is in the person oneself, in the heart, but the outside world is a vanity. Thus, H. Skovoroda does not take into account the social nature of human needs, does not involve the possibility of mismatching the natural inclinations and social conditions for their development.

Applying analogies with nature, where one tree can only be either oak or birch, but can not be an oak and a birch at the same time, to the world of people the philosopher believes that a person can perform only one role, having only one “affinity”. The issue of the human's need for diverse, multi-faceted activities, and, consequently, the need for a comprehensive free development of the individual, can not be resolved. By limiting human needs to the most necessary ones, H. Skovoroda does not allow the development of human horizons. Denying self-identification through the wealth of material practice, the philosopher comes to asceticism, where not a real living person is the subject of freedom, but one's spiritual essence. Therefore, according to H. Skovoroda, the path to a harmonious society must take place not so much through the full development of the individual, of one's physical and spiritual needs, but through self-restraint and minimization of needs. As we see, Skovoroda does not give proposals how to build a just, perfect society, but emphasizes the loss of values and the fundamental change in human needs, the unjustified increase of the latter.

It is possible that these aspects of the concept of “affinity” are due to the original life experience of the philosopher who did not have his own home, his family, who lived at the expense of promoters, being satisfied with the minimum, thus becoming rooted exclusively in the field of spirituality and affined work. Thereby H. Skovoroda believes that the growth of needs and

desires leads to the impossibility of their fulfilling, and therefore, man loses balance and freedom. And only a return to the inalienable “affinity” of labor can lead the man to reconciliation of desires and their satisfaction, to enjoying the process of work. Thus, H. Skovoroda considers labor not from the point of view of economic results, but from the point of view of moral consequences.

This is human orientation where the “pre-personalism” of H. Skovoroda (O. Kultchytskyi) is manifested, his confidence in the fact that the path to human happiness is provided by moral self-improvement in the process of continuous creation of man by himself. That is, the very existence of the human person serves as a moral act, justified in the concept of “affinity of labor”, which, in our opinion, is one of the spiritual and practical ways of existential rooting. In general, the philosophy of Hryhorii Skovoroda correlates with the content of the author's concept of the existential rootedness of man by the coherence of the leading Ukrainian life purpose values, namely: spiritual sovereignty, affinity, responsibility, freedom, humanity, as such ontological foundations of existency, beyond which man finds himself in the toils of spiritual and practical involution. The same philosophy represents itself as life's wisdom, as “life in truth”, can be the expression of an antithetical interaction of the existential absolute capacity of man to be rooted and to his personal realization as freedom and responsibility.

Conclusions

Taking into account the foregoing, we can estimate the anthropological-existential conception of the “affinity of labor” by H. Skovoroda as a way of creating “culture of yourself” and “being-for-yourself” as a spiritual and practical way of existential rootedness of man the moral values and feelings of whom are central. In general, the philosophy of Hryhorii Skovoroda defines a certain semantic horizon that has brought us closer to creating our own concept of the existential rootedness of man, being essentially one of its protoconceptions.

LA TEMPORALITÉ COMME STRUCTURE DU POUR-SOI CHEZ SARTRE

Adriana NEACȘU¹

Abstract: *This study analyzes Sartre's conception on temporality, which the philosopher considers as "an organized structure" so that past, present and future are "structured moments of an original synthesis". For Sartre, temporality is not a universal time, containing all beings, but the way of being of for-self: a being always at distance from itself, since it is never in mere identification with itself. Since for-self is inevitably forced to come out of itself in order to reach itself, the nothingness its own structure. Therefore, the being of for-self is, in the same time, behind and in front of for-self, so for-self is the being that is not what it is, and is what it is not. There are three ways of being away from itself, which Sartre calls ek-stases: not to be what you are – that is ek-stasis of past, to be what you are not – that is ek-stasis of future, and to be what you are not, and not to be what you are – which is ek-stasis of present. In conclusion, temporality comes into the world through for-self, representing the intra-structure of being which is its own nothingness. Without for-self, which is nothingness and pure spontaneity, temporality would not exist.*

Keywords : *time, temporality, ek-stases of temporality, past, present, future, temporalization.*

Les existentialistes et la question du temps

La méditation sur la question du temps a été une préoccupation importante pour tous les philosophes existentialistes, dont certains lui ont même consacré des ouvrages autonomes, qui sont restés célèbres.² L'effort conceptuel de ces philosophes met en évidence de diverses manières non pas tant le temps comme dimension objective des choses, mais surtout la condition inquiétante de l'homme en tant qu'être fini dans un univers infini, les multiples aspects de l'historicité humaine et le flux intérieur de la conscience, qui elle marque de son empreinte la manière dont se constitue

¹ University of Craiova, Romania.

² Martin Heidegger, *Être et Temps* (1927), Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1928), Simone de Beauvoir, *Tous les hommes sont mortels* (1946), Karl Jaspers, *Origine et sens de l'histoire* (1949).

et se manifeste le phénomène de la temporalité. De cette façon, l'intention des existentialistes est d'arracher l'homme à l'explication rationaliste et déterministe traditionnelle que la philosophie lui a construite depuis des siècles, en jetant sur lui une lumière largement renouvelée, censée avoir de réelles chances d'augmenter le degré de compréhension des spécificités de son existence.

«Par-delà leurs différences, les philosophes existentialistes refusent tous autant l'abstraction, le déterminisme et la rationalité de l'existence. L'abstraction, comme son nom l'indique, extrait l'homme du monde de la vie pour l'étudier comme une réalité générale et intemporelle. Le déterminisme, ainsi que son nom l'indique également, pose que l'homme est déterminé par une série de facteurs qui l'empêchent d'être libre. Les philosophes de l'existence pensent donc l'homme concret, en permanence en situation et n'acceptant d'autres limites que celles que lui fixe sa condition humaine : la nécessité d'être dans le monde, d'y être au travail, d'y être au milieu des autres et d'y être mortel (Sartre). »³

Quant à Sartre, son intérêt pour le problème de la temporalité est dû au fait que l'homme, ou, dans les termes sartriens, « l'être-pour-soi », qu'il définit essentiellement comme spontanéité et liberté absolue, se trouve constamment dans un effort pour se néantiser, et un moyen important d'atteindre cet objectif est de dépasser son être actuel vers ses possibles; mais parce que ces possibles ne peuvent pas se produire tous à la fois, mais seulement successivement, il est inévitable que le pour-soi entre dans des divers rapports de temporalité avec lui-même. De là résulte que la temporalité est indispensable pour une compréhension plus profonde du pour-soi, parce qu'elle exprime le sens de la permanente transcendance du pour-soi par rapport à soi.

L'ouvrage dans lequel Sartre traite de façon détaillée et complexe la question de la temporalité est *L'être et le néant*, auquel il donne, pour souligner son orientation doctrinaire, le sous-titre *Essai d'ontologie phénoménologique*. Par conséquent, je vais présenter cette question en suivant étroitement son analyse faite de Sartre là-bas. Ainsi, pour Sartre, la temporalité est

«...une structure organisée et ces trois prétendus « éléments » du temps : passé, présent, avenir, ne doivent pas être envisagés comme une collection de « data »

³ Eugénie Vegleris, *Vivre libre avec les existentialistes. Sartre, Camus, Beauvoir ... et les autres*, Paris, Groupe Eyrolles, 2009, p. 17.

dont il faut faire la somme – par exemple, comme une série infinie de « maintenant » dont les uns ne sont pas encore, dont les autres ne sont plus – mais comme des moments structurés d'une synthèse originelle (...) qui domine ses structures secondaires et qui leur confère leur signification. »⁴.

Par ailleurs, chaque instant se néantise définitivement, entraînant avec lui-même l'anéantissement de la totalité. Mais bien qu'il soit obligatoire de maintenir toujours la perspective de l'ensemble, la temporalité ne peut pas être envisagée comme un phénomène global, sans une analyse distincte de chacune de ses trois dimensions: le passé, le présent et l'avenir.

Le passé

En ce qui concerne le passé, Sartre critique, d'abord, les conceptions qu'il appelle les conceptions du « sens commun », bien que de brillants philosophes ont rejoint à eux. L'une de ces conceptions considère qu'il y a seulement le présent, et que nous nous souvenons le passé seulement parce qu'il a laissé une trace encore présente dans notre cerveau. Mais, réaffirmant son point de vue déjà présenté dans son ouvrage précédent sur *L'imagination*⁵, Sartre rejette cette position (soutenue par Descartes par exemple) en soulignant la distinction spontanée de la conscience entre la perception et le souvenir, qu'elle ne pourrait faire si celles-ci seraient également l'expression du temps présent. Mais puisque la conscience est capable tout le temps à faire la distinction entre le passé et le présent, cela signifie que le spécifiquement de chacun et le lien entre eux sont pour elle très clairs dès le début.

«En un mot, si l'on a commencé par faire de l'homme un insulaire, enfermé dans l'îlot instantané de son présent et si tous ses modes d'être, dès qu'ils paraissent, sont voués par essence à un perpétuel présent, on s'est ôté radicalement tous les moyens de comprendre son rapport originel au passé. Pas plus que les « génétistes » ne sont parvenus à constituer l'étendue avec des

⁴ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943, Édition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre, 2001, p. 142.

⁵ « Il n'y a pas, il ne saurait y avoir d'images dans la conscience. Mais l'image est un certain type de conscience. L'image est un acte et non une chose. L'image est conscience de quelque chose. » (Jean-Paul Sartre, *L'imagination*, Paris, Alcan, 1936, Édition corrigée avec un index par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 162.)

éléments inétendus, nous ne parviendrons à constituer la dimension « passé » avec des éléments empruntés exclusivement au présent. »⁶

Une autre conception sur le passé est celle de Bergson et Husserl, qui lui admet son être mais qui lui refuse son efficacité, affirmant qu'un événement passé serait comme quelque chose de figé une fois pour toutes, ne pouvant plus agir d'aucune façon sur nous. Mais alors, se demande notre philosophe, comment on peut expliquer le fait que, pourtant, le passé est encore capable de nous influencer par de nombreuses manières ? Sa conclusion est que les deux conceptions du passé ne sont pas capable de rendre compte de l'être du passé et cela se produit justement parce qu'elles le regardent séparément, comme isolé du présente ; une autre raison pour leur point de vue est qu'elles considèrent que la conscience, qui est en fait l'être-pour-soi, et donc elle n'est jamais identique à soi, serait l'être-en-soi, donc l'être qui reste toujours identique à soi et à sa propre essence, ce qui caractérise toutes les autres choses de l'univers, mais pas la conscience, qui n'a pas vraiment une essence.

« L'« essence » est donc pour Sartre l'extériorité des êtres du monde que nous découvrons, que nous faisons nôtre, du point de vue pratique, sans du tout pouvoir absolument les assimiler à nous. Il en est de même, sur un autre plan de l'expérience, pour notre lien avec autrui dont la « pratique » est alors pour nous une relation qui peut certes devenir « intime », disons-nous, mais dont nous n'éprouvons le besoin et la réalité qu'en éprouvant son étrangeté libre. »⁷

Dans ces conditions, Sartre prétende que pour résoudre correctement le problème du passé on doit admettre que le passé n'existe pas comme telle ; mais si le passé n'est rien par lui-même, il est néanmoins, toujours et originellement, le passé d'un présent donné, de *ce* présent. Cela veut dire que le passé n'est pas simplement passé, mais qu'il est *mon passé, ton passé* ou *son passé*, donc qu'il existe premièrement par rapport à un être quelconque. Par exemple, quand vous dites, en 2021, à propos de Paul, qu'il *était* étudiant à la Faculté de Philosophie, en 2001, vous dites quelque chose sur ce Paul qui maintenant, en 2021⁸, est quadragénaire, ainsi que le passé : *était* est le passé du quadragénaire Paul.

⁶ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 144.

⁷ Albert Vanriet, *De Hegel à Sartre. Pour une pratique de la raison critique*, Peter Lang SA, Éditions scientifiques internationales, Berne 2013, p. 162.

⁸ Sartre use des autres dates et d'une autre faculté.

En fait, nous dit Sartre, le passé *n'est pas* ; autrement dit, il n'y a pas le passé tout simplement, mais *on a* un passé. Par exemple, cet homme a son passé mais il ne le possède pas comme une chose quelconque, mais il *est* lui-même ce passé « sur le mode de *l'avoir-été* »⁹, ainsi que son être passé émerge de son être présent comme étant ce que cet être présent *a été* ou *était*. Par conséquent, *il n'y a pas le passé qu'en vertu du présent*. Toutefois, lorsque je dis de Pierre, qui est mort maintenant, qu'il aimait la musique, il n'y a plus Pierre réelle, actuel, présent, à partir duquel je pourrais reconstruire son être passé. Dans ce cas, Pierre qui aimait la musique est passée seulement par rapport à mon présent ; il est le passé de mon actualité parce que Pierre, aussi longtemps qu'il a vécu, il faisait partie de mon présent, et moi, de son présent.

« Ainsi, les objets concrets disparus sont passés en tant qu'ils font partie du passé concret d'un survivant. (...) De l'être de Pierre mort, aujourd'hui, je suis seul responsable, dans ma liberté. Et les morts qui n'ont pu être sauvés et transportés à bord du passé concret d'un survivant, ils ne sont pas *passés*, mais, eux et leurs passés, ils sont anéantis ».¹⁰

L'expression *avoir un passé*, qui exprime le rapport entre un être présent et son passé est, cependant, impropre, parce que « on ne peut pas « avoir » un passé comme on « a » un automobile ou une écurie de courses »¹¹, et cela veut dire qu'on ne peut pas rester extérieur à son passé. C'est pourquoi Sartre estime qu'il faut remplacer l'expression *avoir son propre passé* par l'expression *être son propre passé*. Car il n'y a pas de passé que pour un présent qui ne peut pas exister sans que le premier soit, derrière celui-ci, son passé. Par conséquent, les rapports du présent avec le passé, comme ceux du passé avec le présent, doivent être étudiés à partir seulement du présent vers le passé, jamais dans l'autre sens, sinon nous ne serons pas capables de trouver des relations internes entre eux. Il s'agit, dans la conception de Sartre, que l'être présent est le fondement de son propre passé.

Donc, je suis maintenant, dans le présent, mon passé. Je ne l'ai pas, mais je le suis. Par conséquent, je ne suis pas indifférent quand il est jugé, condamné, blâmé ou loué. Je suis solidaire avec mon passé de toute ma vie, même si, en lui niant ou en lui répudiant un aspect ou un autre, j'affirme

⁹ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 147.

¹⁰ *Idem*.

¹¹ *Ibidem*, p. 148.

que je ne suis plus ce que j'étais, ainsi que, au moment ultime, celui de la mort, je ne serais plus autre chose que mon passé, qui me définira pour toujours.

« La mort nous rejoint à nous-mêmes, tels qu'en nous mêmes l'éternité nous a changés. Au moment de la mort nous *sommes*, c'est-à-dire nous sommes sans défense devant les jugements d'autrui; on peut décider *en vérité* de ce que nous sommes, nous n'avons aucune chance d'échapper au total qu'une intelligence toute-connaissante pourrait faire. Et le repentir de la dernière heure est un effort total pour faire craquer tout cet être qui s'est lentement pris et solidifié *sur nous*, un dernier sursaut pour nous désolidariser de ce que nous *sommes*. En vain: la mort fige ce sursaut avec le reste, il ne fait plus qu'entrer en composition avec ce qui l'a précédé, comme un facteur parmi d'autres, comme une détermination singulière qui s'entend seulement à partir de la totalité. Par la mort le pour-soi se mue pour toujours en en-soi dans la mesure où il a glissé tout entier au passé. Ainsi le passé est la totalité toujours croissante de l'en-soi que nous sommes. »¹²

Mais tant que je vis, je ne suis pas mon passé du moment que je l'étais. Ainsi Paul, le quadragénaire, n'est pas, mais il *était* étudiant à la Faculté de Philosophie. Sartre reconnaît que les anciens, et en particulier Héraclite, ont surpris très bien que je suis à chaque instant autre que celui que j'étais, mais ils ont expliqué ce fait en faisant appel au devenir des choses, conçu comme une synthèse entre l'être et le non-être. Mais dans une telle synthèse l'être de et le non-être restera toujours juxtaposés et ils ne peuvent pas fusionner l'un avec l'autre pour donner un seul être, mais une succession d'états isolées, pétrifiées.

En échange, dans la vision de Sartre, le devenir n'est pas l'état originaire de l'être et, loin d'expliquer ses changements, il est, au contraire, l'effet de la manière contradictoire d'être pour un être dans lequel l'être et le non-être sont étroitement liés et s'impliquent mutuellement ; cet être très spécial ne peut pas être autre chose que l'être de la réalité humaine, qui est son propre néant. Car je suis et, en même temps, je ne suis pas mon propre passé, du moment que je le suis seulement dans la manière de *j'étais*.

« Ainsi, tout ce qu'on peut dire que je *suis* au sens de l'être en soi, avec une pleine densité compacte (il est coléreux, il est fonctionnaire, il est mécontent), c'est toujours *mon passé*. C'est au passé que je suis ce que je suis. Mais d'un autre côté, cette lourde plénitude d'être est derrière moi, il y a une distance absolue qui la coupe de moi et la fait retomber hors de ma portée, sans contact, sans

¹² *Ibidem*, p. 150.

adhérence. Si j'étais ou si j'ai été heureux, c'est que je ne le suis pas. Mais cela ne veut pas dire que je sois malheureux : simplement je ne puis être heureux qu'au passé ; ce n'est pas parce que j'ai un passé que je porte ainsi mon être derrière moi : mais le passé n'est justement *que* cette structure ontologique qui m'oblige à être ce que je suis *par-derrrière*. (...) Le passé c'est l'en-soi que je suis en tant que *dépassé*. »¹³

De cette façon, le passé s'avère être rien d'autre que la facticité du pour-soi. Il est donc le pour-soi devenu en-soi, exprimant, en quelque sorte, une synthèse de tous les deux, ce qui le fait ressembler à la valeur et, par conséquent, chaque fois qu'il est rappelé, il apparaît avec une charge de poésie, de calme et de sérénité, malgré les douleurs qu'il a connues. Mais, en réalité, le passé n'est pas du tout identique à la valeur. Celle-ci exprime la perfection de l'en-soi-pour-soi, qui est un idéal, un impératif pour le pour-soi, ainsi qu'elle se constitue comme une nécessité, alors que le passé est seulement un pour-soi récupéré pour toujours par l'en-soi, et, bien que rien de lui ne puisse plus être modifié, il conserve toute sa contingence. Ainsi, bien qu'apparemment il soit identique à la valeur, en fait,

« ...le passé est précisément l'inverse de la valeur. L'être qui se tend vers celle-ci recherche la consistance de l'en-soi sur le mode du pour-soi : il veut *être* sans cesser d'en être *conscient*. Dans le "passage" au passé, au contraire, le pour-soi est "repris par l'en-soi et figé par lui" : l'être tout court s'empâte de l'être conscient. Mais comme passé et valeur sont tous deux une certaine synthèse d'en-soi et de pour-soi, il arrive qu'une conscience désireuse de fuir la valeur en tant que valeur et d'abolir en elle l'angoisse de son perpétuel manque d'être, se tourne vers le passé pour y réaliser la valeur. Et de nouveau, nous comprenons ici la remarque de Roquentin¹⁴, selon laquelle ses diverses tentatives pour fonder son être ne sont susceptibles de le justifier qu'au passé. »¹⁵

Il est donc le donné pur, pas nécessaire, incompréhensible, sans motif, que l'homme construit en continu dans l'exercice de son existence, le donné qui se constitue lentement en tant que son « essence »¹⁶, mais toujours derrière lui, c'est-à-dire justement ce que l'individu simplement *est*.

¹³ *Ibidem*, p. 153.

¹⁴ Antoine Roquentin est le personnage principal du roman *La Nausée*, publié par Jean-Paul Sartre en 1938, à Gallimard.

¹⁵ Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 193.

¹⁶ « Essence » est un terme inapproprié, utilisé à défaut d'un autre terme meilleur et pour suggérer la manière d'être de l'être-soi, représenté par les choses, les seules qui ont vraiment une essence, dans la vision de Sartre.

Le présent

Si le passé est l'en-soi, en échange, le présent est le pour-soi, exprimant la présence de celui-ci dans l'être-en-soi. Par exemple, je suis présent aux choses qui m'entourent, allant jusqu'au monde entier. Mais l'inverse n'est pas possible, parce que l'en-soi n'est pas présent à ..., il est tout simplement. Ainsi, les choses du monde sont co-présentes seulement dans la mesure où le même pour-soi est également présent aux elles en les unissant, faisant de toutes une totalité de l'être-en-soi. Par conséquent, le présent entre dans le monde uniquement par l'être-pour-soi.

« Le passé jouit avec le présent d'une fausse homogénéité alors qu'entre l'un et l'autre existe en fait une hétérogénéité absolue. (...) Le présent est le contraire de l'absent. Et la présence est présence à quelque chose, tout comme la conscience est conscience « de » quelque chose. Le présent n'est autre que la présence du pour-soi à tout l'être-en-soi qui se présente. Mais qu'est-ce donc que la présence ? La présence à un être implique un lien d'intériorité, qui est un lien négatif. »¹⁷

Dans le rapport de présence du pour-soi à l'être on nie de l'être présente qu'il soit l'être auquel il est présent, sinon les deux êtres seraient dans une relation d'identité. Par exemple, nous dit Sartre, je ne peux pas être présent à cette chaise à moins que je me découvre, dans mon être, comme n'étant pas cette chaise.

« Ainsi la présence à l'être du pour-soi implique que le pour-soi est témoin de soi en présence de l'être comme n'étant pas l'être ; la présence à l'être est présence du pour-soi en tant qu'il n'est pas. Car la négation porte non sur une différence de manière d'être qui distinguerait le pour-soi de l'être, mais sur une différence d'être. C'est ce qu'on exprime brièvement en disant que le présent *n'est pas*. »¹⁸

Le présent n'est pas, il se présente seulement, sur la manière de la fuite. Et il n'est pas parce que le pour-soi n'est pas l'être, n'étant jamais dans l'identité avec lui-même, mais toujours à distance de son être. En fait, le pour-soi est une « évasion » de l'être de lui-même, et le présent est une « fuite » continue en face de l'être. Par conséquent, le présent ne peut pas prendre la forme de l'instant, qui fait le présent à être. Mais étant la fuite par rapport à l'être qui n'est pas et à l'être qui était, le présent est la fuite du

¹⁷ Angèle Kremer Marietti, *Jean-Paul Sartre et le désir d'être. Une lecture de L'être et le néant*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 35.

¹⁸ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 158.

pour-soi vers son être idéal, qu'il espère à l'atteindre par son union avec la partie de soi qui maintenant lui manque. Cette partie est son possible, qui exprime, en fait, l'avenir.

L'avenir

L'avenir est l'être que le pour-soi a à être, au-delà de l'être, au-delà du monde, dans un autre état du monde, et seulement en tant que possibilité. L'avenir est le sens du pour-soi, l'être vers lequel il se dirige et se transcende, est la présence du pour-soi à un être co-futur; l'avenir est un pour-soi future, mais ce pour-soi futur est toujours lui-même, pas un autre.

« Ainsi le futur c'est moi en tant que je m'attends comme présent à un être par-delà l'être. Je me projette vers le futur pour m'y fondre avec ce dont je manque, c'est-à-dire ce dont l'adjonction synthétique à mon présent ferait que je sois ce que je suis. Ainsi ce que le pour-soi a à être comme présence à l'être par-delà l'être, c'est sa propre possibilité. Le futur est le point idéal où la compression subite et infinie de la facticité (Passé), du pour-soi (Présent) et de son possible (Avenir) ferait surgir enfin le *Soi* comme existence en soi du pour-soi. Et le projet du pour-soi vers le futur qu'il *est* est un projet vers l'en-soi. »¹⁹

Mais au pour-soi lui est interdit par la nature de pouvoir être, dans le présent, son en-soi. Il ne sera jamais son avenir, parce que l'avenir du pour-soi, comme lieu de survenance du soi ne peut pas être atteint. Ce qui se fait est un autre pour-soi, qui est toujours le pour-soi, qui, même s'il réalise son contenu projeté, n'est plus futur mais justement un autre pauvre présent, qui se transcende vers un nouvel avenir. Par conséquent, nous sommes toujours insatisfaits avec nous-mêmes, même si nous avons obtenu tout ce que nous voulions, parce que nous découvrons déçu que la satisfaction ne nous accomplit pas, comme nous pensions et espérons auparavant. Mais cela montre que nous sommes toujours plus que ce que nous faisons à un moment donné ou autre.

« Contre une psychologie comportementaliste, objectiviste, qui consiste à décrire de l'extérieur le comportement de l'homme et à réduire la conscience à un comportement, Sartre, par un geste extrêmement libérateur, nous montre par des analyses, des exemples, des descriptions, que l'homme échappe toujours à son comportement, qu'il est toujours plus ou autre que le comportement qu'il offre à la vue des autres. On pourrait dire que cela revient à préserver la dimension de l'intériorité, de la vie intérieure. Non, c'est ce que

¹⁹ *Ibidem*, p. 163.

Sartre appelle le pour-soi, et qu'il oppose à l'en-soi. Le pour-soi, ce n'est pas la vie intérieure, ce n'est pas une vie qui n'est que pour elle-même, mais l'être de l'homme en tant qu'il se néantise continuellement, pour reprendre le verbe utilisé par Sartre, c'est-à-dire en tant qu'il se fait toujours autre que ce qu'il est. Mais ce n'est pas par une volonté morale, c'est par une nécessité ontologique, c'est-à-dire qu'il ne peut pas, du fait de la temporalité du pour-soi, coïncider avec quelque chose que l'on pourrait définir en terme d'être ou en terme d'essence. Il est donc toujours en projet, toujours à faire, et c'est depuis cet avenir qu'il se rapporte à son présent (et qu'il éclaire, en le modifiant, son passé). »²⁰

En raison de la liberté du pour-soi, qui se néantise continu et se recrée à partir de rien, l'avenir que je projette et qui donne le sens de mon être présent, sera toujours problématique, parce que le projet n'a pas la force de la nécessité, étant incapable de se prédéterminer à être, puisque j'ai devant moi des possibilités, pratiquement, illimités ; c'est pourquoi Sartre dit que le futur n'est pas mais qu'il se *possibilise* seulement, c'est-à-dire qu'il s'exprime comme un complexe de multiples virtualités.

La temporalité et les ek-stases du pour-soi

Tous les trois moments temporels présentés ci-dessus sont intégrés dans la structure de la temporalité, qui, en premier lieu, peut être comprise comme une succession ordonnée des éléments distincts. Mais Sartre nous prévient que si nous envisageons la temporalité exclusivement comme séparation, comme totalité brisée par l'« avant » et l'« après » nous atteignons l'atome temporel, l'instant intemporel, ainsi que le monde s'écroulera dans un nombre infini des instants que nous ne pourrons plus comprendre parce que nous ne réussirons pas à justifier l'existence de la permanence dans le temps.

La conclusion de Sartre est que la temporalité ne peut pas être une séparation pure, mais une séparation qui rejoint, parce que l'intervalle entre les points A et B permet à la pensée de passer de l'un à l'autre et de les unir dans un jugement de succession. Cela indique que la temporalité n'est pas un réceptacle donné, un ensemble infini des instants séparés les uns des autres, mais seulement un rapport d'être à l'intérieur de la même être, par l'entremise duquel celui-ci se dissocie au sein de sa propre unité. Par

²⁰ Pierre Guenancia, *La voie de la conscience. Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur*, Paris, Presses Universitaires de France, 2018, pp. 64-65.

conséquent, *la temporalité n'est pas*, mais seulement un être peut être temporel, en maintenant avec lui-même un rapport interne de succession « avant-après ». Il est temporel seulement l'être qui est « en avant » par rapport à lui-même et qui, en même temps, il est « après » lui-même.

« C'est-à-dire que la temporalité ne peut que désigner le mode d'être d'un être qui est soi-même hors de soi. (...) Il n'y a de temporalité que comme infrastructure d'un être qui a à être son être, c'est-à-dire comme infrastructure du pour-soi. Non que le pour-soi ait une priorité ontologique sur la temporalité. Mais la temporalité est l'être du pour-soi en tant qu'il a à l'être ek-statiquement. La temporalité n'est pas, mais le pour-soi se temporalise en existant. »²¹

La temporalisation du pour-soi exprime le fait qu'il ne peut pas exister autrement que sur la forme du présent (le pour-soi lui-même), celle du passé (le pour-soi récupéré par l'en-soi, à savoir la facticité du pour-soi) et celle du futur (le possible du pour-soi, la place de sa rencontre avec le soi du pour-soi).

Cette temporalisation s'explique parce que le pour-soi, en vertu de sa propre nature, supporte toute une série de néantisations successives, qui expriment diverses manières « ek-statiques » d'existence de celui-ci. Une manière ek-statique signifie un type d'existence hors de soi ou à distance de soi, mais la distance est en réalité le néant qui sépare, toujours, le pour-soi de soi. Il y a plusieurs dimensions ek-statiques du pour-soi, nommées « ek-stases », mais celles originaires, celles qui nous révèlent le sens originnaire de la néantisiation sont seulement trois. Dans la première ek-stase, le pour-soi n'est pas ce qu'il est ; dans la deuxième ek-stase il est ce qu'il n'est pas ; enfin, dans la troisième ek-stase, le pour-soi est ce qu'il n'est pas et il n'est pas ce qu'il est.

Dans la première ek-stase, dans laquelle le pour-soi n'est pas ce qu'il est, l'être de celui-ci se trouve, comme quelque chose définitive mais chargée de contingence, à son arrière, alors qu'il l'a dépassé définitivement, étant séparée de lui par un néant, parce que cet être est déjà un en-soi. Cette facticité dépassée, mais que le pour-soi ne peut pas rejeter et qui lui reste toujours proche, c'est le passé, qui est donc une structure nécessaire du pour-soi. C'est pour cela qu'il ne peut y avoir aucune conscience sans passé, bien que pas de toute conscience présuppose une conscience antérieure, parce qu'avant l'apparition du pour-soi il n'y a pas du passé.

²¹ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 172.

« On peut alors éclairer la manière dont la conscience échappe à l'être à partir de la description du mouvement par lequel la conscience se temporalise. En effet, ce qui dans le flux temporel de la conscience sépare l'antérieur du postérieur, le passé de la conscience de son présent, c'est à proprement parler « rien », et le rien possède ici à nouveau le sens d'une négation qui trouve son fondement ontologique dans le néant. En d'autres termes, la conscience se temporalise en mettant son passé hors-jeu ou hors circuit, en se constituant par rapport à ce passé comme séparée de ce passé par un néant, en néantisant son être passé. Or, une telle néantisation fonde la liberté de la conscience en lui assurant son autonomie par rapport à son être passé, la conscience présente ne saurait être déterminée par la conscience passée dont elle ne cesse de se décrocher par ce mouvement de néantisantion qui permet à la conscience de ne pas être son passé.»²²

Le passé surgit en même temps que le pour-soi, comme passé du pour-soi et il exprime la relation de solidarité du pour-soi avec l'être-en-soi, parce que l'en-soi est ce que le pour-soi était avant, c'est-à-dire son passé. Cela veut dire que mon passé est représenté, par exemple, de l'embryon duquel j'ai été né. Mais si je veux savoir comment j'ai été né, en tant que conscience, donc comme être-pour-soi, d'un tel embryon, qui est un être-en-soi, en ce cas je me pose, nous dit Sartre, une question métaphysique, pas ontologique. En fait, à son avis, du point de vue ontologique, il est inutile de se demander comment et d'où surgit la conscience, du moment que le statut de conscience n'implique pas la genèse, et le passé surgit seulement à partir du pour-soi, le seul par rapport duquel on peut établir un « avant » et un « après », et, de ce fait, le seul capable à ordonner la pluralité des en-soi isolés dans un monde. C'est pourquoi

« Il n'y a pas *d'abord* un temps universel où apparaîtrait soudain un pour-soi n'ayant pas encore de passé. Mais c'est à partir de *la naissance*, comme loi d'être originelle et *a priori* du pour-soi, que se dévoile un monde avec un temps universel, dans lequel on peut désigner un moment où le pour-soi n'était pas encore et un moment où il apparaît, des êtres *dont* il n'est pas né et un être *dont* il est né. La naissance est le surgissement du rapport absolu de passéité comme être ek-statique du pour-soi dans l'en-soi. Par elle apparaît un Passé du Monde. »²³

²² Philippe Cabestan, « Une liberté infinie? », dans: Renaud Barbaras (coord.), *Sartre. Désir et liberté*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, pp. 25-26.

²³ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 175.

Seul ce passé du monde, établi de la perspective du moment de ma naissance, est celui qui, en fait, me révèle le monde, qui ne peut être que mon monde, puisqu'il n'acquiert son sens que par référence à moi-même.

Dans la deuxième ek-stase, le pour-soi est ce qu'il n'est pas, parce que ce qu'il est vraiment est au-delà de soi, après soi, dans un point qu'il n'atteindra jamais et qui est son être plénier : le soi. Dans cette ek-stase l'accent est mis sur l'être du pour-soi situé à distance de pour soi. Ce qui est vraiment le pour-soi est après ce qu'il est maintenant, ainsi que dans sa pleine vérité il est ce qu'il n'est pas (à ce moment). Ceci est l'ek-stase de l'avenir qui exprime l'être que le pour-soi peut être.

En ce qui concerne la troisième ek-stase, celle du présent, elle exprime la situation où le pour-soi est ce qu'il n'est pas et il n'est pas ce qu'il est, où il se trouve dans une permanent fuit par rapport à l'être, justement parce qu'il est toujours présent à l'être, mais niant ainsi qu'il soit cet être. En fait, cette ek-stase est située entre les deux autres et orientée vers chacune d'eux, mais d'une manière toute différente.

« Tout présent, en effet, est passé nié et négation de ce que je suis, ou plutôt rejet vers le passé, vers un il a été de ce présent que je suis. Le pour-soi se désolidarise au présent du pour-soi premier qui a été ressaisi par la facticité. Le présent n'est pas ce passé car il n'est pas ce qu'il est ; à l'inverse, l'être-en-soi du passé est par définition un être toujours dépassé, sans quoi le pour-soi serait englué par l'en-soi.(...) Mais l'arrachement au passé implique de viser l'avenir comme l'horizon vers lequel le pour-soi fuit sa facticité : il la dépasse vers le possible visé comme une nouvelle présence au monde, à l'avant du pour-soi dépassé et devenu, dans le sillage de la temporalisation, un avoir été, une essence, un pour-soi ayant, mais ayant seulement au passé, la réalité inaltérable de l'en-soi. »²⁴

On voit ainsi une fois de plus que les ek-stases du pour-soi, qui sont, en même temps, les trois dimensions de la temporalité, ne peuvent exister qu'ensemble, dans un rapport d'étroite interdépendance.

La temporalisation ou le devenir

Donc, dans le processus de sa néantisation, le pour-soi offre à lui-même trois dimensions de l'être : présent, passé et futur, ce qui veut dire qu'il se temporalise, et la temporalité conditionne toutes les manifestations humaines ultérieures dans le monde. De cette façon, le pour-soi confère

²⁴ Hadi Rizk, *Comprendre Sartre*, Paris, Armand Colin Éditeur, 2011, p. 92.

rétroactivement un aspect humain à l'en-soi, ce qui fait que ceci ne peut jamais être rencontré en tant que tel.

«... en effet tout ce qui par lui paraît, paraît par temporalisation sur un fond où cette manifestation n'existait pas. Mais ce serait une erreur de prendre ce fond antérieur comme l'Être lui-même avant l'intervention de l'homme, puisque c'est la temporalisation même qui surgit avec l'homme et que l'avant est humain. Ainsi, le fond qui est l'avant sans Vérité, Bien, etc., vient par l'homme au monde. Mais du coup il se détermine en son contenu comme avant la manifestation (avant le Bien, le Résultat, le Vrai) et non pas dans une négativité d'indifférence. Ainsi est-il dans sa structure interne commandé par le futur même. »²⁵

Tous les dimensions ek-statique ont la même dignité d'être et se conditionnent réciproquement, mais Sartre estime que l'accent devrait être mis sur l'ek-stase du présent, parce que seulement sous la forme du présent le pour-soi est, en même temps, son passé comme ce qu'il est dépassé, et hanté par son avenir en tant que révélation de soi, comme ce qu'il est dans sa plénitude, à distance de soi.

«Présent, passé, futur à la fois, dispersant son être dans trois dimensions, le pour-soi, du seul fait qu'il se néantise, est temporel. Aucune de ces dimensions n'a de priorité ontologique sur les autres, aucune d'elles ne peut exister sans les deux autres. Toutefois il convient malgré tout de mettre l'accent sur l'ek-stase présente - et non comme Heidegger sur l'ek-stase future - parce que c'est en tant que révélation à lui-même que le pour-soi est son passé, comme ce qu'il a à-être-pour-soi dans un dépassement néantisant, et c'est comme révélation à soi qu'il est manque et qu'il est hanté par son futur, c'est-à-dire par ce qu'il est pour soi là-bas, à distance. Le présent n'est pas ontologiquement « antérieur » au passé et au futur, il est conditionné par eux tout autant qu'il les conditionne, mais il est le creux de non-être indispensable à la forme synthétique totale de la temporalité. »²⁶

Cette option de Sartre pour privilégier l'ek-stase du présent ne semble pas justifiée à Alain Renaut du point de vue de la logique de la conception sartrienne, qui définit l'homme comme « projet », mettant ainsi l'accent sur l'avenir. Son explication est que Sartre serait incongru avec lui-même pour se détacher suffisamment de la position de Heidegger sur l'historicité du

²⁵ Jean-Paul Sartre, *Vérité et existence*, Texte établi et annoté par Arlette Elkaïm-Sartre, Éditions Gallimard, 1989, p. 59.

²⁶ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 177.

Dasein, position extrêmement soutenable, que *L'Être et le néant* reproduit trop fidèlement.

« Heidegger a même tellement raison sur ce point, dans son effort pour resituer la temporalité du Dasein, que tout ce développement de *L'Être et le Néant* sera une reprise pure et simple, en tout cas - dans ses grandes lignes, de ce qu'avait accompli ici *Sein und Zeit*. Au point que Sartre éprouve parfois le besoin de marquer tout de même quelques distances, fût-ce artificiellement. (...) Curieux repli stratégique, qu'on aurait tort de surinterpréter en y voyant le signe de je ne sais quel effroi de Sartre devant l'audace de la redéfinition heideggérienne de la temporalité : cette audace, si audace il y a, *L'Être et le Néant* la fait en effet à nouveau clairement sienne dans sa dernière partie quand, s'essayant à cerner les structures de la liberté humaine, Sartre définit la subjectivité en termes de « projet de soi ». »²⁷

Cependant, il est peu probable que Sartre ait violé la logique de sa propre vision philosophique en échange d'une originalité à tout prix, originalité sur laquelle, d'ailleurs, il n'a pas eu besoin de trop insister lui-même. Notre philosophe se sent en droit d'insister sur l'ek-stase du présent car le présent est le moment privilégié dans lequel l'individu vit réellement, manifestant pleinement la condition contradictoire du pour-soi, c'est-à-dire d'un être qui, en même temps, n'est pas ce qu'il est et est ce qu'il n'est pas. Un tel être se trouve à l'intersection de son passé, dans lequel le pour-soi n'est pas ce qu'il est, et de son avenir, dans lequel le pour-soi est ce qu'il n'est pas, embrassant ainsi à la fois les deux faces opposées mais complémentaires de son manière d'être.

D'ailleurs, bien que personne ne nie l'influence de Heidegger, comme celle de Husserl, sur Sartre,²⁸ la plupart des critiques n'ont pas accusé Sartre de manque d'originalité. Ainsi, l'idée que Sartre copierait Heidegger en question de la temporalité n'est pas acceptée par des commentateurs qui analysent le problème précisément du point de vue de toute la conception sartrienne sur le pour-soi.

²⁷ Alain Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1993, pp. 53-54.

²⁸ « Il est manifeste que Sartre reprend à Heidegger certaines des analyses et des conclusions d'*Être et Temps* (1927). Nous ne sommes plus ici dans le sillage de Husserl. On peut dire que *L'Être et le Néant* est le moment heideggérien de Sartre alors que les deux livres précédents [*La Transcendance de l'ego* et *L'Imaginaire*] représentent plutôt le moment husserlien. » (Pierre Guenancia, op.cit., p. 60.)

« Sartre ne partage pas la même analyse de la temporalité que Heidegger : l'existence, à proprement parler, est moins une temporalisation de son propre être que la néantisation de son être en-soi. Il faut se souvenir que le temps n'exprime pas la nature même du pour-soi : en effet, la conscience est présence à soi en tant qu'elle est néantisation de l'en-soi : elle se fait ne pas être ce qu'elle est. »²⁹

Évidemment, le pour-soi se temporalise parce qu'il se néantise lui-même permanent, passant constamment d'une ek-stase à une autre, donc d'un mode d'anéantissement à un autre. C'est pourquoi la temporalité se manifeste comme une structure profonde du pour-soi, comme l'expression de son dynamisme inépuisable, et elle ne peut être conçue sur le modèle du temps comme un simple réceptacle.

« Ainsi la temporalité n'est pas un temps universel contenant tous les êtres et en particulier les réalités-humaines. Elle n'est pas non plus une loi de développement qui s'imposerait du dehors à l'être. Elle n'est pas non plus l'être, mais elle est l'intrastructure de l'être qui est sa propre néantisation, c'est-à-dire *le mode d'être* propre à l'être-pour-soi. Le pour-soi est l'être qui a à être son être sous la forme diasporique de la temporalité. »³⁰

En conclusion, le pour-soi ne peut pas se manifester, donc exister que sous la forme du présent, du passé et du futur - et à cause de cela apparaît aussi la temporalité.

Mais la subordination de la temporalité à la manière d'être humain, du pour-soi, exprime sa subjectivisation, ce qui peut représenter un péril pour la rationalité historique. Cependant, ce n'est pas le cas de Sartre, pour qui la rationalité historique devient intelligible seulement à celui qui est capable de mettre suffisamment en évidence la subjectivité de l'homme comme une force active, créatrice de l'histoire. En ce sens, dans un autre ouvrage, *La critique de la raison dialectique*, le philosophe critique les marxistes parce qu'ils essaient de fermer indûment l'individu dans le général, qui devient une explication *a priori* pour toutes les situations concrètes, déformant et manquant ainsi définitivement le réel, qu'implique le développement, donc le dépassement continue de ses anciennes structures.

²⁹ Hadi Rizk, op.cit., p. 90.

³⁰ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 178.

«Seul, le projet comme médiation entre deux moments de l'objectivité peut rendre compte de l'histoire, c'est-à-dire de la *créativité* humaine. »³¹ Parce que « sans hommes vivant, pas d'histoire. L'objet de l'existentialisme - par la carence des marxistes - c'est l'homme singulier dans le champ social, dans sa classe au milieu d'objets collectifs et des autres hommes singuliers, c'est l'individu aliéné, réifié, mystifié, tel que l'on fait la division du travail et l'exploitation, mais luttant contre l'aliénation au moyen d'instruments faussés et, en dépit de tout, gagnant patiemment du terrain. Car la totalisation dialectique doit envelopper les actes, les passions, le travail et le besoin tout autant que les catégories économiques, elle doit à la fois replacer l'agent ou l'événement dans l'ensemble historique, le définir par rapport à l'orientation du devenir et déterminer exactement le sens du présent en tant que tel. »³²

Mais comment se réalise le devenir de la perspective de Sartre ? Comment le présent glisse-il dans le passé et le futur devient présent ? Que se passe-t-il réellement pendant les manifestations concrètes des relations entre les trois dimensions ek-statiques du pour-soi ?

La dialectique de la temporalité

La réponse est que, pour que le devenir se produise, il faut l'apparition soudaine d'un nouvel état du pour-soi, qui se constitue comme présent actuel et qui passifie l'ancien présent. Le présent passifié, devenu ainsi passé, se transforme en présent passé de ce passé actuel et le passé du présent passifié devient passé d'un passé, qui est le plus que parfait.

« La liaison entre passé et plus-que-parfait est une liaison qui est sur le mode de l'en-soi ; et elle paraît sur le fondement du pour-soi présent. C'est lui qui soutient la série du passé et des plus-que-parfaits soudés en un seul bloc. »³³

En ce qui concerne l'avenir du présent passifié, celui-ci devient l'avenir d'un passé ou futur proche. Dans le cas d'un futur proche, il s'identifie avec le nouvel présent, transformant ainsi un possible dans une réalité. Mais cela ne signifie pas que le futur devenu présent réalise l'avenir en tant que l'avenir, car l'avenir comme-tel envisageait l'accomplissement de soi, ce qui est quelque chose d'intangible. Par conséquent, il est seulement le « coprésent irréalisable du présent et conserve une *idéalité* totale »³⁴, fait qui

³¹ Jean-Paul Sartre, *La critique de la raison dialectique*, Tome I, Paris, Éditions Gallimard, 1960, pp. 67-68.

³² *Ibidem*, pp. 85-86.

³³ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 180.

³⁴ *Idem*.

se manifeste dans la déception inévitable que nous produit la réalisation de n'importe quel désir et qui exprime le sentiment de frustration, la manque de l'identification au soi.

D'autre part, l'avenir lointain du présent passifié, il reste toujours futur par rapport au nouveau présent. Mais, selon du devenir ultérieur de ce présent, il peut à tout moment se transformer dans le possible d'un passé. Par exemple, si hier était possible pour moi de partir à la campagne dans un mois, mon départ représentait un avenir lointain pour mon présent ; mais aujourd'hui je constate, par exemple, qu'il n'est plus possible de partir, de sorte que ce départ s'est transformé dans un avenir de ce que j'étais hier.

«Aujourd'hui ce possible n'est plus *mon* possible, il demeure l'objet thématized de ma contemplation à titre du possible toujours futur *que j'ai été*. Mais son seul lien avec mon présent, c'est que j'ai à être sur le mode du « étais » ce présent devenu passé dont il n'a cessé d'être, par delà mon présent, le possible. Mais futur et présent passé se sont solidifiés en en-soi sur le fondement de mon présent. Ainsi le futur, au cours du processus temporel, passe à l'en-soi sans perdre jamais son caractère de futur. Tant qu'il n'est pas atteint par le présent, il devient simplement futur *donné*. Lorsqu'il est atteint il est affecté du caractère d'*idéalité* ; mais cette idéalité est idéalité *en soi* car elle se présente comme manque *donné* d'un passé *donné* et non comme le manquant qu'un pour-soi présent a à être sur le mode du *n'être pas*. »³⁵

Dans le devenir temporel, l'en-soi récupère continu son pour-soi. Même si l'émergence d'un nouveau présent signifie l'anéantissement de l'en soi, la passification de l'ancien présent et la transformation de l'avenir dans l'avenir antérieur signifie une augmentation permanente de l'en-soi derrière à mon pour-soi présent et l'être-pour-soi passifié ne peut plus être que seulement ce qu'il était. Il est vrai que le pour-soi peut encore se faire ce qu'il veut, parce qu'il est absolument libre, mais il ne peut jamais n'être plus ce que l'a fait sa liberté.

Par conséquent, le passé est un pour-soi qui n'est plus présence transcendante à l'en soi, qui est devenu lui-même en-soi, adoptant la manière d'être des choses comme existant intramondain. En tant que tel, la transition du présent au passé ne signifie pas l'émergence d'un être nouvel, mais le glissement du pour-soi dans l'en-soi et en même temps l'évitement

³⁵ *Ibidem*, p. 181.

de son transformation définitive dans l'en soi, ce qui se produira, cependant, inévitablement, mais seulement à la mort de l'homme.

« Je suis mon passé parce que je me nie *au sein de mon être*. Je ne suis pas mon passé parce que *je me nie* au sein de mon être. Je suis mon passé au sens où je ne puis nier qu'il soit mon passé en me désolidarisant de lui. Mais seule ma mort réalisera l'identité pure et simple de moi et de mon passé, identité qui signifiera alors l'anéantissement de moi-même. Contrairement à ce que pense Heidegger, la mort n'accomplit pas l'être-soi, elle l'abolit en le transformant en en-soi. Tant que la mort n'a pas annihilé *l'ipse*, ce dernier ne saurait donc être simplement son passé, il le reprend à chaque instant et le soutient à l'être, en tant qu'il en est responsable (...) S'il le reprend, c'est qu'il ne l'est pas. Je suis mon passé sur le mode de ne l'être pas. »³⁶

Le devenir permanent est une caractéristique fondamentale du pour-soi puisque, comme un être qui est toujours quelque chose d'autre que lui-même, il est pure spontanéité et il se compose des négations et des refus successifs, s'échappant toujours de lui-même, n'acceptant jamais à se configurer comme donné. Par conséquent, la spontanéité du pour-soi suppose qu'il émerge justement pour se refuser et ce refus est fait pour qu'il, à son tour, soit refusé, et ainsi de suite. Le pour-soi est nécessairement spontané, car il est dans une permanente néantisation de soi ; le pour-soi dure parce qu'il est une évasion permanente de l'en-soi qui représente sa propre contingence, qu'il refusé en tant que lui-même comme dépassé. Mais dans ce processus permanent de dépassement de soi, il se découvre lui-même et découvre le monde.

«... être pour soi, c'est être en relation avec l'être sous la modalité d'une dynamique orientée et qui ne se perpétue que par une néantisation continuée, une déprise d'elle-même, sous peine de revenir à l'en-soi. (...) Cette structure temporelle propre au pour-soi, qui n'existe qu'en fuyant le mode d'être du passé vers l'avenir, permet à l'être de se dévoiler comme monde et au pour-soi de découvrir tout étant. »³⁷

S'il n'y avait pas ce refus continu, cet anéantissement éternel, s'il n'y avait l'être qui n'est pas ce qu'il est et qui est ce qu'il n'est pas, le pour-soi

³⁶ Alain Flajoliet, « Ipsité et temporalité », dans: dans: Renaud Barbaras (coord.), *Sartre. Désir et liberté*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 71.

³⁷ Laurent Husson, « Le cercle de l'autre comme question de méthode. Sur les relations concrètes avec autrui, leur signification et leur portée », dans: Jean-Marc Mouillie et Jean-Philippe Narboux (ed.), *Sartre. L'Être et le néant. Nouvelles lectures*, Paris, Les Belles Lettres, 2015, p. 142.

n'existera plus en tant que pour-soi mais il se dissoudrait définitivement dans l'en-soi, ainsi que la temporalité, en tant que manière d'être du pour-soi, comme sa structure originelle, elle-aussi ne se manifesterait plus.

Et même si « la structure anéantissant de la temporalité n'est pas, chez Sartre, l'anéantissement premier et le fondement de tout l'anéantissement », ³⁸ elle est néanmoins un moment fondamental du processus complexe et continu de la réalisation du pour-soi en tant que son propre néant.

Conclusion

Donc, pour Sartre, la temporalité est *une structure organisée* ainsi que le passé, le présent et l'avenir sont des *moments structurés d'une synthèse originelle*. Mais la temporalité n'existe pas en-soi, comme un temps universel, comme un réceptacle contenant tous les êtres. Elle désigne seulement le mode d'être du pour-soi: un être qui a à être son être, qui est à distance de soi-même, parce qu'il n'est pas jamais en identité avec soi-même. Sa condition comporte le néant dans la structure du pour-soi, qui est obligé sortir de soi-même pour s'éteindre lui-même. Et parce-que son être est derrière et, à la fois, devant lui, le pour-soi est l'être qui n'est pas ce qu'il est et qui est ce qu'il n'est pas.

En fait, l'existence du pour-soi se constitue par toutes les dimensions possibles de sa néantisation, qui sont plusieurs rapports du pour-soi avec soi, et qui représentent différentes manières d'être à distance de soi-même, que Sartre nomme *ek-stases*. Mais les *ek-stases* qui marquent le sens originel de la néantisation sont seulement trois: la première exprime la situation où le pour-soi n'est pas ce qu'il est – et il s'agit de l'*ek-stase* du passé; dans la deuxième le pour-soi est ce qu'il n'est pas – ce qui représente l'*ek-stase* de l'avenir; enfin, dans la troisième le pour-soi est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est – ce qui est l'*ek-stase* du présent.

Le passé, le présent et l'avenir, étant divers niveaux de néantisation du pour-soi, ne sont pas. Le passé n'est pas, il *est été*, il exprime la facticité du pour-soi, ce que le pour-soi était avant, ce qu'il est derrière lui, comme le perpétuel dépassé. L'avenir n'est pas parce qu'il exprime une possibilité toujours problématique, qui peut ne pas se réaliser, à cause de la liberté

³⁸ Philippe Cabestan, *L'être de la conscience. Recherche sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*, Bruxelles, Éditions Ousia, 2004, p. 331.

absolue du pour-soi. Le présent n'est pas parce qu'il est négation de l'être, révélant le pour-soi comme n'étant pas l'être mais le néant.

En conséquence, la temporalité vient au monde par le pour-soi, étant l'«intrastructure» de l'être qui est sa propre néantisation. Sans le pour-soi, qui est néant et pure spontanéité, la temporalité n'existerait pas. Et, vraiment, la temporalité n'est pas, c'est le pour-soi, donc la réalité humaine, qui se temporalise, et c'est parce qu'il est fondamentalement néant, c'est-à-dire spontanéité et liberté absolue.

Bibliographie

- SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Éditions Gallimard, Paris, 1943, Édition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre, 2001.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'imagination*, Paris, Alcan, 1936, Édition corrigée avec un index par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.
- SARTRE, Jean-Paul, *Vérité et existence*, Texte établi et annoté par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Éditions Gallimard, 1989.
- SARTRE, Jean-Paul, *La critique de la raison dialectique*, Tome I, Paris, Éditions Gallimard, 1960.
- *
- BARBARAS, Renaud (coord.), *Sartre. Désir et liberté*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.
- CABESTAN, Philippe, *L'être de la conscience. Recherche sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*, Bruxelles, Éditions Ousia, 2004.
- GUENANCIA, Pierre, *La voie de la conscience. Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur*, Paris, Presses Universitaires de France, 2018.
- JEANSON, Francis, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Éditions du Seuil, 1965.
- KREMER MARIETTI, Angèle, *Jean-Paul Sartre et le désir d'être. Une lecture de L'être et le néant*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- MOUILLIE, Jean-Marc et Jean-Philippe Narboux (ed.), *Sartre. L'Être et le néant. Nouvelles lectures*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.
- RENAUT, Alain, *Sartre, le dernier philosophe*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1993.
- RIZK, Hadi, *Comprendre Sartre*, Paris, Armand Colin Éditeur, 2011.
- VANRIET, Albert, *De Hegel à Sartre. Pour une pratique de la raison critique*, Peter Lang SA, Éditions scientifiques internationales, Berne 2013.
- VEGLERIS, Eugénie, *Vivre libre avec les existentialistes. Sartre, Camus, Beauvoir ... et les autres*, Paris, Groupe Eyrolles, 2009.

MATERIALITY AND LIVED EXPERIENCE IN LATE SARTRE

Adrián BENE¹

Abstract: *This paper discusses subjectivity and its material implications in Jean-Paul Sartre's Critique of Dialectical Reason and The Family Idiot. Lived experience, ipseity, affectivity, intersubjectivity and desire are closely connected to both subjectivity and corporeity. In his late works Sartre focuses on passivity, inertia and Nature, in accordance with the phenomenological tradition marked by the late Husserl, Heidegger, Eugen Fink, Edith Stein, Jan Patočka, and Maurice Merleau-Ponty. Either in his social ontology or in the existential psychoanalysis of Gustave Flaubert, he emphasizes the role of facticity, the bodily and social existence in our lived experience. The Cartesian tendencies in his Being and Nothingness are obviously passed over, the self-transparency of mind, the epistemological individualism are put into the shade by the impersonal and bodily character of prereflexive state of minds. Lived experience in The Family Idiot is analyzed as an unconscious, vegetative relation to Being, as part of the inert Nature. Similarly, passivity and inertia has a great importance in the Critique of Dialectical Reason. In our social existence, inertia represents materiality in the form of serialization in collectives as basic form of sociality.*

Keywords: *phenomenology; Marxism; subjectivity; lived experience; materiality; affectivity; intersubjectivity; corporeity; passivity; inertia; Nature; bodiliness; sociality.*

Introduction

The Critique of Dialectical Reason and *The Family Idiot*, masterpieces of Sartre's late philosophy are both influenced by phenomenology and Marxism. Both take as their central problem the aporetic issue of social determination of subject, raised by several social theories, especially the different movements within Marxist thought. Sartre's well-known aim in his existential Marxism was to introduce subjectivity into Marxism in a dialectical way. (He puts it forward in a programmatic manner in his *Search for a method.*) Subjectivity, just as intersubjectivity, was a key-problem for Sartre since the early *Transcendence of the Ego and Imagination* and then *Being and Nothingness*. As for subjectivity and such connecting themes as

¹ University of Pécs, Hungary.

lived experience, ipseity, affectivity and desire, his psychological interest was deeply influenced by phenomenology in whose results he had always been up-to-date, despite some misreading of his work by Maurice Merleau-Ponty² and others. Similarly, his social philosophy in the *Critique of Dialectical Reason* is at once influenced by Marxist dialectic and contemporary phenomenology of openness, corporeity and affectivity. His conception of intersubjectivity, the phenomenology of the look, developed in *Being and Nothingness* has been improved by taking into account materiality, that is, the possibility of common action in the field of prático-inert. The objectification in the prático-inert can be clearly associated with either the facticity presented in Being-in-itself, or with the body as lived body and objectified body. In this framework, subjectivity means on the one hand the interiority of someone's lived experiences, and, on the other hand, the singularity of his life and consciousness, consisting of his lived experiences, which are based on his lived body. Related to these issues, ipseity and identity, as a resultant of intersubjectivity and subjectivity is also present in Sartre's work since *The Transcendence of the Ego* through *Being and Nothingness* until *The Family Idiot*.

I would like to highlight the fact that lived experience, being closely related to the inner experience of our own body, analysed by Jean-Paul Sartre in the case of the child Gustave Flaubert, is linked up with the theme of materiality, which is crucial in Sartre's social phenomenology. The connecting link is obviously the passivity, the inert, which provide us a parallel between the phenomenological matter or 'hyle', and materiality as the root concept in Sartre's Marxist theory of social action.

Although the *Critique of Dialectical Reason* was published nine years earlier, the two outstanding works of late Sartre were written simultaneously, and the method used in the *Flaubert* monography is already sketched out in *Search for a method*, the prolegomena of the *Critique of Dialectical Reason*. This fact supports the non-chronological and methodologically, say, synthetic co-reading of them as a dialectical pair, thematizing the key-concepts of individual and social, subjectivity and intersubjectivity, lived body and materiality. While *The Family Idiot* shows the relation between subjectivity and Nature through the lived body in a dialectical manner, *The Critique of Dialectical Reason* treats the body as objectified, as an instrument. Here, materiality is mediated by needs and

² Bene 2010.

work, but the inert passivity represented by the pratico-inert reminds us to the description of the lived experience. This analogy gives a double phenomenological meaning to Sartre's social ontology (as Thomas R. Flynn correctly defines it in his *Sartre and Marxist Existentialism*),³ drawing an arc between *Being and Nothingness* and *The Family Idiot*. I claim here that the late works consummate that comprehensive phenomenological project of Sartre which step by step passed the Cartesian self-transparency inherited from the early Husserlian phenomenology. The late Sartre emphasizes the role of facticity and bodilyness, the prereflective character of lived experience, and through the topics of ipseity and identity he strives to analyse the subject's relation to other individuals as well as the issue of social determination. Thus, his phenomenology is obviously in accordance with the tradition represented by the late Husserl, Eugen Fink, Edith Stein, Jan Patočka, and Maurice Merleau-Ponty. Surprisingly, this fact has been overlooked even by such great thinkers of contemporary phenomenology as Marc Richir or László Tengelyi.

A non-transcendental subjectivity

In contemporary phenomenology, Cartesianism, transcendental subjectivity, and the illusion of self-transparency accessible in reflection are certainly passed over. Sartre's *Being and Nothingness* was many times criticised as an example of such a way of thinking. In my opinion, this interpretation is at least oversimplified, partly due to the two-decade long debate between Sartre and Merleau-Ponty. Anyway, in later works of Sartre, subjectivity is unquestionably linked to unconsciousness and to bodily existence in the world. Thus, facticity, corporeity and affectivity play a similar role in his conception of subjectivity as in the philosophy of Jan Patočka and Maurice Merleau-Ponty. While the latter is one of the most influential philosopher in the field of phenomenology, the former is certainly less canonized in the same tradition. Influenced by Heidegger and Jaspers, Jan Patočka denies that subjectivity is an entity to which things show themselves. All its content comes from things appearing to it, so this subject is only a position that these elements determine.⁴ He stresses that "only these indications, references, and this whole system of indicators is

³ Flynn 1986, p. 93.

⁴ Mensch 2010, p. 117.

subjectivity, is us".⁵ For Patočka, as he figures out in his *Epokhe und reduktion*, the subjectivity "appears as a living body (*Leib*) that belongs to the subject to whom everything shows itself."⁶ Unlike the empty transcendental subject, we have a 'full' or 'concrete' subject which is a thing among things, but constitutes a perspective for letting other things appear.

The facticity of our being-in-the-world was obviously clear insight for Sartre as well, since his short essay on *Intentionality: a Fundamental Idea of Husserl's Phenomenology*, written in 1939. After declaring that "Consciousness and the world are given at one stroke: essentially external to consciousness, the world is nevertheless essentially relative to consciousness." Sartre adds that consciousness has no 'inside'. "Precisely this being beyond-itself, this absolute flight, this refusal to be a substance is what makes it be a consciousness."⁷ He refers to Heidegger's concept of being-in-the-world, taking it compatible with the Husserlian concept of intentionality, claiming that "When consciousness tries to recoup itself, to coincide with itself once and for all, closeted off all warm and cozy, it destroys itself. This necessity for consciousness to exist as consciousness of something other than itself is what Husserl calls 'intentionality.'"⁸ Sartre also emphasizes the affective forms of consciousness: sympathy, love, fear and hate, as ways of discovering the world. He concludes as follows: "We are likewise delivered from the 'internal life' (...) for everything is finally outside: everything, even ourselves. Outside, in the world, among others."⁹ It is surely not an appropriate Cartesian model of subjectivity, which would divide the consciousness and the body, the subject and the world. Moreover, in *The Transcendence of the Ego* Sartre depicted the passive character of the Ego as an object, eminently capable of being affected.¹⁰ "It is a virtual locus of unity, and consciousness constitutes it as going in completely the reverse direction from that followed by real production; what is really first is consciousnesses, through which are constituted states, then, through these, the Ego."¹¹

⁵ Patočka 2002, pp. 142-143.

⁶ Mensch *ibid.*, p. 118

⁷ Sartre 2002, p. 382.

⁸ *Ibid.*, 383.

⁹ *Ibid.*, 384.

¹⁰ Sartre, 2004a, p. 19.

¹¹ *Ibid.*, 20.

Pre-reflectivity, ipseity, lived experience

Examination of pre-reflective consciousness is crucial for Sartre from his *Transcendence of the Ego*, written in 1934, then published in 1936. Following Husserl's *Ideen II*, here he stands for a non-substantialist concept of subject constituted by his lived experiences, though stressing that the pure 'I' is problematic, it is rather a psycho-physical unity, affected by the emotional and bodily experiences. First, he lays down that "the Ego is neither formally nor materially *in* consciousness: it is outside, *in the world*; it is a being in the world, like the Ego of another"¹² He states, that "there is no I on the unreflected level",¹³ therefore our lived experiences have a rather impersonal character. However, the Ego consisting of 'I' and 'me' is a unity of actions and states, existing before any reflection, in the immanence of the stream of consciousness.¹⁴ Inertia and passivity characterize here the unreflected, spontaneous states, such as hatred, through the *Erlebnis*.¹⁵ Its seemingly instantaneous and passive character will lead many to criticise Sartre's theory of consciousness and of freedom, with Merleau-Ponty in the forefront of it. They skate over Sartre's remarks on the physical implication of lived experience. Likewise, as for states, Sartre claims that they are "given as being (...) intermediary between the body (the immediate 'thing') and the *Erlebnis*."¹⁶ Thus, states have a bodily character of *inertia* – keyword of Sartre's later philosophy in the *Critique of Dialectical Reason* and in *The Family Idiot*. In Sartre's view, states as actualised qualities which "represent the substratum of *Erlebnisse*" and are "noematic unities of spontaneities".¹⁷ Sartre searches for that mediating theoretical instance on the level of psychology, which will be worked out later in phenomenology with the concept of lived body and flesh. Please note, he states that "The Ego appears to reflection as a transcendent object realizing the permanent synthesis of the psychical. Ego is *on the same side* as the physical".¹⁸

Obviously, consciousness is a rather ambiguous notion, even if Sartre uses it for non-reflective lived experiences as well, using the term of spontaneous consciousness. In the ontology of *Being and Nothingness*, self-

¹² *Ibid.*, p. 1.

¹³ *Ibid.*, p. 7.

¹⁴ *Ibid.*, p. 12.

¹⁵ *Ibid.*, p. 13-14.

¹⁶ *Ibid.*, p. 14.

¹⁷ *Ibid.*, p. 16.

¹⁸ *Ibid.*, p. 16.

consciousness and ipseity are more important issues, but Sartre stands to his earlier analysis concerning the Ego. Later, in the essays on Baudelaire, Genet and Flaubert, Sartre focuses on the pre-reflective lived experience, leaving behind the expression 'consciousness', indicating, that reflectivity is not primary to affection and bodily experience.

Let me remind that the notion of lived experience (*Erlebnis*) was crucial for both Dilthey and Husserl, who made a great impact on Sartre, respectively. For Dilthey, lived experience represents a direct contact with life as immediacy, being prior to reflective thought.¹⁹ The uniqueness of someone's life and subjective character is such a meaningful unit for Dilthey, which implies emotional, affective experiences as well, not just conscious perception and cognition. For Husserl, focusing on cognition and reflectivity, in his *5. Logical Investigation* lived experiences mean the constituents of the stream of consciousness.²⁰ Husserl first considered the lived experience impersonal,²¹ then from the *Ideen* he assumed an egological structure, separating consciousness as lived experience from life, body and nature. The basis (*Erdboden*) of the subjectivity is the common life-world as nature, which includes our body.²²

In *The Family Idiot* Sartre strives to show the unconscious, vegetative, bodily relation to the being, through lived experience, without an egological structure. This lived experience of the inert nature is a common topic with Merleau-Ponty who studied 'anonimity' in *The Phenomenology of Perception*, then 'wild meaning' in *Visible and Invisible*. Lived experience as experience of nature implies the modes of being without consciousness, as well as a sort of ontological determination of human being.²³ Sartre characterizes Flaubert's lived experience this way: "The repeated and vague time of lived experience" is stagnant or flowing slowly, and it has not a visible direction. "This pure subjective quality of feeling lacks reflexive mediation, it is the experience of life without meanings, the pure succession of organic impressions."²⁴ This 'pathos', this affective inertia became his second nature.

¹⁹ Palmer 1969, p. 108.

²⁰ Husserliana XIX/1., p. 356.

²¹ See his 1903 review on Theodor Elsenhals, in Husserliana XXII., pp. 203-208.

²² Husserliana XV., p. 546.

²³ Cf. Husson 2005.

²⁴ Sartre 1981b, p. 124.

Corporeity, affectivity, passivity

The differentiation between lived body and physical body (*Leib* and *Körper*, *chair* and *corps*) is perhaps the most important basis of the contemporary phenomenology. The distinction issues from Husserl's *Ideen II.*, the work which marks a new starting point in Husserl's philosophy, towards a conception based on lifeworld and bodyliness.

Edith Stein also lays emphasis on the lived body in her dissertation concerning the problem of empathy written in 1916.²⁵ The belonging to our own body is a special experience that also constitutes the consciousness, through such affective sensations as pain, cold or pressure. Contrary to judging, willing and perceiving these sensations do not issue from the pure 'I', and never take on „the form of 'cogito' in which the 'I' turns toward an object (...) I can never find the 'I' in it by reflection" – she wrote.²⁶ Their unified givenness is the living body. Feelings like joy, anger, shame and the way they are related to reflection and body²⁷ are such themes that Sartre had been interested since his first writings.

It was Husserl's *Analyses concerning Passive Synthesis* that suggested a new perspective: "face to face with an *affective meaning-bestowal from without*, the ego is no longer in a position to assert itself as the constituting instance capable of achieving the unity of its experiential life. On the contrary, it experiences itself, as Lévinas puts it, in the *accusative*, as the one "who is spoken to," as "patient," or even – in Jean-Luc Marion's formulation, reminiscent of Patočka²⁸ – as addressee (*destinataire*) of appearing, as given over (*adonné*) to it."²⁹

As well known, Patočka with *L'Homme et le monde* strongly inspired Marc Richir as well, who stressed in *La communauté asubjective* the passive character of the body-subject's capacity of 'I can' in a given field of things. This passivity is associated with the phenomenological unconsciousness: "(...) *je m'oublie moi-même au point de m'abandonner à la passivité de l'inconscient phénoménologique*"³⁰ – wrote Richir about it. It leads us back to the pre-reflective spontaneity of subjectivity as lived experience: "(...) *dans la phénoménalité du phénomène-du-monde, une certaine absence – celle de la*

²⁵ Stein 1989; Stein 2002, pp. 231-242.

²⁶ Stein 2002, p. 232.

²⁷ *Ibid.*, p. 238-239.

²⁸ Staudigl 2011, p.139.

²⁹ Cf. Marion 2002a, p. 248, and Marion 2002b, p. 26.

³⁰ Richir 1991, p. 176.

passivité de l'inconscient phénoménologique à la présence – excède la présence à soi de la conscience, du sujet (...)"³¹ Similarly, in *Altérité et incarnation* he cites Husserl's *First Logical Investigation* concerning the 'passive synthesis' which characterized by an original passivity, associated to the lived body rather than to consciousness.³²

In *The Family Idiot* passivity is the 'original choice' made by young Gustave, for him, this is the lived experience of being-in-itself. His constituted passivity manifests in a fatalism, imagining that he borne toward a cruel destiny and he can do nothing to escape.³³ Thus, he did not wants to be anything but pure inertia, a matter formed by others. Even "his need for love, refracted through his passive constitution, is transformed into a desire to be radically an object: the other must play with him, treat him as a sexual device, and take pleasure in the carnal bondage into which he is plunged."³⁴

Nature and materiality

Behind this lived experience of *flesh*, a term used by both Merleau-Ponty and Sartre in *The Family Idiot*,³⁵ there is a broad phenomenological tradition of nature and matter. Following the conception of natural world of late Husserl and the Being-in-the-world in Heidegger, Sartre analysed the proper body as a nature-for-me in *Being and Nothingness*. For Sartre, nature and matter is both characterised by inertia, the incapability to self-creation, as he puts it in *Materialism and Revolution*. This inertia will be the key-concept of the *Critique of Dialectical Reason*, where materiality represents passivity in the dialectic of human praxis. Nature has the same theoretical function as alienation has in the process of serialization.

It is not a simple question, what matter means in phenomenology, but is surely a constituent of our facticity. Materiality as Lévinas formulated it in 1947 (*De l'existence à l'existant; Le Temps et l'Autre*) is something that is already there: "La matière est déjà le fait d'il y a".³⁶ It constitutes the self and his lived experience of his lived body and the surroundings:³⁷ "la matérialité du corps

³¹ *Ibid.*, p. 177.

³² Richir 1992, p. 66.

³³ Sartre 1981b, p. 124.

³⁴ *Ibid.*, p. 189.

³⁵ *Ibid.*, p. 188.

³⁶ Lévinas 1947a, p. 92.

³⁷ Cf. Ciocan 2013.

demeure une expérience de la matérialité".³⁸ Therefore, just like Sartre – especially a few years later – he argues that flesh is to be understood from materiality as an ontological event ("*comprendre le corps à partir de la matérialité*"; "*le ramener à un événement ontologique*").³⁹

In the *Critique of Dialectical Reason*, Nature and body are rather physical, as for the phenomenological sense of matter, it shows up on the level of sociality and action. Sartre states that: "The man of need is an organic totality perpetually making itself into its own tool in the milieu of exteriority. The organic totality acts on inert bodies through the medium of the inert body which it is, and which it makes itself. It is inert in as much as it is already subjected to all the physical forces which reveal it to itself as pure passivity; it makes itself inert in its being in so far as it is only externally and through inertia itself that a body can act on another body in the milieu of exteriority."⁴⁰ This functional, instrumental approach to the living body represents the objectified body, since his crucial problem is reification in society. The lived experience of this estrangement, including the lived body, is analysed in *The Family Idiot*.

As for *The Family Idiot*, Sartre here stresses the constituted passivity in Flaubert's *ennui de vivre*, since his childhood. He "lets himself be absorbed by the surroundings, the plants, the pebbles in the small garden (...) he seeks to merge with unnamable nature".⁴¹ Similarly to Djalioh, the ape-man in his early writing, who "can surpass himself only in the direction of nature, making himself so much more nature – that is, spontaneity without a subject – that he loses himself in the unnamed, uncultivated virgin vastness of the ocean or forest."⁴²

This approach to body, affectivity and lived experience is close to that one of Merleau-Ponty's in the *Phenomenology of Perception*, where he claimed the association (the Kantian affectivity) and the passivity in the conception of sense experience ('*le sentir*') and posited the 'ante-predicative life of consciousness'.⁴³ For both philosophers, the presence of things is prior to their articulation in language. Flaubert had problems with the linguistic expression of his experiences, because for him "the role of the

³⁸ Lévinas 1947a, p. 123.

³⁹ Lévinas 1947b, p. 37.

⁴⁰ Sartre 2004b, p. 82.

⁴¹ Jean-Paul Sartre, 1981a, p. 15.

⁴² *Ibid.*, p. 23.

⁴³ Merleau-Ponty 2002, p. xvii.

word is not to translate the silence of nature into an articulated language”,⁴⁴ because these words belong to others.⁴⁵ Similarly to Merleau-Ponty, Sartre uses the term “predialectic knowledge”, concerning this syncretic lived experience, a permanent state of ‘pathos’.⁴⁶ Words are kind of hallucinogens for Flaubert, “to furnish the imagining consciousness with good analogues”⁴⁷ and he wanted to write them down to materialize them, because “they glide away, despite their fascinating *otherness* they seem to belong to lived experience in its pure subjectivity”.⁴⁸)

For Sartre, from *Being and Nothingness*⁴⁹ to *The Family Idiot*, Kurt Lewin’s ‘hodological space’ fills the same function as Merleau-Ponty’s conception of co-existence in the *Phenomenology of Perception* in which “Consciousness is being-towards-the-thing through the intermediary of the body”.⁵⁰ Merleau-Ponty’s later conception of ‘flesh’ as an interplay of institutions which constitutes a reciprocal relation between body and world as well as the notion of ‘wild being’ (in *Visible and Invisible*) is perhaps even more closer to the Sartrean description of lived experience of young Gustave. Although Merleau-Ponty never ceased to criticise Sartre’s distinction between being-for-itself and being-in-itself in *Being and Nothingness*, from a retrospective view it is obvious that both phenomenologists considered body as part of a unity or a dialogue with its surroundings. Sartre argues that “the attitude and limitations of our anatomy, internalized and reexternalized by our actions reveal to us our immediate hold on the world”.⁵¹ It echoes Merleau-Ponty’s words: “My personal existence must be the resumption of a prepersonal tradition. There is, therefore, another subject beneath me, for whom a world exists before I am here, and who marks out my place in it. This captive or natural spirit is my body, not that momentary body which is the instrument of my personal choices and which fastens upon this or that world, but the system of anonymous ‘functions’ which draw every particular focus into a general project.”⁵² Let us mention here Marc Richir’s *Nature, corps et espace en phénoménologie* in which he puts that ‘Leib’, the

⁴⁴ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 39.

⁴⁶ Sartre 1989, p. 24.

⁴⁷ Sartre 1981b, p. 265.

⁴⁸ *Ibid.*, 265.

⁴⁹ Sartre 1971, p. 308., p. 324.

⁵⁰ Merleau-Ponty 2002, pp. 159-160.

⁵¹ Sartre 1989, p. 120.

⁵² Merleau-Ponty 2002, p. 296.

lived body constitutes his kynesthetic space implying a sphere of phenomenologic *hyle* beyond the physical senses.⁵³ This is perceptible just in an unconscious, instinctive, pre-reflective way.⁵⁴ Kurt Lewin's 'hodological space', based on *Gestalt* theory, also posits a structure of totality which "determines the behaviour and processes of every part in so far as it communicates directly with all the others through the real presence of the whole in every one of them".⁵⁵ As well-known, *Gestalt* theory was the main reference point for Merleau-Ponty as well, in the *Phenomenology of Perception*. In his social phenomenology Sartre considered this totality a mere apparent structure behind which the worked objects, the unity of inert exteriority shows the true structure of alterity.⁵⁶

These conceptions mainly sprung from the late Husserl's theory on sedimentation of knowledge in a life-world, and from the Heideggerian *Gelassenheit* and *Weltoffenheit*. For Merleau-Ponty, in *Phenomenology of Perception*, social world is a dimension of human existence: "Our relationship to the social is, like our relationship to the world, deeper than any express perception or judgement."⁵⁷ This aspect of 'social existence' leads us to the examination of social and historical determination in concrete situations. Correspondingly, Sartre studies the phenomenological concepts of nature, materiality, passivity and the inert in a broader framework of institutions and then of the dynamics of social praxis. Work is a central mediating process concerning materiality and the inertia in the field of prático-inert. This condition of our being-in-the-social-world can be considered as a social extension of those phenomenological analyses describing the givenness of the flesh, the impersonal and pre-reflective state of openness to the world. Free praxis is just the negation of this matter in the sense of the Hegelian *Aufhebung*. As Sartre puts it: "In fact, it is neither the presence nor the possible instrumentality of matter which is negated by the project, but simply its 'co-efficient of adversity', in so far as inertia presents it as a factual impossibility. And in its first moment, that is to say in its elementary structure, negation is a practical, univocal relation of interiority which man derives from matter through the need which explains it, and which matter derives from men in so far as the present

⁵³ Richir 1999, p. 40.

⁵⁴ *Ibid*, p. 41.

⁵⁵ Sartre 2004b, p. 279.

⁵⁶ *Ibid.*, 280.

⁵⁷ Merleau-Ponty 2002, p. 421.

material state (and not materiality) is always what has already been transcended. Thus in the practical field of man, as an individual worker, there appear tools which he himself made, or acquired in exchange for his labour, and these material tools are a practical, solidified negation, which is borne by matter and which refers to certain states of materiality in their passivity (...).⁵⁸

Social determination

To sum up, Sartre's hybrid method in *The Family Idiot* embraces historical materialism which – at least in Western Marxism – investigates the dialectic interaction between economic and social relations. The class background greatly influences the individual's subjectivity, but it is not a unilinear determination, as Sartre puts it with his notion of 'detotalized totalization'. The interest for ideological conditioning through institutions is not uniquely a structuralist-poststructuralist project. Sartre stresses that Flaubert's apathy and passivity, the child's aversion to language as set of foreign meanings issues from his family relations. Family is the most important mediation between institutional social ideologies, economic relations and individuals. Sartre analyzes comprehensively the little Gustave's situation in his family, in the shadow of his elder brother, lacking parental tenderness and recognition. He analyzes the ideology of analytical scientific Reason and of mechanistic philosophy as well as the deep level of the paterfamilias' worldview of infinite circularity, rooted in the agricultural life-mode. Sartre also investigates analytical Reason in the *Critique of Dialectical Reason*, debating the Engelsian economism, and the illusion of economic intelligibility of History.⁵⁹

In the *Critique of Dialectical Reason* Sartre developed the phenomenological ontology of social praxis claiming that it consists of the dialectical interplay of inertia and activity. The former represents materiality in the form of serialization in collectives, while the latter provides freedom as agency in the fused group's common praxis. The second chapter of the book, *Human relations as a mediation of materiality* gives a new conception of intersubjectivity and identity, introducing the social differences. In this approach historical materialism and phenomenology of social being produces an ontology in which lived relations are conditioned

⁵⁸ Sartre 2004b, p. 334.

⁵⁹ *Ibid.*, 712.

by materiality⁶⁰ through the concrete subject's class background. Pratico-inert as „bond of materiality transcends and alters human relations”,⁶¹ because in the pratico-inert field „the inertia of the organic and of exteriority (...) combined with a false interiority” results in the passive activity of serial individuals. This estranged and reified state of seriality is the basic form of sociality, which can only be transcended by common action.

Sartre admits that the internal foundation of social modifications consists in reinteriorising the material contradictions as Marxist historical materialism posits it concerning productive forces, means of production and relations of production.⁶² Sartre tackles this dynamics on the concrete level of praxis, “the worked matter as a mediation between practical organisms and as the alienation of one to the other, or, in a word, of the collective”.⁶³ Thus, his social phenomenology strives to describe the fundamental structure of human relations in society through the dialectics of materiality and subjectivity in praxis.

Bibliography

- BENE, Adrián, “Merleau-Ponty et Sartre: un débat? (Facticité, corporéalité, intersubjectivité)”, in *Az újlatin filológia aktuális kérdései a XXI. században*, Éva Oszetzky et al. (eds.), Pécs, MTA Pécsi Területi Bizottsága Romanisztikai Munkacsoport – PTE Francia Tanszék, 2010, pp. 61-70.
- CIOCAN, Cristian, “Le problème de la corporéité chez le jeune Lévinas”, *Les Études philosophiques* 2013/2, nr 105, pp. 201-219.
- FLYNN, Thomas R., *Sartre and Marxist Existentialism*, Chicago – London, The University of Chicago Press, 1986.
- HUSSERL, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Dritter teil, 1929-1935*, Den Haag, Nijhoff, 1973. (Husserliana XV.)
- HUSSERL, Edmund, *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, Den Haag, Nijhoff, 1979. (Husserliana XXII.)
- HUSSERL, Edmund, *Logische Untersuchungen Zweiter Band, Erster teil*, Den Haag, Nijhoff, 1984. (Husserliana XIX/1.)
- HUSSON, Laurent, “La nature, entre métaphysique et existence: Sartre et la question de la nature”, *Le Portique* 2005/16: Sartre. Conscience et liberté. [online] <http://leportique.revues.org/733>

⁶⁰ *Ibid.*, 109.

⁶¹ *Ibid.*, 304.

⁶² *Ibid.*, 712.

⁶³ *Ibid.*, 713.

- LÉVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1947. (1947a)
- LÉVINAS, Emmanuel, *Le Temps et l'Autre*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947. (1947b)
- Marion, Jean-Luc, *Being Given. Toward a Phenomenology of Givenness*, transl. Jeffrey L Kossky, Palo Alto, Stanford University Press, 2002. (2002a)
- MARION, Jean-Luc, *Excess. Studies in Saturated Phenomena*, New York, Fordham University Press, 2002. (2002b)
- MENSCH, James, "Patočka and Artificial Intelligence", in *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology: Centenary Papers*, Erika Abrams and Ivan Chvatík (eds.), Dordrecht, Springer, 2010, pp. 111-120.
- MERLEAU-Ponty, Maurice, *Phenomenology of Perception*, transl. Colin Smith, London – New York, Routledge, 2002.
- PALMER, Richard E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston – Chicago, Northwestern University Press, 1969.
- PATOČKA, Jan, *Plato and Europe*, transl. P. Lom, Stanford, Stanford University Press, 2002.
- RICHIR, Marc, "La communauté asubjective – Incorporation et incarnation", *Les cahiers de Philosophie* n° 11-12: Jan Patočka – le soin de l'âme – Lille, janvier 1991, pp. 163-191.
- RICHIR, Marc, "Altérité et Incarnation – Phénoménologie de Husserl", *Revue de Médecine Psychosomatique* n° 30/31: Incarnation – La pensée sauvage, Grenoble, juin/septembre 1992, pp. 63-74.
- RICHIR, Marc, *Nature, corps et espace en phénoménologie, Ville contre-nature – Philosophie et Architecture*– Ed. Chris Younès, Paris, La Découverte, 1999, pp. 29-46.
- SARTRE, Jean-Paul, *Being and Nothingness*, New York, The Citadel Press, 1971.
- SARTRE, Jean-Paul, *The Family Idiot: Gustave Flaubert (1821-1857), vol. 1*, transl. Carol Cosman, Chicago – London, Chicago University Press, 1981. (1981a)
- SARTRE, Jean-Paul, *The Family Idiot: Gustave Flaubert (1821-1857), vol. 2.*, transl. Carol Cosman, Chicago – London, The University of Chicago Press, 1981. (1981b)
- SARTRE, Jean-Paul, *The Family Idiot: Gustave Flaubert (1821-1857), vol. 3*, transl. Carol Cosman, Chicago – London, Chicago University Press, 1989,
- SARTRE, Jean-Paul, "Intentionality: a Fundamental Idea of Husserl's Phenomenology", *The Phenomenology Reader*, Dermont Moran and Timothy Mooney (eds.), London, Routledge, 2002, pp. 382-384.
- SARTRE, Jean-Paul, *The Transcendence of the Ego*, transl. Andrew Brown, London – New York, Routledge, 2004. (2004a)
- SARTRE, Jean-Paul, *The Critique of Dialectical Reason: Theory of Practical Ensembles, (Vol. 1)*, transl. Alan Sheridan-Smith, London – New York, Verso, 2004. (2004b)

STAUDIGL, Michael, "Destructed Meaning, Withheld World, Shattered 'We': On Violence from the Viewpoint of Jan Patočka's 'A-subjective Phenomenology'", in *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, Erika Abrams – Ivan Chvatík (eds.) Dordrecht – London, Springer, 2011, pp. 135-151.

STEIN, Edith, *On the Problem of Empathy: The Collected Works of Edith Stein (3rd Volume)*, Washington D. C., ICS Publications, 1989.

STEIN, Edith, "On the problem of empathy", in *The Phenomenology Reader*, Dermont Moran and Timothy Mooney (eds.), London, Routledge, 2002, pp. 231-242.

EGALITATEA MORALĂ ȘI OBJECȚIA VARIAȚIEI

Bogdan OLARU¹

Abstract: *There is no doubt great appeal in the idea that all persons are equal: they all bear the same value as human persons and they all deserve concern for and respect of their legitimate interest to pursue a fulfilled life. However, any concept of moral equality that anchors moral status in empirically observable, natural capacities, like the ability to identify reasons and act upon them, ends up facing the same problem: human abilities come in varying degrees, thus people's moral value must vary as well. The objection from variation says that people are not equal because their moral status varies in accordance with their different capacities. After a short introduction to the idea of moral equality, I will turn to John Rawls's concept of equal status and its resilience to this objection. His solution amounts to an approach that treats differences in moral personality above a certain threshold as natural assets, whose distribution, like that of any other natural ability, is subjected to the difference principle. Yet, naturalist conceptions of moral equality face another, more challenging version of the objection from variation. Richard Arneson and Jeremy Waldron raised the question whether rational agency is enough to offer a correct characterization of the idea of person. This worry shifts the debate toward a more pluralistic view about human capacities that ground a person's basic status. Human interactions are complex and rich enough to cast doubt on conceptions that put their whole weight behind a single, generic, though fundamental human capacity. I will argue that alternative, more sensitive ways are necessary to make a convincing plea for human equality. Starting with Rawls's observation that a conception of justice articulates only one aspect of morality, I shall argue that a robust theory of moral equality goes far beyond securing equal basic rights and liberties. There is not only one moral interest or the moral interest par excellence, from which all requirements of morality derive. There is not only one human capacity that might serve to ground moral equality.*

Keywords: *moral equality; moral status; dignity; moral personality; variations.*

1. Introducere

Conceptul egalității morale a tuturor persoanelor exprimă ideea că toți oamenii au o valoare egală. Din punct de vedere moral, nimeni nu este mai

¹ Institute of Economic and Social Research, Iasi, Romania.

presus de celălalt, toți oamenii trebuie prețuiți în aceeași măsură, în virtutea apartenenței la genul uman, la umanitatea care poate fi recunoscută în orice persoană. Conceptul egalității morale a persoanelor este explicitat prin diferite formulări, care nu sunt în totalitate echivalente, întrucât pun în joc asumții diferite. Astfel, se spune adesea că toți oamenii au o anumită demnitate, în virtutea unei capacități sau abilități deosebite, specific umane. Sau că (eventual, în virtutea acestei valori) datorăm fiecăruia un respect egal și egală considerație. Sau că toți suntem la fel de importanți, că fiecare contează la fel de mult și nimeni nu contează mai mult decât celălalt. Sau că, sub un anumit aspect sau altul, tuturor li se datorează un tratament egal, chiar dacă sunt necesare mijloace și acțiuni diferite, în acord cu specificul fiecărei persoane. Sau, mai departe, că fiecare are o valoare intrinsecă, reprezentată de umanitatea din noi sau de apartenența la specia umană, iar această valoare intrinsecă nu poate fi mai mare în unii și mai mică în alții. Uneori, din ideea egalității morale sunt derivate obligații și drepturi asociate cu valoarea intrinsecă sau cu demnitatea fiecăruia. Se consideră, spre exemplu, că anumite drepturi nu pot fi lezate sub nicio formă, oricât de critică ar fi situația în care ne aflăm. Tortura, anihilarea fizică sau psihologică a unei persoane sunt inacceptabile, întrucât sunt echivalente cu instrumentalizarea totală a persoanei supuse la astfel de tratamente. Instrumentalizarea totală înseamnă negarea definitivă a prerogativei pe care presupunem că o are fiecare (eventual, în virtutea demnității umane) de a-și construi și urma propriile planuri de viață, în acord cu propriile aspirații și valori. Imperativul kantian de a trata pe fiecare ca scop în sine, nu doar ca mijloc este un alt mod de a exprima egalitatea tuturor din punct de vedere moral. O altă expresie a ideii egalității morale o regăsim în cerința, deseori exprimată de unii filosofi politici, ca interesele fiecăruia să fie respectate în egală măsură în designul instituțiilor și politicilor publice.

Explicitarea conceptului egalității morale se desfășoară, de regulă, cu asumarea premisei că există un aspect sau dimensiune a vieții umane, ori o caracteristică sau proprietate a ființelor umane, care declanșează sau impune o anumită atitudine cu valențe normative. Prezența acelei caracteristici stă la originea unei atitudini de respect, considerație, prețuire sau, dacă transpunem în limbajul obligațiilor, impune anumite acțiuni (ex.: protecție) și interzice altele (ex.: tortura). Este important să precizăm că dezbaterea despre egalitatea morală trebuie restrânsă în jurul conceptului normativ de egalitate, care poate fi exprimat sintetic prin formula „Trebuie

să considerăm că toți oamenii sunt la fel de importanți” și printr-o manieră de tratament în acord cu acest principiu, chiar dacă realizarea lui presupune măsuri și intervenții diferențiate. Avocații egalității morale, precum John Locke, Immanuel Kant sau, mai aproape de noi, John Rawls nu contestă diferențele între persoane și nu consideră necesară stabilirea vreunei echivalențe sau egalități empirice pentru validarea principiului normativ al egalității între persoane. Cele două planuri sunt independente unul de celălalt din punct de vedere al relației de fundamentare, dar nu sunt decuplate unul de celălalt. De altfel, concepția că anumite atribute naturale stau la baza egalității umane este destul de comună.² În fine, egalitatea morală se referă la recunoașterea și aprecierea unui statut de bază sau elementar, înainte de orice valoare pe care o poate conferi meritul, poziția sau statutul social al unei persoane. Cu alte cuvinte, principiul egalității morale afirmă o egalitate preexistentă oricărei realizări sau nerealizări personale, oricărui efect al acțiunilor individuale.

Împotriva egalității se obiectează că, dat fiind diferențele empiric observabile între persoane, nu putem accepta că toți oamenii au același statut moral. Obiecția variației afirmă că oamenii nu sunt egali din punct de vedere moral (nu au aceeași valoare, nu li se datorează un respect egal și egală considerație, nu au aceleași drepturi fundamentale etc.) întrucât statutul lor moral variază în funcție de caracteristicile individuale și de variațiile lor empiric observabile. Adepții egalității contracarează această obiecție spunând că autorii ei se fac vinovați de confuzia dintre normativ și empiric și de confuzia dintre valoarea exprimată de statutul moral de bază și valoarea conferită de merit sau de poziția socială. Dar spiritul sau atitudinea care alimentează obiecția nu este atât de ușor de îndepărtat. Este un spirit care permite să se infiltreze o notă sceptică. Chiar dacă nu invalidează idealul normativ al egalității, constatarea inegalităților empirice erodează acest ideal, îl face, în ochii unora, mai puțin plauzibil. Obiecția variației, într-o variantă revizuită, spune că idealul egalității morale este desprins de realitate într-o măsură atât de mare încât decuplează total

² Reprezentantul ilustru al acestei tradiții de gândire este John Locke. El este un exemplu pentru felul cum delimitarea unei categorii de ființe are loc prin raportare la atributele naturale ale acelor ființe. Întrucât „creaturile de același rang și specie” se nasc cu aceleași „avantaje ale naturii” și folosesc „aceleași facultăți”, Locke consideră că nu există ceva mai evident decât faptul că starea naturală (o stare în care oamenii se află în mod natural) este totodată și o stare de egalitate. Cf. J. Locke, *Second Treatise of Government and a Letter Concerning Toleration*, editat de Mark Goldie, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 4.

planul normativ de relațiile interumane. Nu putem genera obligații rezonabile față de ceilalți în condițiile disparităților empirice atât de evidente.

John Rawls a elaborat o teorie a dreptății care este compatibilă cu principiul egalității morale. Pentru el, egalitatea persoanelor rezultă din posesia a două capacități naturale: capacitatea de a avea un plan de viață și capacitatea de a avea un simț al dreptății. Cele două capacități constituie baza personalității morale a celor cărora le recunoaștem statutul de persoane. Ființele care posedă cele două capacități peste un anumit nivel minim sunt îndreptățite la egală protecție și egală considerare a intereselor lor, în sensul prevăzut de cele două principii ale dreptății. Dar orice concepție despre capacitățile morale înțelese ca proprietăți naturale variabile, a căror valori scalare se înscriu într-un anumit interval relevant din punct de vedere moral, atrage obiecții serioase, în principal legate de dificultatea stabilirii pragului minim al acestui interval și de felul cum tratăm cazurile marginale, aflate la limita pragului de jos.

În cele ce urmează, voi stabili ca punct de plecare poziția lui Rawls, pe care o interpretez pe ca o concepție ce presupune un fundament natural al egalității. Voi prezenta pe scurt obiecția variației, așa cum se aplică ea la teoria agentului moral – o teorie care arată că fundamentul egalității se află în natura rațională a ființei umane. Mare parte din acest tratament al fundamentului egalității, precum și din obiecțiile pe care le provoacă se aplică și concepției lui Rawls, pe care o voi analiza în partea a treia. Voi arăta că sunt resurse suficiente în această concepție pentru a răspunde cel puțin unei mari părți din elementele obiecției variației. În partea a patra și a cincea, voi încerca să mă apropiez de cea mai dificilă provocare cu care se confruntă concepțiile naturaliste asupra egalității morale. Pentru orice teorie care mizează pe ideea unei capacități naturale se pune întrebarea dacă proprietatea identificată este suficient de relevantă, pentru a ne putea reprezenta complet și corect conceptul de persoană. În acest studiu, voi argumenta că, pentru întemeierea egalității persoanelor, sunt disponibile, principial, și alte căi alternative, dar că nu avem o metodă pentru stabilirea preeminenței uneia sau alteia dintre capacitățile naturale considerate „fundamentale”. Această abordare conduce la concluzia că întrebarea cum determinăm un statut moral de bază sau fundamental, rămâne, fundamental, o întrebare deschisă.

2. Obiecții la adresa egalității naturale a ființelor umane

Un exemplu tipic de concepție vulnerabilă la obiecția variației este teoria agentului moral. Ea descrie ființa umană în termenii unui actor ale cărui acțiuni au întotdeauna un temei rațional.³ Beneficiază de această caracterizare persoanele care sunt capabile să stabilească scopuri de urmat, să discearnă strategii pentru atingerea acelor scopuri, alternative la aceste strategii, să evalueze oportunitatea strategiilor în funcție de temeiurile pro și contra care pot fi formulate cu privire la fiecare strategie în parte, să ia decizii privind acțiunile care trebuie întreprinse și să pună efectiv în aplicare aceste acțiuni, fie că au sau nu succes în atingerea scopurilor stabilite. Această caracterizare pare a fi o cale promițătoare de a realiza o conexiune convingătoare între statutul moral și una sau mai multe proprietăți sau caracteristici naturale observabile.⁴ Într-adevăr, în timp ce reușește să păstreze o legătură plauzibilă cu naturalitatea ființei umane, conceptul de agent moral face abstracție de conținutul scopurilor, strategiilor, temeiurilor, acțiunilor și ratei de reușită în atingerea scopurilor – mai exact, descrie orice ființă umană aflată în deplinătatea capacității de a urma un plan de viață.⁵ Întrucât face abstracție de aceste conținuturi

³ Pentru conceptul de agent rațional al acțiunii cf. R. Arneson, „Basic Equality: Neither Acceptable nor Rejectable”, în U. Steinhoff (ed.), *Do All Persons Have Equal Moral Worth? On “Basic Equality” and Equal Respect and Concern*, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 33-35.

⁴ Plec în această expunere de la asumția că proprietatea naturală care stă la baza statutului moral are calitatea de a fi observabilă, cu alte cuvinte, poate fi descrisă prin variabile cu valori scalare măsurabile empiric. Chiar și o capacitate relativ abstractă, precum capacitatea de fixa scopuri și de urmări realizarea lor poate fi observată în exercițiul ei, prin manifestările ei fenomenale. Confrunțați cu obiecția că variabilitatea empirică a manifestărilor unei capacități naturale subminează ideea egalității de statut a persoanelor, autori precum George Sher au crezut că soluția stă în a găsi acea proprietate naturală care să fie invulnerabilă la orice respingere prin apel la diferențe identificabile empiric. El susține că, în măsura în care toți oamenii sunt subiecți conștienți – sau, în formularea preferată de el, „centre de conștiință”, i.e. ființe în care vom găsi originea unei lumi subiective –, toți suntem egali. Dacă definim statutul de persoană prin raportare la capacitatea vieții subiective, impenetrabilă sondărilor obiective, nu se mai pune problema variațiilor și a diferențelor de statut. (Cf. G. Sher, „Why Are We Moral Equals”, în U. Steinhoff (ed.), *Do All Persons Have Equal Moral Worth? On “Basic Equality” and Equal Respect and Concern*, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 17-29.) Cum era de așteptat, și această propunere a fost respinsă tot apelând la strategia de a localiza diferențieri calitative în sfera vieții subiective ca atare.

⁵ Această afirmație face necesară, desigur, delimitarea unor excepții, care deviază de la această descriere, cum sunt copiii sau persoanele cu dizabilități destul de pronunțate pentru a împiedica manifestarea capacităților de care dă dovadă un agent rațional al acțiunii.

particulare, concepția în discuție afirmă că toți oamenii au același statut moral, care exprimă dreptul lor natural de a-și urma propriul plan de viață. Fiecare este îndreptățit să pretindă considerarea egală a intereselor derivate din planul de viață ales, atunci când se pune problema designului instituțiilor de bază ale societății.⁶ Ideea egalității morale ne spune că fiecare persoană care posedă capacitățile necesare pentru a se comporta ca un agent rațional are același drept de exercitare și realizare a acestor capacități.

Ideea că fiecare este capabil să acționeze ca un agent rațional ar putea fi acel temei necesar și suficient pentru a afirma egalitatea tuturor oamenilor. Totuși, dacă punem egalitatea în conexiune cu o caracteristică naturală, ne vom confrunta cu problema limitelor și a variațiilor în manifestarea acelei caracteristici. În realitate, este foarte plauzibil că orice atribut am pune la baza conceptului de agent rațional al acțiunii, el se va prezenta în diferite grade și variații. Dificultatea legată de conceptul egalității morale devine imediat evidentă. Este justificat să spunem că statutul moral diferă de la o persoană la alta sau de la o categorie de persoane la alta în funcție de variațiile înregistrate de proprietatea aleasă ca reper pe baza semnificației sale morale?

Criticii egalitarianismului consideră că răspunsul este afirmativ și dezvoltă o întregă paletă de obiecții: 1) Ei argumentează, pentru început, că orice caracteristică sau proprietate am alege ca reper pentru definirea statutului moral, ea presupune o serie de abilități care variază de la o persoană la alta. Ce ne oprește să luăm în considerare aceste variații, în sensul sporirii sau diminuării statutului moral asociat unei persoane, conducând astfel la posibilitatea unei ierarhii morale, deci, la un rezultat inegalitarian? 2) Criticii egalității mai obiectează că abilitățile care susțin capacitatea cuiva de a fi agent rațional (sau orice altă capacitate considerată relevantă moral) interacționează cu alte abilități, capacități sau trăsături care pot varia fie interindividual, fie în decursul dezvoltării persoanei, fie în felul și proporția cu care se întrepătrund cu proprietatea considerată determinată pentru definirea statutului moral.⁷ 3) În fine, chiar dacă am

⁶ Cu condiția ca planurile individuale de viață să nu conțină constrângeri nerezonabile la adresa planurilor de viață ale celorlalți.

⁷ Richard Arneson articulează cel mai clar această obiecție (Arneson, *Do All Persons Have Equal Moral Worth?*, p. 36). El arată că, indiferent ce abilitate am descoperi că stă la baza capacității de a urmări scopuri și de a acționa rațional în vederea atingerii lor (inteligenta, capacitatea de reacție afectivă, abilități voliționale și executive, capacitatea de a înțelege

cădea de acord că există o capacitate despre care considerăm că este necesară pentru a recunoaște același statut moral tuturor celor care o posedă, cum decidem dacă este și suficientă? Este posibil să nu fie singura capacitate relevantă: alte calități importante introduc diferențieri ale statutului moral și conferă o valoare superioară posesorului lor, calificând drept inferior, prin comparație, pe cel care nu le posedă. Sau, prin simetrie, atribute deficitare prezente în unii erodează statutul lor moral, prin comparație cu ceilalți.⁸

3. John Rawls și ideea egalității morale

Concepția despre agentul rațional este, desigur, o teorie foarte populară în rândul filosofilor care cred că pot stabili o conexiune între statutul moral al persoanelor și capacități sau caracteristici naturale observabile. Probabil că cea mai cunoscută concepție de acest tip este teoria lui John Rawls. El a anticipat multe dintre criticile oponenților egalității și a oferit răspunsuri obiecției variației care merită prezentate în amănunt.

Rawls considera că temeiul egalității tuturor persoanelor rezidă în posesia a două capacități care clădesc, în viziunea lui, constituția unei personalități morale: capacitatea de a avea o concepție despre bine, prin prisma căreia fiecare își poate construi și poate urmări un plan de viață rațional, și capacitatea de a avea un simț al dreptății, în sensul dorinței de a

natura lucrurilor și valoarea morală a acțiunilor etc.), vom constata că fiecare abilitate specială este subiect al variațiilor inter- și intraindividuale și, mai mult, al variațiilor generate de combinarea și interacțiunea acestor abilități. Nu există vreun temei credibil, continuă Arneson, pentru a nu ține cont de aceste variații în caracterizarea statutului moral al unei persoane. De aici decurge că ar trebui să recunoaștem existența unei ierarhii valorice și să abandonăm idealul egalității.

⁸ Obiecția poate fi regăsită sub această formă la U. Steinhoff, „Against Equal Respect and Concern, Equal Rights, and Egalitarian Impartiality”, în Steinhoff, *Do All Persons Have Equal Moral Worth?*, p. 170: „Even if all people had X to the same degree and therefore X itself conferred on all of them the same amount of dignity, there might still be some other things, for example Y and Z, that also confer dignity but are not equally possessed by all human beings; and there might be further things that do not confer dignity at all, but affect nevertheless the rights or the worth of a person or the respect and concern he or she is owed by others or by the state.” – „Chiar dacă toți oamenii ar poseda X în același grad și, în consecință, X le-ar conferi tuturor *per se* aceeași cantitate de demnitate, ar putea să mai fie și alte lucruri, de exemplu Y și Z, care conferă de asemenea demnitate, dar care nu se află în egală măsură în posesia tuturor oamenilor; și ar mai putea să existe și alte lucruri care nu conferă demnitate câtuși de puțin, dar care afectează totuși drepturile sau valoarea unei persoane, ori respectul și considerația pe care ceilalți sau statul i-o datorează.”

aplica principiile dreptății și de a acționa în spiritul lor.⁹ Este prezența celor două capacități într-un individ suficientă pentru a-l considera îndreptățit la un tratament egal din perspectiva principiilor dreptății? Rawls consideră că răspunsul este afirmativ, sub condiția să fie atins un „minimum esențial”. Odată atins acest nivel minim, nimic altceva nu este necesar pentru statutul moral al unei persoane. Important este că această condiție minimală este satisfăcută de majoritatea covârșitoare a oamenilor – sau, cum adaugă Rawls, nu vom greși prea mult dacă presupunem că este o condiție aproape întotdeauna satisfăcută.¹⁰

Concepția despre cele două capacități fundamentale care definesc ce este o persoană morală îi permite lui Rawls să pledeze pentru un sens substanțial al egalității, prin opoziție cu un sens doar formal și cu sensul strict procedural al egalității. În sens formal, egalitatea prevede tratarea similară a cazurilor similare, iar acest sens este relevant pentru administrarea instituțiilor ca sistem public de reguli. În funcționarea instituțiilor, importantă este aplicarea imparțială și interpretarea consistentă a regulilor. Acest sens al egalității, afirmă Rawls, nu pare să suscite controverse și este ușor de acceptat. Totuși, pentru teoria dreptății ca echitate, egalitatea are un sens mai substanțial. Ea exprimă ideea că toate persoanele beneficiază de aceleași drepturi de bază, așa cum sunt specificate de principiile dreptății. Acest sens necesită o clarificare mai aprofundată, întrucât este necesar să stabilim ce statut au ființele pe care le denumim persoane, cu alte cuvinte, ce tip de ființe beneficiază de garanțiile dreptății. Răspunsul lui Rawls este că doar ființele care dovedesc posesia celor două capacități ce definesc personalitatea morală sunt îndreptățite la un tratament egal din perspectiva cerințelor dreptății. Acest răspuns se bazează pe intuiția că egalitatea are un suport natural (i.e., are o bază în constituția naturală a ființei umane). Pentru Rawls, justificarea egalității prin raportare la capacități naturale este o parte importantă din teoria

⁹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, ediție revăzută, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, p. 442.

¹⁰ Dat fiind că toți posedă cele două capacități și presupunând înțelegerea și aprecierea generală a valorii lor, rezultă că toți posesorii acestor capacități au o valoare pe care o recunoaștem prezentă în mod egal în fiecare. Prin urmare, într-o lume inegală sub atât de multe aspecte, toți suntem egali din perspectiva valorii inalienabile a personalității morale, și anume, valoarea conferită de faptul că dispunem de și exercităm cele două capacități morale. Concepția lui Rawls se înscrie în tradiția kantiană, în viziunea căreia demnitatea intrinsecă a fiecărui agent moral se manifestă în deciziile sale autonome și în folosirea rațiunii practice.

dreptății. Doar prin recurs la naturalitatea ființei umane se poate arăta că egalitatea persoanelor exprimă mai mult decât o simplă regulă care cere tratarea egală a cazurilor egale.

Și tot prin recurs la naturalitatea ființei umane Rawls respinge și interpretarea procedurală a egalității.¹¹ În sens strict procedural, egalitatea impune ca toate persoanele să fie tratate la fel, astfel că nimeni nu poate avea pretenția la un tratament preferențial în absența unui temei puternic. La baza acestei interpretări se află, mai întâi, asumția procedurală care prescrie ca toate persoanele să fie tratate la fel. Sarcina de a demonstra că lucrurile nu trebuie să stea astfel cade în seama celor care pledează pentru un tratament inegal. Ei sunt cei care trebuie să arate când sunt justificate devierile de la egalitate. Rawls respinge această interpretare a egalității, pe care o consideră diferită de sensul formal doar în măsura în care îi adaugă cerința justificării tratamentului inegal. În plus, nu poate spune care sunt temeiurile care pot justifica tratamentul inegal. Prin urmare, nici egalitatea procedurală nu oferă o garanție veritabilă, așa cum oferă, spre exemplu, principiile dreptății, care stabilesc că toate persoanele beneficiază de aceleași drepturi de bază ca urmare a constituției lor naturale, deci în temeiul celor două capacități morale fundamentale.

Obiecția variației este anticipată de Rawls, care o discută în diferite formulări: 1) Mai întâi, se poate obiecta, spune el, că egalitatea nu poate fi întemeiată pe atribute naturale pentru că nu există nicio proprietate sau caracteristică naturală prin raportare la care toți suntem egali, în sensul că toți dovedim acea proprietate sau caracteristică în același grad. 2) Mai mult, continuă critica, chiar dacă am accepta acest lucru pentru capacitățile definitorii pentru personalitatea morală, de ce să nu ținem cont pentru definirea statutului moral de gradele și variațiile celor două capacități dincolo de nivelul minim? 3) În fine, este condiția personalității morale suficientă sau doar necesară? Cu alte cuvinte, există și alte capacități relevante moral care trebuie considerate necesare pentru statutul de persoană și care, împreună cu capacitățile identificate de Rawls, sunt condițiile necesare și suficiente pentru recunoașterea acestui statut?

Voi începe cu a treia componentă a obiecției de mai sus. Pentru teoria dreptății, Rawls nu consideră necesar un răspuns la întrebarea dacă există

¹¹ Cf. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 446: „Equality is supported by the general facts of nature and not merely by a procedural rule without substantive force.” – „Egalitatea se întemeiază pe fapte generale ale naturii și nu doar pe o regulă procedurală fără o bază fermă în realitate.”

și alte capacități relevante pentru statutul de persoană. Temeiul este simplu și are de a face cu scopul poziției originare, ca instrument de reprezentare a părților aflate în căutarea principiilor dreptății. Sunt îndreptățiți la dreptate egală toți cei care pot lua parte la poziția originară, iar pentru a putea participa în această situație inițială, este suficient ca participanții să fie capabili de exercitarea la un nivel minim a celor două capacități care asigură constituția unei personalități morale. Scopul caracterizării prin prisma celor două capacități este de a delimita „tipul de ființe” (*the kind of beings*) sau „clasa creaturilor” (*creatures who belong to some class*) pentru care se aplică principiile dreptății.¹² Observăm, deci, că Rawls este în căutarea unei determinări tipologice sau categoriale, prin care este delimitată sfera care îi include pe toți subiecții dreptății. Orice variație în interiorul acestei sfere categoriale este irelevantă din perspectiva dreptății, cu alte cuvinte, nu are nici un efect asupra îndreptățirii la un tratament egal din perspectiva principiilor dreptății. Tipul sau clasa de ființe contează, nu variația în cadrul tipului. Prin urmare, din perspectiva dreptății, nu este necesar să considerăm dacă alte capacități relevante moral trebuie considerate necesare pentru statutul de persoană.

Totuși, criticii egalității insistă că și aceste variații ar trebui luate în serios în considerare. Ele ar sta, în viziunea lor, la baza unei ierarhii morale în sfera, tipul sau clasa ființelor care beneficiază în mod egal de principiile dreptății. Acesta este la al doilea punct al obiecției variației. Teoria dreptății ca echitate preîntâmpină această critică astfel: Variațiile celor două capacități dincolo de nivelul minim trebuie considerate similar cu alte abilități naturale, precum inteligența, capacitatea de a rezista la efort, creativitatea etc. Dacă există persoane cu un simț al dreptății sporit, acesta nu este un temei, argumentează Rawls, pentru a-i priva pe cei cu o capacitate de acest tip mai mică de protecția completă oferită de principiile

¹² Rawls respinge interpretarea procedurală a egalității și pe temeiul că egalitatea procedurală nu poate să răspundă la întrebarea când ne aflăm în situația de a urma procedura și când nu. Ea trebuie să identifice instanțele și ființele relevante pentru procedura de aplicat. Dacă se aplică unor ființe, trebuie să stabilim cărei clase de ființe – „Surely it applies to creatures who belong to some class, but which one?” („Cu siguranță se aplică unor creaturi ce aparțin unei clase, dar care anume?”, Rawls, p. 444). Este nevoie de o proprietate sau caracteristică naturală pentru identificarea clasei sau tipului de ființe cărora li se adresează principiile dreptății și pentru care este valabilă protecția derivată din ele: „We still need a natural basis for equality so that this class can be identified.” („Avem în continuare nevoie de o bază natură a egalității, astfel încât această clasă să poată fi identificată.”, Rawls, p. 444).

dreptății.¹³ Un simț dezvoltat al dreptății se poate manifesta, spre exemplu, printr-o sensibilitate mai mare la abaterile de la principiile dreptății, prin abilitatea de a oferi argumentele cele mai pertinente în cazuri concrete sau o mai mare capacitate de a judeca imparțial. Avantajele pe care le-ar putea obține o persoană prin exercitarea unor capacități superioare sunt reglementate de principiul diferenței. Persoanele înzestrate superior ar putea ocupa poziții sau funcții unde sunt cerute și apreciate abilitățile sporite de care fac dovadă și ar putea beneficia de avantajele asociate funcțiilor în discuție. Totuși, ocuparea acestor funcții este posibilă doar sub premisa că instituțiile de bază ale societății și funcționarea lor sunt reglementate de cele două principii ale dreptății și de ordonarea lor lexicală. Prioritatea lexicală a primului principiu în fața principiului diferenței ne spune că garantarea aceluiași drepturi și libertăți nu trebuie să depindă de variațiile capacităților ce definesc personalitatea morală: „It is sometimes thought that basic rights and liberties should vary with capacity, but justice as fairness denies this: provided the minimum for moral personality is satisfied, a person is owed all the guarantees of justice.”¹⁴

Cum ar arăta o societate în care avantajele generate de exercitarea unor abilități superioare nu ar fi reglementate de principiul diferenței? O astfel de societate este dorită de avocații meritocrației sau de cei care susțin ideea că resursele trebuie distribuite proporțional cu probabilitatea de a realiza cea mai bună viață de care este fiecare capabil. Ambele modele ar conduce la distribuții inegale a drepturilor fundamentale, precum și a oportunităților și a avantajelor materiale. Dar problema lor majoră (și nu singura) este că astfel de concepții acceptă că îndreptățirea pretențiilor individuale la distribuția bunurilor în societate depinde direct de distribuția abilităților naturale, deci de contingente care sunt arbitrare din punct de vedere moral.¹⁵ O eroare similară comit și cei care consideră că variațiile individuale peste nivelul minim cerut pentru exercitarea capacităților morale ar trebui să stea la baza unei ierarhii morale. Dacă recunoașterea drepturilor și libertăților fundamentale nu se face pe o bază

¹³ Rawls, p. 443.

¹⁴ „S-a spus uneori că drepturile și libertățile fundamentale ar trebui să varieze în funcție de capacitate, dar dreptatea ca echitate neagă acest lucru: câtă vreme este satisfăcut un nivel minim al personalității morale, unei persoane îi sunt datorate toate garanțiile dreptății.”, Rawls, p. 443.

¹⁵ Rawls, p. 447.

egală, cu alte cuvinte, nu în funcție de posesia la un nivel minim suficient a capacităților relevante moral, ci în funcție de gradul empiric observabil al exercitării lor sau în funcție de variația în distribuția naturală a capacităților ca atare, atunci drepturile și libertățile fundamentale vor depinde de contingente arbitrare din punct de vedere moral.

În fine, împotriva obiecției că egalitatea nu poate fi întemeiată pe atribute naturale pentru că nu există nicio proprietate sau caracteristică naturală despre care să putem dovedi că o avem toți în același grad, răspunsul lui Rawls este că trebuie să înțelegem baza naturală a egalității în sensul unei variabile de tip interval. Așa cum toate punctele din interiorul unui cerc au în egală măsură proprietatea de a se afla în interiorul cercului, deși coordonatele lor variază în interiorul unui interval dat, toți cei care dovedesc posesia celor două capacități morale între anumite limite sunt egali în ce privește proprietatea de a fi persoane morale, deci sunt îndreptățiți la egală protecție în sensul principiilor dreptății. Orice variație consemnată în interiorul intervalului trebuie privită ca orice altă abilitate naturală și tratată prin prisma principiului diferenței, cum am arătat mai sus. Ideea proprietății de tip interval sau, altfel formulat, proprietatea de a avea sau nu o proprietate naturală variabilă, arată că egalitatea are o bază naturală și că poate surprinde astfel un sens mai profund decât cel redat de egalitatea strict formală sau egalitatea procedurală.¹⁶

Rawls consideră că a reușit să reconcilieze prin concepția sa două sensuri ale egalității care au fost tot timpul în prim-planul teoriilor dezvoltate de suporterii egalității. Problema egalității se pune, mai întâi, în legătură cu distribuția anumitor bunuri esențiale în societate. Interesul pentru egalitate în această accepție se reflectă, consideră Rawls, în al doilea principiu al dreptății (principiul egalității oportunităților în conjuncție cu principiul diferenței). Dar egalitatea este importantă mai ales în al doilea sens, care surprinde ideea că îi datorăm fiecărui individ un anumit respect, indiferent de poziția socială pe care o ocupă și de abilitățile speciale pe care le dovedește. Primul principiu al teoriei dreptății ca echitate surprinde tocmai acest sens al egalității, întrucât stabilește ce datorăm celorlalți în calitate de persoane morale. Din prioritatea pe care o are primul principiu asupra celui de-al doilea rezultă că egalitatea morală primează.

¹⁶ Soluția lui Rawls nu rezolvă, desigur, problema cazurilor marginale, așa cum admite și el în secțiunea în care discută despre egalitate și proprietatea cheie a personalității morale. Pentru economia analizei, voi lăsa și eu netratat acest subiect, întrucât nu cred că poate aduce contribuții speciale în ce privește potența obiecției variației.

4. Specificații cu privire la proprietatea definitorie pentru statutul moral

După justificarea egalității prin apel la o proprietate naturală de tip interval, Rawls își pune întrebarea cum a fost cu puțință ca teoreticienii egalității să considere că recursul la un atribut al naturii umane poate eroda îndreptățirea egală a oamenilor la protecția completă din perspectiva dreptății. Conceptul de proprietate de tip interval, nota Rawls, este prea evident pentru a fi ignorat. Și el a fost, într-adevăr, puțin discutat în literatură, cum observa Jeremy Waldron la 20 de ani de la ediția a doua a scrierii lui Rawls (aproape 40 de ani de la prima ediție).¹⁷

Mai întâi, Waldron consideră important ca proprietatea responsabilă pentru definirea unui statut de bază sau fundamental să fie de așa natură încât specificarea sau valoarea ei exactă pe o scală de tip interval să fie lipsită de importanță. Tot ceea ce contează este dacă cineva se află în interiorul intervalului, nu unde anume se plasează. Waldron mai consideră necesar să modifice definiția proprietății de tip interval. Pentru scopurile lui Rawls, este suficient dacă înțelegem proprietatea de tip interval ca pe o proprietate binară de a avea o proprietate scalară, altfel spus, proprietatea de a aparține sau nu unei clase de itemi care se diferențiază în funcție de variațiile înregistrate pentru acea proprietate scalară.¹⁸ La Waldron, proprietatea de tip interval este înțeleasă ca o proprietate binară care se aplică unui item *în virtutea faptului că* acel item se află într-un anumit interval al scalei ce cuprinde valorile pe care le ia proprietatea scalară. Diferențierea este destul de obscură, dar Waldron susține că ea e menită să surprindă mai bine ideea că relația dintre cele două proprietăți este esențială pentru înțelegerea proprietății de tip interval. Pentru ilustrare, el recurge la un exemplu preluat de la Thomas Hobbes: orice ființă umană poate fi o amenințare pentru altcineva, indiferent de locul unde s-ar situa pe o scală a puterii fizice. Este suficient că orice individ este capabil să găsească mijloacele de a pune viața cuiva în pericol, oricare ar fi acestea. Proprietatea de a fi o amenințare cu efect potențial fatal aparține tuturor ființelor a căror putere fizică variază într-un interval, peste un anumit

¹⁷ J. Waldron, „Basic Equality”, New York University Public Law and Legal Theory Working Papers. 107, 2008, https://lsr.nellco.org/nyu_plltwp/107 (accesat la 20 august 2019).

¹⁸ Pentru o înțelegere similară a proprietății de tip interval, cf. și I. Carter, „Respect and the Basis of Equality”, *Ethics*, vol. 121, nr. 3 (April 2011), pp. 538-571.

grad.¹⁹ Dar faptul că diferențierile proprietății scalare sunt „neinteresante” se datorează unui interes particular care face ca diferențierile scalare să fie lipsite de importanță. Acesta este, în exemplul dat, interesul pentru supraviețuire.

Sugestia lui Waldron este, prin urmare, să vedem care este acel interes particular care face ca diferențierile scalare să fie lipsite de importanță pentru recunoașterea statutului moral egal al persoanelor. Cred ca la Rawls acest interes este evident. Pentru concepția personalității morale, interesul care comandă din background focusul atenției este de natură etică, mai exact, interesul pentru realizarea în mod egal a dreptății. Este firesc să considerăm variațiile interindividuale lipsite de importanță atunci când le privim dintr-un punct de vedere moral (i.e. din perspectiva garantării dreptății egale prescrise de principiile dreptății). Ele nu sunt irelevante *per se*, doar pentru că sunt variații ale acelei proprietăți scalare (i.e. simțul dreptății), ci sunt *irrelevante moral* pentru că, asemenea altor abilități naturale, depind de contingente ale naturii sau ale organizării sociale. Dependența de aceste contingente produce diferențe dincolo de puterea de control a indivizilor, ceea ce ne permite să considerăm aceste variații drept arbitrar și, astfel, „neinteresante” din punct de vedere moral.²⁰ Recunoașterea drepturilor și libertăților fundamentale nu poate depinde de contingente cum sunt înzestrarea individuală în privința personalității morale. Astfel de variații sunt irelevante prin prisma primului principiu al dreptății. Totuși, cum am văzut mai sus, ele nu sunt total irelevante, ci

¹⁹ Totuși, ne putem ușor imagina că proprietatea binară aleasă ca reper („este sau nu o amenințare letală”, „posedă sau nu cele două capacități morale” etc.) se aplică unui individ nu „în virtutea” unei proprietăți scalare ci, la fel de bine, „în virtutea” altor proprietăți similare, ce pot fi plauzibil asociate cu proprietatea binară – o revenire a aceleiași obiecții a variației. În acest caz, nu numai diferențierile proprietății scalare inițiale devin irelevante, ci chiar proprietatea ca atare. Asocierea dintre proprietatea binară și cea scalară nu mai rezultă cu necesitate. Ca să ilustrăm obiecția pe marginea exemplului lui Hobbes, proprietatea binară „a fi sau a nu fi ucigașul potențial al cuiva” se aplică unui individ indiferent de cât de puternic este peste un anumit nivel minim, dar se aplică unui individ și indiferent de cât de departe este de altcineva, presupunând că este dat un nivel minim de proximitate etc.

²⁰ Cum este de așteptat, soluția lui Rawls nu-i mulțumește pe unii autori. Arneson exprimă chiar îngrijorarea că strategia care mizează pe o proprietate de tip interval este în pericol să devină arbitrară nu numai în ce privește stabilirea nivelului minim pe care trebuie să-l arate posesorii acestei proprietăți pentru a se bucura de statutul de persoane, ba chiar, contrar celor spuse de Rawls, arbitrară prin faptul că stipulează că variațiile peste acest nivel minim nu afectează statutul moral fundamental (cf. R. Arneson, „What, If Anything, Renders All Humans Morally Equal”, în D. Jamieson (ed.), *Singer and His Critics*, Oxford, Blackwell Publishing, 1999, p. 109).

trebuie tratate, ca orice capacități și abilități naturale, prin prisma principiului diferenței. Principiile dreptății tratează diferit variațiile interindividuale, dar în niciun caz nu postulează lipsa lor totală de relevanță.

Deși citează pe larg un fragment din Rawls care interpretează variațiile capacităților personalității morale prin analogie cu variațiile abilităților naturale (Rawls le numește „natural assets”), Waldron nu dezvoltă soluția lui Rawls, întrucât consideră că acesta nu a identificat corect proprietatea de tip interval. Aflați sub influența atât de puternică a moralismului kantian, adepții egalității au subliniat importanța capacității de a răspunde imperativelor moralității. Waldron se îndoiește că această capacitate este determinantă, în sensul că poate oferi o justificare ultimă a egalității morale: „Do we really want to say [...] that it is in virtue of our ability to think morally that our interests are to be taken equally into account?”²¹ În acest punct, Waldron exprimă o obiecție cunoscută, care atacă frontal acest eșafodaj: nu doar persoanele capabile de raționamente morale sunt cele care trebuie tratate ca egali. Concepția pentru care contează doar persoanele capabile de a produce justificări morale este prea „intelectualistă”. Foarte probabil, există și alte capacități sau proprietăți care contează într-o măsură suficient de mare pentru a justifica tratamentul egal al celor care arată posesia sau exercițiul lor (nevoile, capacitatea de a simți durerea etc.).

Din ceea ce am expus până acum, cunoaștem de ce posesia celor două capacități morale este singura care contează pentru concepția dreptății ca echitate: prezența personalității morale servește la identificarea celor care pot participa în poziția originală la selectarea principiilor dreptății. Ei sunt totodată și subiecții dreptății, cei cărora li se datorează egală protecție din perspectiva acestor principii. Doar celor care posedă capacitatea naturală relevantă pentru selectarea principiilor dreptății li se cuvine să fie tratați conform acestor principii. Dreptatea li se datorează celor care o pot acorda: „Those who can give justice are owed justice”.²² În lumina acestei afirmații, este destul de trivial că tratamentul datorat ființelor care nu pot acorda dreptate nu este obiectul unei teorii a dreptății. Aici, teoria dreptății își atinge limitele. Dar o concepție despre dreptate nu exprimă decât un aspect

²¹ „Vrem cu adevărat să spunem [...] că imperativul de a considera în mod egal interesele noastre este afirmat în baza abilității noastre de a gândi moral?”, J. Waldron, „Basic Equality”, p. 40.

²² „Li se datorează dreptate celor care pot oferi dreptate.”, Rawls, p. 446.

al moralității, alte aspecte sunt lăsate deoparte, fără a pretinde că aceste aspecte sunt secundare sau lipsite de importanță. Capacitatea de a simți plăcere sau durere, pe care o posedă și animalele, impune datorii de compasiune și umanitate – un alt aspect sau punct de vedere al moralității, care nu face obiectul teoriei dreptății ca echitate.

Din păcate, Waldron aduce o acuză nedreaptă filosofilor care văd în capacitatea de a răspunde la cerințele moralității proprietatea definitorie pentru statutul moral de bază – precum Kant (autonomia), Rawls (simțul dreptății) sau Korsgaard (capacitatea de a ne alege scopurile). Lor li se obiectează că sunt interesați exclusiv de protecția acestei capacități. Odată stabilit în ce constă statutul moral al unei persoane, avem un instrument pentru a recunoaște acele ființe în cazul cărora este esențial să protejăm această capacitate. Statutul moral fundamental ar fi, astfel, o garanție pentru protejarea a ceea ce contează cu adevărat.²³ Dar această lectură nu redă în mod corect intențiile autorilor numiți aici. Ca să ne limităm la Rawls, prezența unei personalități morale arată cui datorăm protecție din perspectiva principiilor dreptății. Aceste principii sunt, în viziunea celor care le aleg în poziția originală, cea mai bună garanție pentru organizarea unui sistem de cooperare socială în care fiecare individ să-și poată realiza planul lui de viață. Protecția dreptății egale este o garanție că acea capacitate de a construi și urmări un plan de viață rațional – parte componentă a personalității morale – este și realizată. Protecția nu se limitează doar la simțul dreptății (sau la o variantă mai „intelectualizată”, cum ar fi capacitatea de a fi agent moral). Dorim să trăim într-o societate dreaptă pentru că aceasta este cel mai sigur mod de ne realiza planurile personale de viață. Dar, în acest caz, înțelegem că spectrul de abilități și caracteristici care contează cu adevărat, care solicită egală considerație și

²³ Waldron scrie: „In section 54, I remarked that usually egalitarians fail to establish the connection because the range property they single out is too Kantian, too moralistic in character, to hook up in the appropriate way with the basis of equal concern. Our concern for each other – our equal concern for each other – is not just directed at the preservation of each other’s moral capacities. And so it seems odd to say (as Kant, Rawls, and others say) that the basis of our fundamental equality is our status as moral agents.” – „În secțiunea 54 am remarcat că, de obicei, egalitarienii nu reușesc să stabilească această conexiune întrucât proprietatea de tip interval pe care o identifică este prea kantiană, are un caracter prea moralizator pentru a putea fi conectată într-o manieră adecvată cu baza considerării egale. Considerarea pe care o avem pentru fiecare – considerarea egală arătată fiecăruia – nu vizează doar protejarea capacităților morale ale fiecăruia. În consecință, pare ciudat să spui (cum spun Kant, Rawls și alții) că baza egalității noastre fundamentale este statutul nostru de agenți morali.” (Waldron, p. 44)

pentru care, în definitiv, dorim să construim instituțiile structurii de bază a unei societăți drepte, este mult mai larg. El cuprinde, pe lângă capacitatea de a avea un plan de viață, alte capacități personale pe care le antrenează punerea lui în practică. O societate dreaptă protejează în mod egal pe fiecare din membrii ei ca ființe complete, nu doar ca posesori ai unei capacități speciale.

5. Mai multe proprietăți de tip interval?

Să revedem, pe scurt, parcursul de până aici. În forma inițială, obiecția variației exprimă ideea că nu putem cădea de acord cu privire la o proprietate naturală cu semnificație morală pe care fiecare dintre noi o poate arăta în egală măsură. Variațiile în posesia sau manifestarea acestei proprietăți contează din punct de vedere al statutului moral.²⁴ Rawls răspunde acestui scepticism arătând că este suficient să indicăm o proprietate de tip interval, înțeleasă într-un mod suficient de larg pentru a considera că o posedă aproape toți oamenii într-un grad minim.²⁵ Capacitățile peste acest nivel sunt irelevante pentru statutul moral. Asemenea altor abilități naturale, ele depind de contingențe ale naturii sau ale organizării sociale. Nu vom găsi o justificare plauzibilă pentru afirmația că statutul moral fundamental depinde de astfel de contingențe, întrucât ele sunt arbitrare din punct de vedere moral. Waldron, în schimb, exprimă un alt scepticism. El își arată neîncrederea față de concepțiile prea intelectualiste, care pun la baza egalității fundamentale o capacitate cognitivă, și sugerează câteva alternative (ex. nevoile individuale).

Ce se întâmplă dacă luăm în serios ideea unei varietăți a capacităților fundamentale? În această interpretare, am avea de a face cu un set de proprietăți de tip interval, definitorii pentru statutul moral al persoanelor. Obiecția variației²⁶ se prezintă acum într-o formă mai elaborată. Ea exprimă, pentru început, intuiția că ființele umane nu sunt unidimensionale. Când spunem că oamenii contează, nu o facem niciodată pe baza faptului că am identificat o anumită capacitate care „radiază” sau face să „strălucească” umanitatea din fiecare. Astfel, o serie de întrebări vechi revin, iar altele noi apar în succesiunea primelor: Dacă privim o

²⁴ Richard Arneson sau Uwe Steinhoff exprimă acest punct de vedere.

²⁵ Rawls recunoaște că, dintre multe concepte morale care sunt vagi într-o bună măsură, cel al personalității morale este îndeosebi predispus să fie așa (Rawls, p. 445).

²⁶ În forma expusă la al treilea punct (cf. supra, secțiunea a doua).

anumită capacitate ca fiind determinantă, cum putem arăta că este și suficientă? Și, în caz că depinde de sau comunică cu alte capacități, generează această interacțiune grade sau diferențieri substanțiale ale statutului moral? Dacă includem în definiția statutului moral fundamental fiecare proprietate care contează, nu revenim la ideea de ierarhie morală, realizată în funcție de completitudinea pe care o poate atinge fiecare individ pe linia variatelor proprietăți relevante moral? Observăm că obiecția variației devine tot mai complexă, generând dificultăți tot mai serioase. În joc este o înțelegere plurală și dinamică a conceptului de persoană, artificial redus la consistența sumară pe care o poate da constatarea unei proprietăți binare sau a unei (singure) proprietăți de tip interval. Cum este de așteptat, nu există un consens cu privire la răspunsurile la aceste întrebări.

Richard Arneson respinge concepțiile care, precum cea kantiană, leagă statutul moral de o capacitate care nu admite grade (fie o posedăm, fie nu), prin obiecția că alte capacități, care sunt cu siguranță graduale, interacționează cu prima proprietate. În plus, elemente mult mai complexe decât o singură proprietate (în tradiția kantiană, aceasta ar fi capacitatea de a ne fixa scopuri) sunt necesare pentru a ne putea reprezenta conceptul de persoană.²⁷ Dar Arneson ajunge la o concluzie sceptică: este foarte plauzibil ca analiza fundamentului egalității umane să conducă mai degrabă la respingerea egalității.²⁸ La rândul lui, Waldron ajunge la concluzia că avem nevoie, foarte probabil, să identificăm două sau mai multe capacități de tip interval, nu una, cum au procedat autorii inspirați de Kant. El diferențiază

²⁷ „What matters is whether or not one has the capacity to set sensible ends and to pick among alternative ends at a reasonable pace, sorting through complex considerations that bear on the choice of ends and responding in a rational way to these considerations. [...] It is not the ability to choose an end for moral considerations merely, but the ability to do this in a nuanced and fine-grained responsive way, that is plausibly deemed to entitle a being to personhood status.” – „Ceea ce contează este dacă cineva are sau nu capacitatea de a-și fixa scopuri cu sens și de a alege între scopuri alternative într-un interval de timp rezonabil, de a analiza considerații complexe cu privire la alegerea scopurilor și de a răspunde la aceste considerații într-o manieră rațională. [...] Nu este vorba de abilitatea de a alege un scop exclusiv din considerente morale, ci de abilitatea de a face acest lucru într-o manieră nuanțată, promptă și atentă la detalii; abia acest aspect permite în mod plauzibil să recunoști statutul de persoană unei ființe.” (Arneson, *Singer and His Critics*, p. 120).

²⁸ Arneson, *Singer and His Critics*, p. 122. În alt loc, Arneson scrie: „The rational agency account does not yield a basis for a basic equality claim but rather for its denial.” – „Concepția capacității de acțiune rațională nu oferă un suport pentru afirmarea unei egalități de bază ci mai degrabă pentru negarea acesteia.” (Arneson, *Do All Persons Have Equal Moral Worth?*, p. 36).

proprietatea de tip interval care servește la identificarea categoriei de ființe cu statut egal de proprietatea sau proprietățile spre care este orientat tratamentul egal și care reflectă mai degrabă diferite tipuri de vulnerabilități.²⁹ Principiul egalității afirmă că nu există diferențe fundamentale care ar putea juca un rol în ce privește atenția și grija pe care trebuie să o arătăm anumitor nevoi de bază. Toți suntem egali din perspectiva unor vulnerabilități fundamentale. Totuși, Waldron lasă fără răspuns întrebarea despre proprietatea definitorie pentru statutul moral al ființelor umane. Dacă este destul de evident de ce contează tratamentul egal – simplu spus, pentru compensarea într-o cât mai echitabilă măsură a unor vulnerabilități fundamentale –, nu rezultă cu claritate cui îi datorăm acest tratament, altfel spus, care este clasa de ființe cu *acel* statut moral care să le confere egală îndreptățire la această protecție. Nu este clar nici de ce nu am folosi chiar proprietatea naturală a vulnerabilității (eventual, o vulnerabilitate specifică, cum ar fi posibilitatea distrugerii psihologice a eului personal prin tratamente inumane³⁰) pentru circumscrierea clasei ființelor cu același statut moral. Probabil că Waldron aderă încă, cel puțin nedecarat, la presupuziția că ființele incluse în clasa celor cărora le datorăm un respect egal se remarcă printr-o calitate sau excelență care, dat fiind că declanșează o atitudine evaluativă pozitivă, justifică separarea lor de non-persoane. Doar în acest caz pare să fie necesar să separăm capacitatea în virtutea căreia prețuim ființele cu un statut egal de proprietățile care ne arată cât de expuse sunt prin vulnerabilitatea lor naturală.

²⁹ „So there might be two sets of characteristics in play, and they may perhaps both be conceived of as range properties: (1) those characteristics, like the capacity for abstract thought, that show that we have special status; and (2) those characteristics, like our various vulnerabilities, which must be attended to by anyone who is responding appropriately to human specialness.” – „Prin urmare, este posibil să fie în joc două seturi de caracteristici și probabil că amândouă pot fi concepute ca proprietăți de tip interval: (1) acele caracteristici, precum capacitatea unei gândiri abstracte, care arată că avem un statut special; și (2) acele caracteristici, precum variatele noastre vulnerabilități, care trebuie avute în vedere de către oricine răspunde adecvat la faptul că oamenii sunt ființe speciale.” (Waldron, 43).

³⁰ Cum procedează, de exemplu, A. Sangiovanni, *Humanity without Dignity: Moral Equality, Respect, and Human Rights*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2017. Dar chiar dacă nu putem vorbi despre un eu personal în cazul animalelor, fenomenul „learned helplessness” arată că nu numai oamenii sunt vulnerabili la traume psihologice provocate de cruzime. Și în cazul animalelor non-umane, anumite tratamente adverse au ca efect distrugerea unor structuri psihologice și comportamentale. (Cf. studiul care a inițiat o prolifică cercetare a fenomenului: M. Seligman și M. Steven, „Failure to Escape Traumatic Shock”, *Experimental Psychology*, vol. 74, nr. 1, 1967, pp. 1-9.

În fine, am văzut cum Rawls însuși delimitează cu prudență rolul pe care înțelege să îl asocieze capacităților specifice personalității morale. Li se datorează dreptate celor care pot selecta principiile dreptății în baza celor două capacități ale personalității morale, manifeste într-o măsură minimă. Dar acest lucru nu înseamnă că putem trata oricum ființele care nu se plasează în intervalul relevant al capacităților morale. Față de aceste ființe există datorii morale de altă natură, la baza cărora se află, în mod firesc, capacități de altă natură, și care pot fi asimilate, în mod plauzibil, tot unor proprietăți de tip interval (de exemplu, capacitatea de a simți durere). Această soluție încurajează ideea că putem considera oricând un nou tip sau clasă de ființe pentru care definim un statut moral aparte, prin raportare la fiecare dintre aceste noi capacități. Pentru indivizii unei astfel de clase, este valabilă egalitatea de statut, atunci când toți dau dovadă de posesia peste un anumit nivel minim a capacității relevante pentru statutul moral. Dreptatea exprimă doar un aspect al moralității, așa cum capacitățile specifice personalității morale redau doar un aspect al ființei umane. Este suficient să specificăm care este interesul particular care face ca diferențierile scalare să fie lipsite de importanță – înțelegând că nu există un singur interes, care să poată fi denumit „interesul moral prin excelență”, din care să decurgă exhaustiv toate cerințele moralității.

Această concepție pluralistă despre exigențele moralității și, în consecință, despre ireductibilitatea statutului moral, are un avantaj evident. Este în concordanță cu înțelegerea complexă a moralității umane, despre care există reprezentarea că poate genera obligații speciale și că poate conduce la recomandări divergente. Mai are și avantajul că cerințe morale speciale pot fi mai bine ancorate în domeniul pentru care au relevanță. Spre exemplu, din punct de vedere medical, toți pacienții care pot fi tratați au același statut: sunt persoane a căror suferință trebuie redusă cât de mult posibil. Este posibil ca această egalitate de statut să fie prea puțin relevantă (i.e. informativă) pentru crearea și organizarea instituțiilor de bază ale unei societăți bine ordonate. După cum, reciproc, faptul că anumiți pacienți suferinzi nu se califică peste nivelul minim al capacităților personalității morale nu este un temei pentru a ezita în a le recunoaște îndreptățirea pe care o au de a le diminua suferința, acolo unde este posibil. Dacă un bolnav în stadiul terminal ar putea să schimbe „capacitatea sa de a construi și urmări un plan de viață rațional” pe un medicament care să îi diminueze

suferința, probabil că nu ar ezita să o facă, pus în fața constatării nefaste că orice plan de viață este în acel moment iluzoriu.³¹

Deși abordarea pluralistă a statutului moral pare atractivă, această concepție este expusă unor dificultăți, dintre care o parte au fost deja amintite. Mai întâi, se poate obiecta că pluralitatea face incomprehensibilă problema întâietății. Miza dezbaterii filosofice pe tema egalității morale este de a tranșa problema dacă putem recunoaște ființei umane, exclusiv în baza stării ei naturale, un statut moral special, care să ne permită să afirmăm că toate persoanele contează, că au aceleași drepturi fundamentale sau că suntem datori să acordăm aceeași atenție interesele lor de bază. Zigzagul între „capacități fundamentale” dezorganizează tabăra apărătorilor egalității.³² În al doilea rând, se poate obiecta că, atunci când luăm în calcul mai multe capacități fundamentale despre care credem că sunt determinante pentru statutul moral al unei persoane, combinarea lor creează premisele unei ierarhii cu categorii valorice diferite. În al treilea rând, cine pledează pentru ideea unui statut moral fundamental pe care îl putem atribui tuturor persoanelor trebuie să opteze pentru un punct de vedere moral prioritar. Abordarea pluralistă a statutului moral este agnostică în această privință. În timp ce Rawls afirmă că dreptatea este prima virtute a instituțiilor unei societăți, el nu merge până acolo în a spune că punctul de vedere al dreptății stabilește perspectiva normativă prioritară, determinantă pentru toate aspectele vieții umane.³³

6. Concluzii

Reflecțiile din ultima secțiune nu constituie încă un argument în favoarea ideii că egalitatea de statut a persoanelor depinde de un calcul multidimensional al tuturor, sau măcar a celor mai importante capacități umane relevante moral. Totuși, varietatea și complexitatea interacțiunilor umane, care invită la considerații normative similare în complexitate, face

³¹ Desigur, se poate argumenta că ideea schimbului prin care pacientul renunță la una dintre capacitățile esențiale ale personalității morale este un bun plan de viață în circumstanțele date.

³² În realitate, chiar aceasta este impresia pe care o propagă proliferarea concepțiilor concurente cu privire la capacitatea de bază care ar servi definirii statutului moral fundamental al persoanelor.

³³ Deși el este încrezător că, dacă teoria lui este o concepție corectă despre dreptate pentru relațiile dintre persoane, concepția dreptății ca echitate nu va fi invalidată atunci când considerăm și alte tipuri de relații (de exemplu, cu animalele sau cu întregul naturii).

destul de implauzibile concepțiile care mizează pe o capacitate, oricât de importantă ar fi aceasta. Probabil că este mai aproape de realitatea fenomenelor morale o viziune care își asumă diferite căi alternative, pentru a concepe rezonabil fundamentul egalității umane. Totuși, odată parcursă această cale, concluzia previzibilă este că nu putem stabili preeminența uneia sau alteia dintre capacitățile naturale socotite drept fundamentale în tradiția filosofică modernă și cea recentă. Caracterizarea statutului moral de bază sau fundamental rămâne la nivel de deziderat.

Referințe

- ARNESON, R., „What, If Anything, Renders All Humans Morally Equal”, în D. Jamieson (ed.), *Singer and His Critics*, Oxford, Blackwell Publishing, 1999, pp. 103-128.
- ARNESON, R., „Basic Equality: Neither Acceptable nor Rejectable”, în U. Steinhoff (ed.), *Do All Persons Have Equal Moral Worth? On “Basic Equality” and Equal Respect and Concern*, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 30-53.
- CARTER, I., „Respect and the Basis of Equality”, *Ethics*, vol. 121, nr. 3 (April 2011), pp. 538-571.
- LOCKE, J., *Second Treatise of Government and a Letter Concerning Toleration*, editat de Mark Goldie, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- RAWLS, J., *A Theory of Justice*, ediție revăzută, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- SANGIOVANNI, A., *Humanity without Dignity: Moral Equality, Respect, and Human Rights*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2017.
- SHER, G., „Why Are We Moral Equals”, în U. Steinhoff (ed.), *Do All Persons Have Equal Moral Worth? On “Basic Equality” and Equal Respect and Concern*, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 17-29.
- STEINHOFF, U., „Against Equal Respect and Concern, Equal Rights, and Egalitarian Impartiality”, în U. Steinhoff (ed.), *Do All Persons Have Equal Moral Worth? On “Basic Equality” and Equal Respect and Concern*, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 142-172.
- WALDRON, J., „Basic Equality”, New York University Public Law and Legal Theory Working Papers. 107, 2008, https://lsr.nellco.org/nyu_plltwp/107, (accesat la 20 august 2019).

NOICA – „PE CULMEA UNDE A AJUNS FAUST, STĂ DRACUL”

Anton ADĂMUȚ¹

Abstract: *As Noica said, it may be that Devil and dualism go together. And if the intellect is opposed to or at least stays near reason, then is the intellect in itself devilish. Says the philosopher: the devil is number two. The antinomies of the intellect, its paradoxes, its dead ends, are devilish. The intellect (as opposed to reason) is thus devilish. Number two is unstable: it necessarily requires a "third". The function of the Devil is to freeze things in dualism, to end the count to number two. This is why everything that is dual is devilish. Devil is the expression of the unmoved, frozen world. Yes, but the inner condition of thinking itself is the division, thinking works in base two. Does it mean that thinking itself is devilish? As I understand from Noica, devil does never say simply "no". And this is not only a matter of logic, it is mostly a matter of ontology: it is not about negation in itself, it is about the nature of the Devil. These problems are the topic of the following paper, with references to Faust, Job and Noica.*

Keywords: *Noica, Devil, demon, Goethe, Faust, bet, Job.*

1. Un alt fel de prolog: „mama ei de nemernicie românească”!

„Avem, noi Români, un proverb curios: «Unde e multă minte e și multă prostie». Să fie Românul atât de înțelept încât se teme de și prea multă înțelepciune”²? Așa începe un text al lui Noica din 1944 publicat mai întâi în revista *Convorbiri literare*, text intitulat „Cum gândește poporul român”. Și apoi vorbește Noica despre măsură, despre raționalitate și despre cum poate suporta poporul român așa ceva. Ne povestește filosoful o legendă culeasă de Tudor Pamfilie, legenda celui de-al doilea păcat al lui Adam. Iat-o: „după ce i-a gonit din rai, lui Dumnezeu i s-a făcut milă de Adam și Eva, văzându-i cât se chinuie, Le-a dat meșteșugul de a face pământul roditor, dar le-a poruncit să nu are mai mult decât o brazdă. Roadele culese de pe

¹ „Alexandru Ioan Cuza” University of Iasi, Romania.

² Constantin Noica, *Pagini despre sufletul românesc*, Colecția „Luceafărul”, București, 1944, p. 83. O primă formă a acestui text a apărut sub titlul „Noica și diavolul – expresia lumii blocate”, în volumul colectiv *Studii de istorie a filosofiei românești* (coordonatori: Alexandru Surdu, Viorel Cernica, Titus Lates; ediție îngrijită de: Mona Mamulea), vol. V, Editura Academiei Române, București, 2009, pp. 500-509. Am insistat cu un text mai elaborat: „Despre «spiritul ce totul neagă»”, în *Transilvania*, nr. 1/2011, pp. 41-44, acum am ajuns la forma de față. Nu știu ce va urma!

acea brazdă le ajungeau. Dar într-o zi, pe când Eva era însărcinată cu Cain, vine diavolul la ei și-i întrebă: «Voi mai aveți grâu? – Doar pentru câteva săptămâni. – De ce nu arați mai mult, căci o să aveți copii?» Iar Eva găsește sfatul chibzuit, rațional. Convinge pe Adam să facă cum e mai bine, iar în clipa când lanul e mare și strălucitor, se arată Dumnezeu, pustiește lanul și spune lui Adam: «Tu, omule nesățios... De azi înainte poți ara cât îți place, și eu îți voi da cât îmi va plăcea mie»³. Conchide Noica, și încă definitiv: pe noi, pe români, „raționalitatea nu ne-a turburat niciodată în chip deosebit”⁴.

Se prea poate, vorba lui Noica, să fie dracul și, împreună lui, asociată orice dualitate. Și dacă intelectul este opusul, sau măcar corelativul rațiunii, atunci el este și organul dracului. „Dracul este numărul doi, triumful lui doi: nu numai dez-binarea, dar orice dualitate. Antinomiile intelectului, paradoxele lui, înfundăturile lui, țin de dracul. Intelectul însuși (ca opus rațiunii) e organul dracului. Doi e instabil; trimite necesar la al 3-lea [...]. Funcția dracului este de-a îngheța lucrurile în doi, de-a opri numărătoarea la doi. De aceea tot ceea ce este în-doit și numai îndoit e diavolesc – și în prietenie, ori dragoste, și în gând. E expresia lumii stătătoare, blocate”⁵, și trimiterea e la Sartre – *Huis clos*. Bine, am înțeles, dar pare că însăși condiția gândirii este diviziunea, gândirea lucrează în baza doi. Să însemne aceasta că este ea, gândirea, și „împielită”? Căci, înțeleg de la Noica, dracul nu spune niciodată „nu”, dracul spune mereu „ba”. Și aici nu mai este o simplă chestiune de logică, nu!, este una care implică ontologicul, nu negația este în joc, în joc este natura dracului. Și natura lui este angelică! Diavolul este un înger decăzut, dar decăderea nu-i retrace și natura. Decăzut sau nu, diavolul este, totuși, vrem, nu vrem, un înger! De aici, invocând pe Noica, începe și scandalul. Mor zei, mor îngeri (și când îngerul moare înseamnă că este decăzut din demnitatea pentru care a fost creat, i se modifică funcția, nu i se suspendă natura), mor oameni. Nimeni nu a văzut însă drac mort! Dracul e drac numai dacă e gol, da!, dar nu pe dinafară, ci pe dinăuntru, căci relația nu o instituie niciodată cu sine. Sinele lui, conservat, e mereu în căutarea celuiilalt, a unei naturi neegale și numai unei astfel de naturi îi poate spune dracul „ba”. În real se lucrează cu „nu”, în posibil cu „ba”. De aceea și vorbește Noica despre primatul intelectului

³ *Ibidem*, p. 85.

⁴ *Ibidem*, p. 86.

⁵ Idem, *Jurnal de Idei*, Editura Humanitas, București, 1991, pp. 122-123.

asupra rațiunii, al posibilului asupra realului, despre primatul lui „ba” asupra lui „nu”, despre primatul teologicului asupra științificului: „ceea ce face știința astăzi nu mai e știință pură și simplă. E teologie”⁶. Lucrurile par să se simplifice în clipa în care se complică, chestiunea trimite direct la ideologie: „Dracul e o mare problemă și chiar una marxistă. Este, în fond, *dialectica*. Negativitatea. E cel ce spune «ba» creației, oricărui creator. (Capitalismul la început n-avea pe dracul în el. Dimpotrivă. Apoi l-a avut.) – [și acum Noica începe să „hegelianizeze” ca în locurile lui Hegel despre Antígona din *Fenomenologia spiritului* – n.m]. Femeia îl are prin excelență. Ea are din plin o formă de creație: *procreația* cu tot cortegiul ei [...]. Ea are un singur «da», pruncul – în rest este «nu» [...]. Este un interminabil «nu» – pentru că *este* și nu devine, ca bărbatul”⁷. Asta, nici vorbă, nu face din Noica un misogin, să vedem cum stau lucrurile.

Orice doctrină filosofică poate fi redusă la un raport de contrarietate care este exprimat, în formula cea mai generală, ca fiind raportul particular-universal. Este participare, nu neutralitate. O doctrină lovită de virusul neutralității își pierde esența. Etosul ei, ca fiind unul neutral, pierde proximitatea metafizicului. Se cantonează în logic. Un asemenea etos al neutralității este numit de Noica „etos feminist” pentru că într-un astfel de etos esența filosofică se pierde și termenul slab ființează cu aceeași putere alături de termenul tare. „Feminismul, zice Noica, e reflexul primatului intelectului asupra rațiunii”⁸ și trei oameni sunt răspunzători pentru instaurarea etosului neutralității în epoca modernă: Goethe (feminismul atinge cu el apogeul, „despărțirea” lui Noica de Goethe poate fi privită și din această perspectivă), Nietzsche și Hegel, între ei. Noica este aici într-o descendență evidentă. Într-un articol din 19 octombrie 1932, articol intitulat „Femei și feministe”, Nae Ionescu scria: „Eu am văzut multe feministe în viața mea. Și mi-a fost dat să surprind și resortul intim al mișcării acesteia: *feminismul decurge din lipsa de feminitate*. Încercarea – ridiculă în pretențiile ei și generatoare de milă în lipsa ei de mijloace – de a expropria pe bărbat de funcțiunile lui politic-sociale, în beneficiul femeilor, nu a fost niciodată întreprinsă de femei propriu-zise; ci, în chip normal, de biete ființe aruncate, printr-o lipsă sau alta, în afară de puțința acțiunilor lor firești, scoase, printr-o deformație sau alta, de sub raza de valabilitate a legilor lor

⁶ *Ibidem*, p. 25, și vorbim aici despre „om și anti-om (diavolul)”.

⁷ *Ibidem*, p. 110.

⁸ *Idem*, „Etos neutral și Etos orientat în rațiunea hegeliană”, în *Revista de Filosofie*, tom XXIII, nr. 2, martie-aprilie, 1976, p. 194.

firești [...]. Pe această linie, deci, a vieții, și mai departe a răsfrângerii vieții, a reprezentării ei simbolice, și nu pe cea a cunoașterii și acțiunii analitic-discursive trebuie să se miște activitatea feminină – dacă vrea să fie rodnică. Pe linia feminității adică, și nu a feminismului [...]. Dar cu asta procesul între femei și feministe e închis”⁹, și Nae Ionescu nu a fost, nici el, vreun oarecare misogin, Doamne ferește!

În *Universul literar* Noica scrie un soi de recenzie („Însemnări despre feminitate”) pe marginea romanului *Fântâna* de Charles Morgan (cartea apare în 1932, este tradusă în limba română în 1946 de Laetiția Ghidionescu, cu o prefață de Romulus Demetrescu, Editura Națională Mecu S.A.), în fine, un roman de dragoste. Comentează Noica: „Feminitatea se definește, poate, tocmai prin această virtute de a se transfigura prin dragoste; de a se spori pe sine, iar nu împuțina [...]. Feminitatea e ceva care poate fi, neconținut, *mai* viu [și văd aici o trecere a lui Noica de la femeia care doar *este* la faptul ei de a fi, măcar ca feminitate, ceva mai *viu*, o trecere de la real la posibil– n.m.]. De aceea, într-o lume cum e cea contemporană, unde toate par a ține de o anumită lege a «degradării energiei», unde toate decad și toate obosesc, faptul feminității e un miracol – despre care încă nu se vorbește îndeajuns”¹⁰. Mihail Sebastian pomenește cartea în *Jurnal*, înscrisul este din 30 august 1937: „Ce lectură norocoasă *Fontaine* al lui Charles Morgan”¹¹.

Mai rămân puțin la Sebastian și ce spune acesta despre Noica. În ianuarie-februarie 1937 Sebastian petrece câteva zile la Sinaia. „Din nou la Sinaia. Am sosit azi-dimineață – mă aștepta Dinu Noica în gară. (Extraordinara lui delicateță, gestul lui *onctuos* – s.m. –, vorbirea lui măsurată, ce admirabil exemplar de om. Mă simt grăbit, vulgar, insensibil lângă el...)”¹². Frumos spus, doar că un adjectiv strică toată dispoziția afectivă a lui Sebastian: „*onctuos*”!, mai cu seamă că „Dinu și Wendy erau

⁹ Nae Ionescu, *Roza Vânturilor*, Editura „Roza Vânturilor”, București, pp. 414, 416, 417.

¹⁰ Constantin Noica, „Însemnări despre feminitate”, în *Universul literar*, an XLVII, nr. 34, 8 octombrie, pp. 1-2.

¹¹ Mihail Sebastian, *Jurnal. 1935-1944*, text îngrijit de Gabriela Omăt, prefață și note de Leon Volovici, Editura Humanitas, București, p. 32.

¹² *Ibidem*, p. 108. Citesc ceva asemănător în Ion Ianoși: „Nu-și ridică tonul, nu dădea curs nerăbdării, cu atât mai puțin animozității. Păstra în relații un ton cordial, cu inflexiuni onctuoase. Remarcile critice le învăluia în formule amiabile. Se dovedea un interlocutor, cu schimbul, sincer și nesincer” (Ion Ianoși, *Internaționala mea. Cronica unei vieți*, Editura Polirom, Iași, 2012, p. 624).

gazdele noastre”¹³, iar Sebastian s-a comportat „frivol” cu Thea¹⁴, punând gazdele în penibilă situație „de a patrona oarecum o legătură [...] cu soția unui prieten al lor”¹⁵. Totodată, Noica, măcar că „de mai multă vreme îi făcea o curte discretă Theei”¹⁶, se duce spre vila ei, decide să nu intre (învocă două motive asupra cărora nu insist – n.m.), Thea îl vede, îl invită să intre, el acceptă, încearcă să o sărute, ea refuză, el pleacă deprimat „nu atât de refuz, cât de conștiința slăbiciunii lui intime”. A doua zi Wendy e plecată, Thea singură și Noica e decis să reia tentativa, „poate cu mai mult noroc”, reîntors, Sebastian tocmai bate la ușa lui Noica: „sunt pentru el mai mult binevenit decât inoportun. Întrevede imediat soluția dezbaterii lui morale. Va face tot ceea ce va fi posibil ca s-o arunce pe Thea în brațele mele [...], și astfel el va redeveni liber”¹⁷. Mă rog!, d-ale jurnalelor, dar nu mai puțin de reținut!

Distincția dintre „feminism” și „feminitate” e frecventă și la Noica. La câțva timp, mai mult, e drept!, după textul lui Nae Ionescu, Noica scria despre „ofensa adusă de feminism”, despre „transformarea omului în păpădie”¹⁸. Cât privește etosul neutral spune filosoful: „stupiditatea de-a vorbi de egalitate peste tot. Intellectul nivelator, ethos-ul neutralității. Rațiunea a fost întunecată de «lumini»”; „Totul e orientare, nimic nu e indiferență în viața spiritului. Trebuie sfârșit cu adevărurile de indiferență, cu neutralitatea”; „nimic nu e neutru, nici dichotomia”¹⁹. Feminismul și feminitatea sunt expresii ale unui etos neutral absent, la fel se întâmplă în *Jurnal filozofic* cu Marta și Maria, cu acțiunea și contemplația, cu fericirea

¹³ La vila „Carola”, aparținea lui Wendy. Vila poartă numele fiicei lui József Ungarth, Carola, cea care avea să devină mai apoi soacra lui Constantin Noica. Filosoful se căsătorește în 1933 cu Wendy Muston (fiica lui Walter și Carola Muston) pe care o cunoaște din copilărie și pe care o curtează în perioada în care se afla înrolat la Sinaia (1931-1932). „Mama l-a cunoscut pe tata când el avea zece ani și venise cu familia la munte” – Alexandra Noica-Wilson, *Treziți-vă, suntem liberi! Amintiri*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 29. Au împreună doi copii, pe Răzvan (părintele Rafail) și pe Alexandra. După divorțul convenit și asumat de soți în 1948, Noica se recăsătorește în 1952 cu Mariana Nicolaide.

¹⁴ Toate trimerterile feminine ale lui Sebastian sunt explicite cu o singură excepție – Thea: „Despre Thea nu voi scrie nimic. E amorul cel mai simplu venit.” (Mihail Sebastian, *op. cit.*, p. 112).

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*. pp. 112-113.

¹⁸ Constantin Noica, *Jurnal de Idei*, p. 107.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 230, 242, 333.

dragostei și tristețea resemnării, cu seninătatea și stăpânirea²⁰. Și Noica plusează, alți ani mai târziu: „umanitatea s-a decis să dea la cicloane și nume masculine. Sunt sigur că numărul lor va scădea! Numele feminin era expresia a ceva ce irumpe, expresia incontrollabilității, insesizabilului, a irezistibilului. Era încă una din expresiile «civilizațiilor feminine», în care prima natura asupra culturii. Acum controlul rațional e posibil, deci experimentul devine fenomen. Nu mai merită cinstea de-a purta nume feminin. Femeile ar trebui să protesteze. Li se aducea un omagiu”²¹. Cum ar veni: mai vorbim!, mai ales dacă avem în vedere și faptul următor: cartea lui Noica, *Povestiri despre om*, „literaturizează filozofia” și este „de observat că, în majoritatea cazurilor când s-a produs, «literaturizarea filozofiei» a fost însoțită de o paradigmă feminină a auditoriului”²², dar aceasta nu înseamnă, firește, că „minciuna e adevăr pentru femeie”²³!

Este vorba despre foc și fum, despre faptul că „în această lume [...] Dumnezeu a făcut focul, iar dracul fumul”²⁴, oricum, sunt două lumi în care dracul se simte mereu bine indiferent dacă răspunde la întrebarea „de ce”? sau „de ce nu”²⁵?

2. Despre feluritele prinsori (1) – Iov

Iată momentul în care diavolul intră în joc, face un pariu, contractează un pact sau face un rămășag, o prinsoare sau apelează un argument, și pare că doar argumentul îl înspăimântă²⁶.

²⁰ Idem, *Jurnal filozofic*, Editura Humanitas, București, 1990, pp. 10, 33, 42.

²¹ Idem, *Jurnal de Idei*, p. 229.

²² Gabriel Liiceanu, *Cearta cu Filozofia*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 20.

²³ Constantin Noica, *Jurnal de Idei*, p. 328.

²⁴ *Ibidem*, p. 247. Și Noica face o „listă”: „Mi-a plăcut Sor.[in]V.[ieru] fiindcă are pe dracul în el. Și ceilalți doi îl au, în felul lor. (Feluri de-a avea pe dracul.) Îndrăcirea face viața spiritului. Și e mai variată decât negativitatea lui Hegel, sau «ba»-ul. (Gabriel îl are sub forma întrebării: de ce așa? de ce? Andrei, sub forma contestației. Petru și M.Ș. nu-mi plac fiindcă n-au nici un drac. C. fiindcă îl are într-o formă minoră, orgoliul.) (Cel mai mult îmi place Sănduc [Dragomir], care e dracul însuși.)” - *Ibidem*, p. 298.

²⁵ Idem, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Editura Eminescu, București, 1987, pp. 151-167.

²⁶ Noica preferă ocurența „prinsoare”: o prinsoare „între dezabuzăți” – Faust și Mefistofel – , o „prinsoare angajată”, iar „prinsoarea mai are sens numai pentru a vedea ce se întâmplă Diavolului, nu lui Faust, care nu mai are demult destin propriu.” (Constantin Noica, *Despărțirea de Goethe*, Editura Humanitas, București, 2000, pp. 183, 184, 188, 195, 238, 247, 248).

În ceea ce mă privește, spun de la început că văd o diferență între *rămășag* (*prinsoare, învoială*), *pact*, *pariu* și *argument*. Lucrez, să spun așa, în baza patru. Iată cum desfășor aici ierarhia, căci despre așa ceva este vorba, până la urmă. Două locuri am în vedere: *Iov* 1, 6-12 (iar capitolele 1-2 din *Iov* constituie prologul) și „Prologul în Cer” din *Faust*.

Ce se întâmplă în *Iov*, în această „parabolă teologică”²⁷ și cum se „dialoghează” acolo?

Întâi vin îngerii lui Dumnezeu să stea înaintea Domnului, vine și Satan, Diavolul (*diabole / diaboles* înseamnă „a diviza”, „a împărți”, „a manifesta aversiune”²⁸, sensul este și de „a pârî”. Diavolul este „învrăjbitor”, „calomniator”, „ispititor”, „spiritul rău care dezbină”²⁹, părăște pe om lui Dumnezeu, este „vrăjmașul”, „potrivnicul”, „cârcotașul”), și el apare în acest loc „ca un fel de inspector, trimis pe pământ să înregistreze faptele rele ale oamenilor”³⁰. Iar Dumnezeu și Satan intră în dialog. Cu Satan găsește de cuviință Dumnezeu să dialogheze! După ce Dumnezeu laudă pe Iov (ca nume propriu, „Iov” este de relaționat cu ebraicul *iib* care înseamnă „a dușmăni”, de unde faptul că Iov este „cel dușmănit”, „cel persecutat”, și aceasta se va petrece după discuția ca atare dintre cei doi „interlocutori”), Satan își începe provocarea: *Sed extende paululum manum tuam et tange cuncta, quae possidet, nisi in faciem benedixerit tibi* („Dar ia întinde mâna Ta și atinge-Te de tot ce este al lui, să vedem dacă nu te va blestema în față” – *Iov* 1, 11). Și Dumnezeu se prinde în această învoială (*prinsoare, rămășag*): *Dixit ergo Dominus ad Satan: „Ecce, universa, quae habet, in manu tua sunt; tantum in eum ne extendas manum tuam”*. *Egressusque est Satan a facie Domini* („Atunci Domnul a zis către Satan: «Iată, tot ce are el este în puterea ta; numai asupra lui să nu întinzi mâna ta». Și Satan a pierit din fața lui Dumnezeu”). Diavolul, prin urmare, cere de la Dumnezeu învoirea de a-l supune pe Iov la încercări repetate. Grigore cel Mare, în *Moralia in Iob*, II, XII, 20-21³¹ (*Egressusque est Satan a facie Domini / Deus est intra ex extra omnia, supra et infra omnia / A facie Domini exit Satan, cum ad desiderii sui effectum*

²⁷ Victor Kernbach, *Dicționar de Mitologie Generală*, postfață de Gh. Vlăduțescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 254.

²⁸ Anatole Bailly, *Dictionnaire Grec-Française*, Librairie Hachette, Paris, 1915, p. 463.

²⁹ Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, EIBMBOR, București, 1994, p. 124.

³⁰ *Septuaginta*, 4/II, *Iov*, volum coordonat de Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu în colaborare cu pr. Ioan Florin Florescu, Editura Polirom, Iași, 2007, nota 1,6; p. 33.

³¹ P.L., Tomus LXXV, Tomus Primus, 1849. *In expositionem Beati Job Moralia, seu Moralium libri*, Libri II, Caput XII, col. 565-566.

venit), deosebește între felul cum Dumnezeu vorbește Satanei (*exterior per magnitudinem, et interior per subtilitatem*) și cum Satan vorbește lui Dumnezeu. În primul caz, Dumnezeu reproșează lui Satan acțiunile acestuia și îl muștră; în cazul al doilea, Satan nu vorbește propriu-zis lui și cu Dumnezeu, îi răspunde doar, și nici una dintre acțiunile lui nu poate fi ascunsă atotputerniciei divine. Cu toate acestea, felul de relație întrebare-răspuns nu este un „dialog” al surzilor. Mai mult, Dumnezeu vorbește cu Satan în patru moduri, Satan răspunde lui Dumnezeu în trei moduri.

Dumnezeu: (1) reproșează Satanei căile rele; (2) pune înaintea lui dreptatea supușilor Săi; (3) promite Satanei să pună la încercare sfințenia supușilor, prin urmare delegă putere lui Satan și (4), interzice unele lucruri lui Satan, adică delegarea puterii este dublată de limitarea ei.

Satan răspunde în trei feluri: (1) își mărturisește acțiunile; (2) acuză pe cei aleși de greșeli imaginare și, foarte important în continuarea felurilor 3 și 4 ale vorbirii lui Dumnezeu (3), Satan cere Domnului delegarea puterii (dublată, cum am spus, de limitarea ei).

Iov 1, 11-12, ne prezintă exact episodul acesta: învoiala dintre Dumnezeu și Satan, acordul dat de Dumnezeu, prinsoarea pe care Satan o provoacă și la care Dumnezeu se învoiește. Spun că avem de-a face aici cu un rămășag (prinsoare, învoială, acord, permisiune a lui Dumnezeu acordată Diavolului). Ce se întâmplă apoi, este o altă poveste. Mă interesează aici doar „Prologul” din *Iov* și din *Faust* și devine clar de ce *Faust* începe cu un prolog, și încă unul în cer, nu altundeva, aiurea. Goethe, evident, „știe neașteptat de puțin despre Dumnezeu și tulburător de mult despre Diavol [...]. Acolo unde nu e Dumnezeu, poate mai ales acolo *Diavolul este încă*. Nu se poate spune: sau amândoi, sau nici unul, *ne-uter*, neutralitate. Nevinovățiile, dincolo de bine și de rău, sunt iluzorii [...]. Într-o lume cu Dumnezeu, Diavolul e pus la locul lui; aici el devine în schimb *însuși principiu de viață*. Aceasta e noua lecție care începe cu Goethe. Dacă nu gândești lumea *a parte Domini*, trebuie s-o gândești *a parte Diaboli* [...]. Diavolul iese din Iad și capătă atribuții onorabile [...]. De aceea *Faust*-ul lui Goethe începe cu un prolog în Cer, de vreme ce în Iad Diavolul nu mai are ce căuta”³².

Dacă, în rest, *Faust* sau *Mefistofel* au îndreptățire și unul și altul sau nici unul, nici altul, încerc să văd în paginile care urmează. Ca într-o răfuială între rațiune și intelect, între „nu” și „ba”, răfuială din care doar mintea

³² Constantin Noica, *Despărțirea de Goethe*, pp. 206-207.

singură iese câștigată, măcar că nu știe mereu lucrul acesta! Adică, „renunțând la ideea rațiunii, care dă realul sau are calea lui, Diavolul are ideea intelectului, care dă doar posibilul”³³, caz în care „întreg câmpul posibilului este al Diavolului, respectiv al intelectului”³⁴. Să însemne aceasta că diavolul este răul prin el însuși? Nu!, diavolul „e doar cel care nu ia parte la nimic: e indiferența, primatul posibilului asupra realului, e lipsa de preferință, lipsa de orientare”³⁵, e autodestructiv, se suprimă pe sine, „nu mai e nevoie de Diavol spre a face să se prăbușească pe cel care se refuză căutării de sine a rațiunii. Acesta cade singur [...]. Diavolul e o fantomă, și un pretext, și un nume”³⁶.

Oricum, concluzia lui Noica este: „dacă prinsoarea sa cu Diavolul ar mai sta încă în picioare, el n-ar fi câștigat decât în sensul că n-a pierdut; dar n-ar fi obținut Cerul”³⁷. Faust nici nu câștigă nici nu pierde, Mefistofel câștigă pe jumătate, nu știu dacă jumătatea cea bună, problema nu este dacă Mefistofel a pierdut ceva, ceea ce interesează este de a ști dacă Faust a reușit sau nu să nu piardă totul!

3. Despre feluritele prinsori (2) – Faust

Să ne reamintim acum ceea ce se întâmplă în „Prolog în Cer”, unde tot despre un rămășag este vorba. Iată dialogul dintre Dumnezeu și Mefistofel, un dialog care vizează pe Faust așa cum mai înainte vizase pe Iov. După ce intervin cei trei arhangheli separat și apoi toți împreună, intră în scenă Mefistofel: „O, Doamne, cum te-apropii înc-o odată / Și ne întrebi pe cei de-aci cum ne gândim, / Cum bucuros de obicei tu mă vedeai și altă dată, / Iată-m-acuma și pe mine / Amestecat în mare ta servitorime. / Mă ierți, nu mă pricep la vorbe-nalte, / Chiar dac-și fi de cercul ăsta defăimat. / Și de-al meu patos tu ai râde / Dacă de răs de mult nu te-ai fi dezvățat. / N-aș ști să-ți spun despre planete, lume, vreo poveste, / Văd doar că oamenii-s cuprinși de chin și cazne. / Piticul zeu al lumii din tipar nu-și iese, / Și ca în prima zi – ciudat din cale-afară este. / El zilele neîndoios și le-ar trăi mai bine / De nu l-ai fi-nzestrat cu-acea lumină-amăgire, / Pe care rațiune s-o

³³ *Ibidem*, p. 218.

³⁴ *Ibidem*, p. 222. „Real” înseamnă rațiune, înseamnă nu, „posibil” înseamnă intelect, înseamnă diavol, înseamnă ba, „intelectul exprimă o stare [...], rațiunea o mișcare” – Alexandru Paleologu, *Ipoteze de lucru*, Editura Cartea Românească, București, 1980, p. 53.

³⁵ *Ibidem*, p. 216.

³⁶ *Ibidem*, p. 188.

³⁷ *Ibidem*, p. 247.

numească el mai ține, / Dar căreia folos îi trage numai spre a fi / Mai bestial ca orice bestie-n pustii. / El seamănă, dacă-mi îngăduiți cuvântul, / Cu una din gângăniile-acele cu prelungi picioare / Ce zboară-ntr-una și tot cad pe pântec, / Cântându-și iar în iarbă vechiul cântec. / Și cel puțin dacă în iarbă și-ar lungi popasul, / Dar nu, în orice băligar își bagă nasul". Domnul răspunde: „Nici astăzi tu n-ai altceva a-mi spune! / Mereu vii numai să cârtești anume? / Nu-ți este pe pământ nimic pe plac?" – (*Hast du mir weiter nichts zu sagen? / Kommst du nur immer anzuklagen? / Ist auf der Erde ewig dir nichts recht?*). Mefistofel replică. „Nu, Doamne, nu. E rău acolo și nu tac. / De oameni mi se face milă, nu mă-ndur prin ani / Să-i pun și eu la chin pe acei sărmani”³⁸. Citesc în altă traducere ce spune Domnul: „Tu altceva nu ai să-mi povestești? / Vii totdeauna numai să cârtești? / Din tot ce-i pe pământ nimic nu-ți place”? Mefistofel răspunde: „Nu, Doamne! Totul este cantotdeauna rău / De bieții oameni milă mi se face / Și nu mai vreau să-i chinuiesc și eu”³⁹.

Kennst du den Faust?, întreabă Domnul („Cunoști pe Faust”? La fel cum Dumnezeu spune în *Iov* 1, 8: *Numquid considerasti servum meum Iob*). – *Den Doktor?*, răspunde întrebător Mefistofel. „Pe sluga mea”! (*Meinen Knecht!*), se prinde în discuție Domnul. Mefistofel continuă: „Într-adevăr! Vă este slugă el în chip aparte. / Nu-s pământești nici hrana nici băutura / Țstui scrântit, pe care-ardorile tot mai departe / Îl mână. Că-i nebun, își dă el însuși seama. / Și cerului el cele mai frumoase stele-i cere, / Pământului suprema, ultima plăcere. / Apropiere nu-i și nici o depărtare. / Să-i mulțumească pieptul ars de frământare”. Domnul intervine: „Dacă acum el numai turbure-mi slujește, / Curând l-oi îndruma spre lămurire. / Cunoaște grădinarul florile, ce după fire / Le va purta un pom care-nverezește”. Și Mefistofel își începe munca negativului, acum este momentul culminant, Mefistofel aruncă nada: *Was wettet Ihr? Den sollt Ihr noch verlieren / Wenn Ihr mir die Erlaubnis gebt, / Ihn meine Straße sacht zu führen!* „Faceți prinsoare? Pe-acesta o să-l pierdeți, / De-mi dați înalta învoire. / Să-l duc pe drumul meu încetinel”! („Să pariem? Pierdut va fi declar, / Dacă-mi veți da

³⁸ J.G. Goethe, *Faust*, în românește de Lucian Blaga. Tabel cronologic, prefață, note, comentarii critice și bibliografie de Hertha Perez, Editura Albatros, București, 1982, pp. 13-14.

³⁹ Idem, *Faust*, (Partea I și partea II). Traducere, introducere, tabel cronologic, note și comentarii de Ștefan Augustin Doinaș, „Goethe după Faust”, traducere de Horia Stanca, Editura Univers, București, 1982, p. 54.

consimțământul / Să-l duc pe drumul meu treptat”⁴⁰). Și Domnul se prinde în rătășag: „Cât va trăi acolo pe tărâmurii, eu / Nu-ți pun opreliști în nici un fel. / Căci rătăcește orice om, cât timp cu zel se străduiește”. Mefistofel confirmă învoiala (și permisiunea): „Vă mulțumesc: deoarece cu morții / Nu-mi fac de lucru bucuos”. Iar Domnul dă drumul învoielii, ca și în cazul lui Iov: „Ei bine. După vrerea ta să fie! / Abate acest duh de la izvorul său de obârșie / Și du-l de vei putea, cum te pricepi, / Pe drumul tău în jos, pe drumul ce-l cunoști, / Dar rușinat să stai, când îți va fi să recunoști, / Că omul bun, chiar adumbrit de patimi, / Își dă de drumul drept prea bine seama”. Mefistofel plusează: „De-ar fi așa! Dar nu durează prea-ndelung. / În fața rătășagului (*meine Wette* – n.m. – „Ce bine-ar fi! Dar mult, oricum nu ține. / Nu, de pariu nu sunt îngrijorat”⁴¹) nu mă cuprinde teama. / Dacă dorita țintă îmi ajung / Și nu-mi precupețiți triumful împlinit! / Țărănă să mănânce, cu plăcere chiar, / Precum străbunu-mi, șarpele vestit”. Și Domnul dă liber lui Mefistofel: „Să nu te-mpiedice nimic de-a fi și-atuncea liber. / Nu am urât ființele de seama ta, vreodat’. / Și printre duhurile care neagă / Cel mai ușor ești tu de suportat. / Activitatea omului atât de lesne lânchește, / Odihna el prea lesne și-o dorește. / De-aceea bucuos îi dau părtaș pe unul care-ațăță”.

Apoi se închide cerul și arhanghelii se risipesc. Singur acum, cu puterea lui delegată și limitată cu tot, Mefistofel conchide: „Din când în când eu pe Bătrânul bucuos îl văd / Și mă feresc s-o rup cu dânsul dușmănește. / E prea drăguț din partea unui mare Domn / Cu Dracul însuși să vorbeasc-atât de omenește”⁴² (*Von Zeit zu Zeit seh ich den Alten gern, / Und hüte mich, mit ihm zu brechen. / Es ist gar hübsch von einem großen Herrn, / So menschlich mit dem Teufel selbst zu sprechen*).

Urmează în continuare partea întâi a tragediei cu încăperea înaltă, boltită și cu înfățișare gotică. În această încăpere îl aflăm pe Faust la masa de scris, neliniștit. Îl aflăm exact în situația potrivită pentru ca Mefistofel să-și continue munca (trebuie remarcat că doar Mefistofel utilizează *Wette*⁴³ și *mein Wette*. Domnul nu pomenește niciodată vocabula cu pricina!). Un

⁴⁰ *Ibidem*, traducere Horia Stanca, p. 55.

⁴¹ *Ibidem*, p. 56.

⁴² *Ibidem*, traducere Lucian Blaga, pp. 14-17. În varianta Doinaș-Stanca versurile sună: „Din când în când, îmi place să-l văd pe-acest bătrân, / Nu vreau s-o rup cu el cât ține veacul. / E nostim să vorbească un ditamai stăpân / Atât de omenește chiar cu dracul” (p. 56).

⁴³ *Dicționar German-Român*, Editura „Scrisul Românesc”, Craiova, 1922, p. 880: „pariu”, „rătășag”, „prinsoare”, iar *wet'ten* înseamnă „a paria”, „a face prinsoare”, „a se prinde”.

Faust pierdut aflăm, nimic nu-l satisface: „Am studiat cu râvnă, ah, filozofia / Din scoarță-n scoarță, dreptul, medicina, / Și din păcate chiar teologia, / Arzând de zel. / Și iată-mă acum un biet nebun, / Cuminte ca și mai-nainte. / În fața semenilor sunt magistru sau chiar doctor, / De-atâția ani înțelepciunea o încerc, / Îmi port de nas discipolii / De-a curmezișul sau în cerc”⁴⁴ (*Habe nun, ach! Philosophie, / Juristerei und Medizin, / Und leider auch Theologie / Durchaus studiert, mit heißem Bemühn. / Da steh ich nun, ich armer Tor! / Und bin so klug als wie zuvor; / Heiße Magister, heiße Doktor gar / Und ziehe schon an die zehen Jahr / Herauf, herab und quer und krumm / Meine Schüler an der Nase herum – / Und sehe, daß wir nichts wissen können!*). În varianta Doinaș: „O viață-ntreagă, ah! Filosofia, / Dreptul și Medicina-am studiat, / Și din păcate chiar Teologia, / Temeinic și cu zel înflăcărat. / Și-acuma, biet nebun, stau fără rost / La fel de înțelept precum am fost. / Magistru-mi zic, și Doctor chiar, / Și de vreo zece ani măcar / În sus și-n jos, fără popas, / Îmi duc mereu discipolii de nas”⁴⁵.

Problema este următoarea: în *Was wettet Ihr?*, substantivul neutru *das Wette* înseamnă „pariu”, „rămășag”, „prinsoare”, „miză”, iar *wetten* are sensul de „a paria”, „a face prinsoare”, „a se prinde”. Alte sensuri ale lui *das Wette* sunt: „cauțiune”, „amendă”, „taxă”, „acord”, „convenție”. *Wett* și *Wette* sunt utilizate și ca adjectiv și ca adverb. Mai aflu, ca echivalenți oarecum, pe *Abrede*: „înțelegere”, „acord”, „învoială”, „tăgăduire”, „contestație”, și *Gedinge*: „tocmeală”, „învoială”. Poate că într-un anume sens și context sinonimia să funcționeze, nu însă, cred, și aici. Blaga traduce *wettet* cu „prinsoare” (la fel ca Noica) și dublează cu „înaltă învoire”, Doinaș traduce *wettet* cu „pariu” și îi asociază în versul următor „consimțământul”.

4. Un interludiu despre (cvasi)simpatie

Încă o chestiune la „rămășag”. În anul universitar 1925-1926, Nae Ionescu tratează la cursul de metafizică „Problema mântuirii în *Faust* al lui Goethe”. Prelegerea IV discută exact „Prologul în Cer”, iar secțiunea a cincea a prelegerii vorbește despre „Dumnezeu – limita către care se mișcă omul”. Iată cum sună rezumatul făcut de Nae Ionescu dialogului Mefistofel-Dumnezeu: „Vrei să punem *rămășag* (s.m.)? Ai făcut o afirmație, eu am făcut alta; să vedem care are dreptate. Vrei să punem *rămășag* (s.m. –

⁴⁴ *Faust*, traducere Lucian Blaga, p. 18.

⁴⁵ *Ibidem*, traducere Horia Stanca, p. 57.

întărește Mefistofel)? Îmi dai voie să mă leg eu de Faust, să ți-l prelucrez cum știi eu și să vedem cum o să se mântuiască, cum o să-l duci dumneata la lumină”? Și Dumnezeu răspunde: „De ce îmi ceri mie voie să te legi de el? Este dreptul tău. Atâta timp cât este pe pământ, cât trăiește, ai voie să-l ispitești, este funcțiunea ta naturală; tu, care reprezinți oarecum negațiunea binelui, este datoria ta să-l bagi mereu în încurcături din acestea”. Și autorul comentează: „S-a încheiat acest *rămășag* (s.m.). Propriu-zis *nu este rămășag* (s.m.), dar, în sfârșit, *acest rămășag s-a făcut* (s.m.)⁴⁶. Una peste alta, rămășag rămâne, și e de precizat că Mefistofel nu e totuna cu Diavolul, nu!, Mefistofel e doar delegatul diavolului, un simplu împuternicit!, se vede, puterea este ierarhic distribuită.

Citesc ceva asemănător în Mircea Eliade⁴⁷, iată ce spune: „Cu vreo douăzeci de ani în urmă, recitind întâmplător „Prolog în Cer” din *Faust*, după ce recitisem *Séraphita* de Balzac, mi s-a părut că descopăr între cele două opere un fel de simetrie pe care nu izbuteam s-o precizez. Ce mă fascina și mă tulbura totodată în «Prolog în Cer» era indulgența, mai mult: simpatia pe care Dumnezeu o arată față de Mefistofel [...]. De altfel, simpatia era reciprocă”. Despre această simpatie reciprocă Eliade vorbea încă dinainte, o făcuse în *Mitul reintegrării*, în 1942 unde prima parte („Polaritatea Divină”) începe cu „«Simpatia» lui Mefistofel”. Și tot acolo, ca o idee comună, vorbește despre *bucuria* dialogului dintre Domnul și Mefistofel. Această simpatie reciprocă, cvasi-simpatie⁴⁸, spune Eliade, alintându-se!, este expresia supremă a coincidenței opositorilor, dovada lui Goethe cum că opositorii ne fac constructivi, productivi. Scrie Eliade: „comentarii lui *Faust* au subliniat întotdeauna, ca un amănunt fundamental pentru înțelegerea gândirii goetheene, și totuși cu oarecare mirare, «curioasa indulgență» și chiar, după unii, «cvasi-simpatia» pe care

⁴⁶ Nae Ionescu, *Problema mântuirii în Faust al lui Goethe*, Editura Anastasia, București, 1996, p. 80.

⁴⁷ Mircea Eliade, *Mefistofel și androginul*, traducere de Alexandra Cuniță, Editura Humanitas, București, 1995, p. 71. Capitolul II din *Mefistofel și androginul* poartă titlul: „Mefistofel și Androginul sau Mitul Totalității” pp. 71-117, iar prima secvență este „«Simpatia» lui Mefistofel”, pp. 71-73, la aceeași pagină 73 Eliade arată de unde a plecat și unde a ajuns, de la „simpatie” la *coincidentia oppositorum* și mitul androginului, teme recurente de altfel la Eliade.

⁴⁸ *Idem*, *Mitul Reintegrării*, în *Drumul spre Centru*, Antologie alcătuită de Gabriel Liiceanu și Andrei Pleșu, Editura Univers, București, 1991, pp. 328-332. Vezi și Mihai Moroianu, *Marii damnați*, Editura Muzicală, București, 1983, p. 178: – „curioasa indulgență”, sună bine ocurența eliadescă peste tot!

o arată Dumnezeu lui Mefisto. «Pe cei de felul tău nu i-am urât niciodată», mărturisește Domnul în faimosul pasaj din *Prolog în Cer*, adresându-se lui Mefistofel. «Dintre toate spiritele care neagă, bufonul (*Schalk*) e cel care mă plictisește mai puțin». Simpatia aceasta divină față de un demon atât de negator se silește s-o justifice Goethe în versurile imediat următoare: «Activitatea omului prea lesne începe să tânjească; îndată ce-ar putea omul n-ar mai face nimic. De aceea, *bucuros îi dau un tovarăș care să-l stimuleze, făcându-și astfel datoria de diavol*»⁴⁹. Foarte grijuliu este Goethe în „Prolog în Cer” cu poziția lui Mefisto față de Creator, cuvintele și versurile nu sunt la întâmplare, spre exemplu *gern*⁵⁰ („bucuros”) este pronunțat și de Dumnezeu și de Mefisto, fiecare câte o dată, simpatia pare mai adâncă, mai veche. Pentru Goethe, Mefisto este „spiritul care neagă, care protestează, care răstoarnă și oprește pe loc. Această din urmă calificare mi se pare cea mai importantă (și lui Noica de altfel – n.m.). Ea ne precizează nu numai funcția lui Mefisto (negația), ci și *direcția* activității sale [...], nu împotriva lui Dumnezeu ci împotriva vieții”⁵¹.

La Noica chestiunea devine: în *Faust* diavolul este „colaborator principal al lui Dumnezeu, tolerat, dacă nu chiar agreat”, și același diavol este „investit din plin cu dreptul de a interveni pe Pământ”⁵². Asta pe de o parte.

Pe de altă parte, ne aflăm în fața a două poziții opuse, și nu în felul opositorilor constructivi eliadești. Nae Ionescu, și căruia înclin să-i dau dreptate metafizicește vorbind, spune că „Faust este un individ, este o personalitate, este un om deosebit. Problema care se pune aici, prin urmare, nu este problema omului în genere și a omenirii în general, ci problema oamenilor aleși din omenire. Goethe n-a generalizat, n-a făcut teorie, pentru

⁴⁹ *Idem*, p. 328. Și Eliade adaugă imediat: „N-a scăpat nimănui gravitatea acestor mărturisiri. Căci în nici una din confesiunile creștine nu se întâlnește o asemenea indulgență a Creatorului față de demon”, dar limpede este că „nu s-ar putea vorbi de o *simpatie organică* între Creator și Mefisto” (p. 328).

⁵⁰ *Ibidem*, p. 329: „o simpatie reciprocă leagă pe Creator de bufonul care neagă”.

⁵¹ *Ibidem*, p. 331. Așa devine Mefisto „Tatăl tuturor împiedicărilor” – versul 6205 sau „tatăl tuturor piedicilor” - *der Vater aller Hindernisse* și versul indicat este acum 6209, cu siguranță o greșală de tipar (*Mefistofel și Androginul*, p. 72; cartea apare în 1962 spre deosebire de *Mitul Reintegrării*, 1942, care, de asemenea, reia texte mai vechi). Versul corect este 6205: *Der Vater bist du aller Hindernisse*, în Goethe, *Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil Urfaust*. Herausgegeben und kommentiert von Erich Trunz, Verlag C.H. Beck, München, 2005, p. 191. Idee de regăsit și la Mihai Moroianu, *op. cit.*, p. 181, inclusiv nota 1.

⁵² Constantin Noica, *Despărțirea de Goethe*, p. 209.

că avea bun simț⁵³. Asta vrea să spună că în scena prinsorii din *Faust*, Faust va fi salvat sau va fi condamnat, *dixit* Nae Ionescu, de multe ori chiar a avut dreptate! Măcar că Mefistofel veghează! Și lui, întrucât nu are trup, nici nu-i este somn vreodată!, nu iubește lumina și nici pe Faust. Are însă nevoie și de lumină și de Faust deopotrivă. Cel puțin așa ne spun etimologiile: *Mephotophiles* („cel care nu iubește lumina”) și *Mephaustophiles* („cel care nu-l iubește pe Faust” și varianta „Mefisto” este varianta prescurtată, nu comportă nimic ascuns). Iar în prima întâlnire dintre Mefistofel și Faust, o versiune anonimă, primul apare travestit în călugăr⁵⁴.

Ca să conchid, spun că „din «Prologul în Cer» reiese că tot ceea ce urmează să se desfășoare pe pământ privind existența omenească a lui Faust se realizează în urma unui *rămășag* (s.m.) dintre Domnul și Mefisto⁵⁵. Și Faust este ales ca subiect/obiect al rămășagului și devine astfel parte a învoielii, a prinsorii făcute de Mefistofel cu Domnul, relație în care Mefistofel joacă rolul negatorului și al ispititorului, el fiind „spiritul ce totul neagă⁵⁶. Domnul nu avea nevoie de acest rol, Faust nu-l putea dovedi, așa înțeleg și de ce, prin Mefistofel, Goethe are mult mai multe de spus decât prin Faust însuși: Mefistofel este deasupra legendei lui Faust, „*Faust*-ul lui Goethe nu mai avea nimic faustic, în clipa când întâlnea pe Mefistofel⁵⁷”.

În ce moment îl aflăm pe Faust? În acela în care constată că a studiat *Filosofia* (de unde pleacă totul, cel puțin până la acelea revelate: *Habe nun, ach! Philosophie...*), *Dreptul* (care garantează proprietatea), *Medicina* (care se ocupă de sănătate), „și din păcate chiar *Teologia*” (care se ocupă de mântuire). Iată-l pe Faust în situația lui Kant, acela din *Disputa facultăților*, înaintea lui Kant!, iar *summa* goetheană este: „Și iată-mă acum un biet

⁵³ Nae Ionescu, *op. cit.*, p. 83.

⁵⁴ Mihai Moroianu, *op. cit.*, nota 1, p. 161 – „moment de simbol anticatolic din vremuri lutherane”. În textul lui Mihai Moroianu apar pentru „pariu” ocurențele: „pact”, „rămășag”, „învoială”, „prinsoare”, pp. 161, 175, 179, 188, 190. Iar „pactul propus s-ar încheia pe o durată de 24 de ani”, semnat cu sânge (*Ibidem*). Edgar Papu în *Soluțiile artei în cultura modernă*, Editura „Casa Școalelor”, București, 1943, face o paralelă între eroul tragediei *Meșterul Manole* (1927) de Lucian Blaga și *Faust*-ul lui Goethe: „se sugera aici răscrucea a două alternative de experiență a minții: cunoașterea și plămădirea” (*Ibidem*, p. 221).

⁵⁵ *Ibidem*, p. 175. În urma rămășagului Mefistofel nu va mai apărea ca expresie a răului radical, nici ca opus Binelui, „ci doar ca o rezistență surdă, critică – limita Binelui absolut” (*Ibidem*, p. 182).

⁵⁶ În partea întâi a tragediei, în odaia de studiu apare de după sobă Mefistofel îmbrăcat asemenea unui scolarist călător. Faust întreabă: „Cum te numești”? Mefistofel răspunde: „Sunt spiritul ce totul neagă” – *Faust*, traducere Lucian Blaga, pp. 63-64.

⁵⁷ Constantin Noica, *Despărțirea de Goethe*, p. 180.

nebun, / Cuminte ca și mai-nainte. / În fața semenilor sunt magistru sau chiar doctor. / De-atâția ani înțelepciunea o încerc, / Îmi port de nas discipolii / De-a curmezișul sau în cerc./ Și văd că nu putem să știm nimic". Iar Nae Ionescu punctează: „Faust este singur și vorbește, adică gândește”⁵⁸. Și ce gândește? Că toate strădaniile studiului făcut l-au înfrânt. Nu știe nimic, știe asta și redevine savant, nu știu dacă și socratic. Demonul lui Faust nu mai este unul interior, este exterior, îl cheamă Mefistofel și-i poate spune lui Faust: hai să facem un pact! Este ceva asemănător între logica lui Ares și aceea a lui Hermes, Ares este Mefistofel, Dumnezeu joacă rolul lui Hermes, Faust pare a fi aici maurul care nu vrea să-și facă datoria și să iasă din condiția aristotelică de termen mediu.

Ce spune Noica în *Scrisori despre logica lui Hermes*⁵⁹? Observă că în secolul XX cultura a devenit una predominant științifică și că realitatea este dedusă din formule în loc de a fi trăită în ea însăși. Secolul XX stă sub semnul lui Ares în loc de a sta sub acela al lui Hermes. Ares, fiul lui Zeus și al Herei este un zeu sângeros, zeul războiului. Simbol al violenței brutale, Ares posedă un temperament impulsiv și tranșant. El dirija războaiele dezlănțuite cu furie și purtate irațional. Nu era un zeu popular, în reprezentările plastice, era înfățișat cu platoșă, cască și lance. De cealaltă parte, Hermes era socotit mesagerul zeilor din Olimp, zeul negustor și oratorul arhetipal, un zeu călător, protector al memoriei didactice și al școlilor, paznicul drumurilor și al căilor de acces, ajunge să fie chiar și patron al hoților. Ares nu lasă loc dialogului, esența lui Hermes este tocmai dialogul. Acestea sunt modelele pe care Noica le vede potrivite pentru logica lui. Iată și cum.

Logica lui Ares, aristotelică și modernă, este o logică a războiului, așază partea în întreg. Ares este violent și tranșant, este definitiv în decizia lui asemenea unei legi fizice sau unei teoreme de tip matematic. Pentru el, știința experimentează și apoi învinge sau este învinsă. Dacă este învinsă reia războiul și modifică strategia. Dacă învinge, adică dacă experimentul științific reușește, întreaga realitate supusă (învinsă) este formalizată, abstractizată, redusă la elemente de tip matematic, încât logica lui Ares privește individualul ca pe un simplu fapt statistic. Aici e nevoie de a vedea ce este cu acest individual, căci el este un element al unei mulțimi, un

⁵⁸ Nae Ionescu, *op. cit.*, p. 87.

⁵⁹ Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Editura Cartea Românească, București, 1986, pp. 19-27.

soldat într-o oaste. Soldatul este individualul, oastea este generalul (în sens de întreg, nu de grad militar). Ce raport se stabilește în logica lui Ares între parte (soldat, individual) și întreg (oaste)? Unul dublu: *pe de o parte*, soldații (elementele particulare, individualii) sunt asimilați într-un întreg (oastea) care dă seamă de caracteristicile componentelor. Un silogism care să dea seamă acestui fapt devine: dacă doi soldați fac parte dintr-un regiment și regimentul dintr-o divizie, soldații fac parte din divizie; *pe de altă parte*, dacă individualele (soldații, elementele particulare) sunt asimilate întregului, această asimilare nu este și o absorbție, o diluare, căci armata este, totuși, formată din soldați, încât individualul nu se topește în întreg ci îi devine acestuia o variabilă cu valoare statistică. Dacă prin individual înțelegem existența, atunci individualul este, în logica lui Ares, o simplă cifră. Raportul poate fi astfel exprimat: *individual* (soldat) – *general* (armata). În logica lui Ares se câștigă sau se pierde, rezultatul se produce sau nu. Ceea ce se sacrifică în acest tip de logică este chiar individualul: soldatul se luptă, își pune viața în joc și câștigătoare iese armata. Concluzia logicii lui Ares: în acest tip de logică partea este înțeleasă ca întreg. Problema este aceea de a recupera semnificația individualului. Asta vrea logica lui Hermes.

Logica lui Hermes este o logică a interpretării, nu mai așază partea în întreg, ci interpretează întregul. Dacă Ares înțelege partea în întreg, Hermes, înțelege întregul în parte. În timp ce logica lui Ares este una a războiului, logica lui Hermes este una a interpretării. Cu Hermes, partea reflectă în sine întregul și acesta se lasă întregit de parte. Cu Hermes, o existență anume, a lui Socrate, de pildă, este echivalentă sesizării întregului în individual, căci în fiecare om, în afară de omul individual aflăm conceptul umanității. Cine are dreptate?, Ares sau Hermes?, căci, pe măsură ce timpul trece, logica ajunge aida unei căsnicii: încetăm să mai observăm altceva decât neajunsurile ei (ale logicii, de bună seamă). Ares se teme de argument, Hermes iubește argumentul, Ares preferă pariul, Hermes învoiala, primul pactul, al doilea dialogul.

Și așa se trece de la *rămășag* la *pact*, căci un pact face Mefistofel cu Faust. Iată și deosebirea: în *rămășag*, Mefistofel propune și Domnul dispune. În cazul pactului, Mefistofel propune și Faust dispune. Se modifică termenii dispunerii, se conservă termenul propunător, Mefistofel începe să joace rolul termenului mediu, nu asemenea lui Faust însă!, și asta nu este bine pentru el. Îi place însă, plăcerea depășește la el logica, și asta-l strivește, nu-l salvează, și tot din acest motiv pe Mefistofel îl înspăimântă argumentul. Mântuirea este problema lui Faust (încercarea de sinucidere eșuează, și

Faust, în cele două monologuri, pendulează între rai și iad, între întineric și lumină). Mefistofel nu are o asemenea problemă! Nu întâmplător acțiunea începe la miezul nopții, și încă în ajunul nopții Paștelui, noaptea credinței obscure.

Și iată momentul pactului. Zice Faust: „Sărmane diavol, ce vrei tu să-mi dai? / A fost vreun duh, al unui om, vreodată / De tine priceput în năzuința sa înaltă”? Iar Mefistofel: „Nu mă-nspăimântă atare-nsărcinare, / Pot să-ți servesc asemenea comori la nesfârșit. / Dar, bune prieten, cred că-i timpul/ să ne gândim și la un praznic liniștit”. Și Faust spune: „Asta-i *prinsoarea* (s.m.) ce ți-o-mbiu” (*prinsoarea* de aici este tocmai *pactul* pe care-l propun în desfășurătorul meu – n.m.). Răspunde Mefistofel: „Să fie”! Și Faust continuă: „Dă mâna și lovește! Clipei de-i voi zice./ Rămâi, că ești atât de frumoasă! -/ Îngăduit îți e atunci în lanțuri să mă fereci [...] / Oprit să fie timpul pentru mine”. Mefistofel, prefăcut surprins și pe deplin fariseu, spune: „Ai cântărit ce spui? Nu voi uita-o”. Iar Faust, reluând și preluând rolul Domnului din „Prolog în Cer” răspunde: „E dreptul tău. După cuvânt să iasă! / Nu ai de-a face cu un semeț neghiob. / De-ndată ce statornicesc, sunt rob! / Al tău, al altuia, nu-mi pasă”! Și cum pactul e pact, are nevoie și de un înscris, spre deosebire de rămășag. Mefistofel îl cere („Un lucru însă! Rogu-te un rând sau două”), Faust se enervează („Și slove vrei, pedant ce ești”!), Mefistofel e ironic („Cum poți această vorbărie / Numaidecât s-o umfli? Totul în puțin se strânge! / Orice foiță e de-ajuns. / Și iscălești cu-n strop de sânge”), Faust e decis („Dacă atâta doar te satisface, / Cu fleacul ăsta facem pace”). Și cum Mefistofel este, camuflat, sceptic, Faust confirmă: „Nu-ți fie teamă c-o să rup această învoială”⁶⁰. Scurt: „Se știe cum Mefisto a încheiat *pactul* (s.m.) cu Faust, ca urmare a *rămășagului* (s.m.) intervenit mai înainte cu Domnul”⁶¹. Apoi se duc partenerii pactului, ca două naturi diferite ce se respectă tocmai pentru că nu se iubesc, în pivnița lui Auerbach și, după, se putea altfel?!, în bucătăria vrăjitoarei unde asistă la pregătirea fierturii pentru întinerire. Margareta urmează apoi, după care toate cele ce se însoțesc cu pactul.

⁶⁰ *Faust*, traducere Lucian Blaga, pp. 79-82.

⁶¹ Mihai Moroianu, *op. cit.*, p. 190. Constat un lucru curios: Noica nu e menționat niciodată în textul lui Moroianu deși află la el titluri de felul: „Don Juan și anti-Don Juan” (p. 60) sau „Între Faust și Antifaust” (p. 232). Noica frecvența de multă vreme tematica în cauză și chiar dacă incomplet, textul lui Noica apare în 1976 (*Despărțirea de Goethe*, Editura Univers, București și, poate că în ciuda lui Noica la p. 441 apare o trimitere la Liiceanu). Nici Nae Ionescu nu este amintit, în fine, probabil afinități „defective”!

Cu *pariul* intrăm deja într-un alt registru. Am nevoie însă de un clinamen, îl aleg pentru aceasta pe Pascal și dau vina pe *Cugetările* lui, nu până la capăt, e drept!

Să rezum și să anticip: în *rămășag*, Mefistofel propune, Domnul dispune. În *pact*, Mefistofel propune, Faust dispune. În *pariu*, omul propune, omul dispune. Văd aici, în această succesiune, nimic altceva decât manifestarea conceptului ierarhiei distribuit de-a lungul (de-a coborâșul, mai curând!) Domnului, al lui Mefistofel și al omului. Nimic mai firesc până la urmă și până la un punct. Rămășagul și pactul nu sunt între egali, sunt, cele două, între naturi diferite. Rămășagul între cea divină și aceea decăzut angelică, pactul între natura angelică decăzută și natura umană. Modificarea vine în cazul pariului când raportul propunere-dispunere angajează aceeași natură, iar omul pe care-l are în vedere Pascal este acela care nici nu crede nici nu se opune credinței, e un soi de „basculator”, și asta face din pariul lui Pascal, din fericire, un ospăț, nu un priveghi.

6. Intervin cu Pascal

Cum stau lucrurile?, și ce le unește pe toate? Nici rămășagul, nici pactul și nici pariul nu-și propun să demonstreze cum că Dumnezeu există. De la așa ceva se pleacă în toate cele trei situații. Mefistofel discută cu Domnul, Faust discută cu Mefistofel. Deci Dumnezeu există, iar aceasta nu este o demonstrație, aceasta este o constatare. În cazul lui Pascal, chestiunea este încă și mai limpede, chit că debutul la el invocă procedeul demonstrației. Cum? Simplu: toată lumea acceptă că există infinitul, deși nu-i cunoaștem natura. Analogia urmează demonstrației: tot așa putem spune și că Dumnezeu există, chiar dacă nu-i cunoaștem natura, sau poate că tocmai de aceea! Adică de ce ar fi un procedeu valid pentru o demonstrație și același procedeu invalid pentru o demonstrație similară? Analogia e analogie și în concluzie, nu doar în premise. Iată-l pe Pascal măcinat de luciditatea aceea care-l va și sfârși: „ceea ce se poate spune este fie că Dumnezeu există, fie că Dumnezeu nu există, mijlocia nu este posibilă. Rămâne să vedem de ce parte ne vom așeza [...]. Se joacă un joc la extremitatea acestei distanțe; și acolo va cădea fața sau reversul. Pe care pariați? Prin rațiune nu puteți lua ca sigură nici pe una, nici pe cealaltă; prin rațiune nu puteți nega pe nici una din două [...]. Și cel care alege fața și cel care alege reversul, amândoi n-au dreptate, cel mai drept este să nu pariezi. Da, dar trebuie să pariezi [...]. Să punem în cumpănă câștigul și pierderea în caz când ați lua partea

credinței că Dumnezeu există. Dacă câștigați, câștigați tot; dacă pierdeți nu pierdeți nimic. Deci pariați că există; faceți-o fără șovăire. Da, trebuie să pariați. Dar, veți spune, poate risc prea mult? Să vedem [...]. Nu există infinitate de distanță între siguranța a ceea ce riști și nesiguranța câștigului: asta este fals. Există cu adevărat infinitate între siguranța de a câștiga și siguranța de a pierde. Dar nesiguranța de a câștiga este proporțională cu siguranța a ceea ce se riscă după proporția riscurilor de câștig și de pierdere. De aici tragem concluzia că dacă există tot atâtea riscuri de o parte și de alta, partida este de jucat egal contra egal; și atunci siguranța a ceea ce expui riscului este egală cu nesiguranța câștigului, oricât de mare ar fi distanța dintre ele. Și astfel problema noastră se sprijină pe o forță infinită când nu este decât finitul de riscat, la un joc la care există asemenea riscuri de câștig ca și de pierdere, iar infinitul de câștigat. Acesta este un lucru care se poate demonstra, și dacă oamenii sunt capabili de câteva adevăruri, ei trebuie să fie capabili și de acesta”⁶².

Ce mare lucru!, pare a spune Pascal. Pariati că Dumnezeu există sau că Dumnezeu nu există. Dacă ați pariat că există și există, câștigați totul. Dacă ați pariat că nu există și nu există, nu pierdeți nimic. Haideti, pariați, voi, oameni! Căci nu puteți fi parteneri nici în rămășag și nici în pact. Dar asta nici nu vă constrânge să pariați. Există un raport între supunere și uzul rațiunii, iar pariul, care se însoțește mai curând cu înțelepciunea decât cu norocul, ne trimite la vârsta copilăriei. *Matei 18, 3*, invocat de Pascal, are dreptate: *Nisi conversi fueritis et efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum caelorum* și la operatorul de smintire al lui Noica.

Ce spune Noica în momentul în care introduce operatorul de smintire și cum îl justifică? Spune că „în limba română particula «s» reprezintă un fel de operator, ca în logica de astăzi, operatorul nostru de smintire. Pui un «s» și cuvântul s-a deșuchiat: mintea devine sminteală”⁶³. Filosoful face cuvenitele precizări: „În realitate, verbul *a sminti* nu vine de la latinescul *mens*, pare-se, ci de la un verb din slavonă, «smenit», care înseamnă a înlocui, a schimba, a muta de la locul său. Dar noi *simțim* într-alt fel lucrurile astăzi: cuvântul s-a contaminat de la minte, a fost adoptat de familia acesteia, și a devenit prototipul deșuchierii noțiunilor prin particula

⁶² Pascal, *Cugetări*. Tradcere și note de George Iancu Ghidu, studiu introductiv de Ernest Stere, Editura Științifică, București, 1992, pp. 327-329.

⁶³ Constantin Noica, *Rostirea filosofică românească*, Editura Științifică, București, 1970, p. 187. Textul este reluat în *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, p. 135.

«s», care e fostul *ex* latinesc. Cuvântul «iese din» – și intră în sminteală⁶⁴. Și Noica dă exemple despre felul cum își ies din țâțâni cuvintele dacă le aplici operatorul de smintire: batere/sbatere; pulbere/spulbere; fișie/sfâșie; curgere/scurgere; tors/stors; cufundare/scufundare; clipește/sclipește, după cum „pânțele se curmă prin *spintecare* și mulsul prin *smulgere*”⁶⁵. Concluzia lui Noica: „Particula «s» este așadar operatorul nostru de smintire”⁶⁶, „și mintea rămâne o clipă uimită în fața smintirii”⁶⁷.

Subtil acest operator! Nu e întreg nici ontologic, așa cum e „întru”, nici logic și nici gnoseologic. Subtilitatea lui acoperă toate cele trei planuri prin aceea că rămâne la nivel simbolic. Remarc aici textul Mariei Cornelia Bârliba⁶⁸. Este o problemă de *rest* în joc, și tocmai *restul* este interesant. „Deși prin geneză provine din latinescul «ex», «s» va avea un sens nou, acela de a modifica, schimba, «sminti» conținutul inițial al cuvintelor care provin din limba latină [...]. Limitarea evidențiată nu derivă totuși din originea cuvintelor cu care se combină, ci din restricția fonetică de a fi aplicată numai cuvintelor care încep cu o consoană. Operatorul «s» nu rămâne «ex-terior» termenilor, ci se întrupează în noua construcție lingvistică”⁶⁹. Maria Cornelia Bârliba numește operatorul «s» ca fiind „operatorul responsabil pentru smintirea ca procedeu logico-lingvistic”⁷⁰, bine zice!

Noica, până la urmă, nu se dezmente. În *Jurnal filozofic* scria: „un filolog are o teorie sugestivă: teoria golurilor. Pui un verb – «cântă» – spune el, și îndată se creează o serie de goluri: cine? în ce? cum? Ce adânc sens metafizic. Pui ceva și crezi lipsuri. Actul de a pune sărăcește realitatea. Pentru că introduce diversitatea neantului. Lasă neantul în pace, dacă nu vrei să-ți arate prăpăstiile lui”⁷¹!

„Încheierea e simplă: cugetul românesc nu are, pe linia lui firească, vocația filosofiei [...]. Doar teologicul ne-o poate da. Căci ne dă sentimentul

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 187-188 în *Rostirea filozofică românească*; p. 135 în *Cuvânt împreună despre rostirea românească*.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 188/135.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 191/138.

⁶⁸ Maria Cornelia Bârliba, „Comunicare și cuminecare în contextul rostirii românești”, în *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. V, 2009, pp. 102-113.

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 105-106.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 106.

⁷¹ Constantin Noica, *Jurnal filozofic*, pp. 102-103.

rupturii, al dezastrului. Iar de aici poate începe filosofia⁷². Teologicul, Noica l-a ratat. Poate că operatorul de smintire acționează pe linie paternă și atunci, măcar că mai târziu, ratarea se smintește și devine împlinită în fiu. Căci Noica nu a fost, orice s-ar spune, un parior de calitate. A tras, mai mereu, cartea cea mai mică. Fratele Alexandru stă mărturie și operatorul «s» nu-l dovedește, nu până la capăt! De ce? Pentru că „și-a vârât dracul coada între noi doi, așa cum și-o vârâse între Faust și Gretchen. Căci, în definitiv, ce înseamnă dracul? Înseamnă posibilitatea nesfârșită, dar posibilitatea goală⁷³.”

Iar dacă funcția diavolului este aceea de a îngheța lucrurile în doi, atunci diavolul nu este altceva decât expresia lumii blocate. Poate că muncește în negativ, poate! O face însă numai înapoi, cu siguranță. Cert e că „în inima smeritului șade dracul grecește⁷⁴”. Dar fratele, știe el care!, nu cunoaște proverbul acesta pentru că „pe culmea unde a ajuns Faust, stă în realitate Dracul⁷⁵”.

7. Și conchid

Este limpede, „la hotar, diavolul operează prin contraste, prin ruptură⁷⁶ și „se numește diavol despărțirea care desparte⁷⁷, despărțire pe care o face tocmai acela care „stă pe răzoare⁷⁸”. În lumea noastră prost făcută, „până și Erosul poate deveni lucrul Dracului⁷⁹”. Pe scurt, „dacă Don Juan, sau orice altă ființă demonică, ar fi vorbit românește, fără îndoială că ar fi exclamat către daimon, într-un ceas al vieții: «Hotărăște-mă, pune-mi hotare!»! În hotarele existenței umane poate încăpea orice, dar nu lipsa de hotare⁸⁰”.

⁷² *Idem*, *Pagini despre sufletul românesc*, pp. 111-112.

⁷³ *Idem*, *Rugați-vă pentru fratele Alexandru*, Editura Humanitas, București, 1990, p. 32.

⁷⁴ *Idem*, *Jurnal Filozofic*, p. 70: „În inima smeritului șede (s.m.) dracul grecește” - Neagu Manole, *2000 de proverbe alese românești*, Editura Pontos, Chișinău, 2003, p. 114.

⁷⁵ Constantin Noica, *Despărțirea de Goethe*, p. 238.

⁷⁶ Mona Mamulea, „Mitologia locului incert, diavolul și cele două moduri de situare în cultură”, în *Studii de istorie a filosofiei românești*, Vol. VII, Supliment. Coordonatori: Alexandru Surdu, Viorel Cernica. Ediție îngrijită de Mona Mamulea și Doru Sinaci, Editura Academiei Române, București, 2011, p. 124. „Labil, indecis, echivoc, spațiul românesc este scena pe care se joacă acum o continuă dramă a integrării și dezbinării, ca și cum întreaga mitologie negativă a hotarului s-a mutat [...] în arena dezbaterilor intelectuale” (*Ibidem*, p. 136).

⁷⁷ Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, p. 170.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 167-170.

⁷⁹ *Idem*, *Despărțirea de Goethe*, p. 230.

⁸⁰ *Idem*, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, p. 171.

După care Noica se retrage „repede în sălbăticia (relativă) din vecinătatea munților Ciucaș, unde se pare, vechii zei ai Heladei se odihnesc din când în când”⁸¹.

Spuneam pe la început că dracul e drac numai dacă e gol, da!, dar nu pe dinafară, ci pe dinăuntru, și asta apropie pe măgar de drac, nu tocmai cu dreptate. „Când un măgar părăsește satul și se face orășean, o minunată schimbare se petrece într-însul: măgăria sa dispare de pe corp și se depune pe suflet. În limba măgărească se zice atunci că el «se cultivă». Astfel, un măgar zis cult e un animal spălat pe dinafară și murdar pe dinăuntru. Cultura însăși în țara măgarilor nu e decât procesul de interiorizare a măgăriei”⁸². Numai că „Și măgarul câteodată / Binișor și el se poartă”⁸³.

Istoria măgarului ține de spații culturale diferite, prin urmare de percepții diferite. Vedem în măgar, de regulă, simbolul neștiinței, emblema întunericului și tendințe satanice asociate. Indienii, spre repede exemplu, detestau măgarul (era călărit doar de divinități funeste), la fel egiptenii pentru care măgarul roșu era cea mai periculoasă apariție pe care sufletul, după despărțirea de trup, o putea avea în călătoria lui de după moarte. Măgarul, aidoma Satanei, reprezintă sexul, libidoul, instinctul necontrolat. Stările sufletești (descurajarea spirituală a călugărului, depresia, lenea, desfătarea bosumflată, stupiditatea, încăpățânarea, ascultarea prostescă) sunt reprezentate în arta Renașterii sub figura măgarului, iar alchimiștii epocii văd în măgar demonul cu trei capete (mercur, sare, sulf) și care ar fi echivalentul ființei încăpățânate⁸⁴.

Doar că măgarul nu a fost detestat nici peste tot și nici tot timpul. El apare și ca animal sacru. Măgarul sălbatic, de pildă, simbolizează asceții din pustie și pe omul greu de strunit, pe acela nesupus, aventuros. Dumnezeu compară pe Ismael cu un asin sălbatic din cauza vieții lui aventuroase și rătăcitoare: *Hic erit homo onagro similis* („Acela va fi ca un asin sălbatic între oameni” – *Facerea* 16, 12). Falca de măgar e vestită pentru

⁸¹ Eugen Simion, „Gâlceava filozofului”, în *Sfidarea retoricii. Jurnal German*, Editura Cartea Românească, București, 1985, p. 205.

⁸² Ștefan Zeletin, *Din țara măgarilor. Însemnări*, Editura Nemira, București, 2006, p. 47.

⁸³ *Proverbele Românilor din România, Basarabia, Bucovina, Ungaria, Istria și Macedonia. Proverbe, Ziceri, Povește, Cuvinte Adevărate, Asemănări, Idiotisme și Cimilituri*, Volumul I, ediție îngrijită de Roxana Vieru, prefată de Ioan Milică, Editura Vasiliana '98, Iași, 2019, p. 310.

⁸⁴ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de Simboluri*, traducere de Micaela Slăvescu, Laurențiu Zoicaș (coord.), Editura Artemis, București, 1994, Volumul 2, pp. 279-281.

duritatea ei și cu o falcă de măgar Samson a ucis 1000 de dușmani. În Palestina veche, doar ocupanții romani foloseau cai, ei sau oamenii foarte bogați. Poporul folosea măgari, foarte prețuiți pentru că erau nepretențioși și rezistenți. Măgarul era și este un animal domestic, blând, folosit pentru călărie, pentru a purta poveri și a trage căruța. De asemenea, nu există turmă de oi fără de măgari. Măgarul nu putea fi sacrificat pentru a fi adus ca jertfă lui Dumnezeu și este frecvent prezent în Vechiul Testament. Iosif trimite tatălui său zece asini cu ce e mai de preț în Egipt și zece asine cu merinde („De asemenea a trimis și tatălui său zece asini – *asinus decem* – încărcăți cu cele mai bune lucruri din Egipt și zece asine – *totidem asinas* – cu pâine și merinde” – *Facerea* 45, 23), iar în *Ieșirea* 4, 20, Moise și-a luat nevasta și copiii și i-a pus călare pe măgari (*Tulit Moyses uxorem suam et filios suos et imposuit eos super asinum*). Măgarul este chiar demn de a fi îngrijit (*Si videris asinum fratris tui aut bovem cecidisse in via, non subtrahes te, sed sublevabis cum eo*; „Când vei vedea asinul fratelui tău sau boul lui căzuți în drum, să nu-i lași, ci să-i ridici împreună cu el” – *Deuteronom* 22, 4). Împăratul este „neprihănit și biruitor, smerit și călare pe măgar, pe un mânz, pe mânzul unei măgărițe” (*Ecce rex tuus venit tibi ipse et salvator ipse, pauper et sedens super asinum et super pullum filium asinae* – *Zaharia* 9, 9). Pe un măgar, Sfânta Familie fuge în Egipt, măgarul este prezent lângă iesle la nașterea lui Cristos și tot un astfel de dobitoc (ceea ce vrea să spună necuvântător, nu prost!) l-a purtat în spate pe Isus la intrarea în Ierusalim, de Florii. Era vorba acolo de o măgăriță legată și un măgăruș, puiul, împreună cu ea (*asinam alligatum et pullum cum ea* – *Matei* 21, 2). Măgărița simbolizează smerenia iar puiul ei umilința. Dacă Isus a vrut să încalce o măgăriță, a făcut-o pentru a arăta necesitatea de a se umili. Pe măgăriță nu merge decât acela care se obișnuiește să practice adevărata smerenie față cu sine și în fața lui Dumnezeu. Iar să încalceci pe puiul măgăriței înseamnă de-a dreptul a te arăta atent la îndatoririle smereniei adevărate și manifeste față cu aproapele. Măgărița este în acest loc simbol de pace, de sărăcie, de umilință, de răbdare și de curaj. Intrând în Ierusalim pe un mânz de măgar în semn de modestie și de smerenie, Isus vrea să arate că vine nu ca un cuceritor militar, ci ca un Domn al păcii și al mântuirii prin credință.

Măgarul este plăcut lui Dumnezeu, nu poate fi omorât de animalele sălbatice, dracul nu se poate preface în măgar și nici nu-i poate face omului rău dacă acesta este însoțit de un măgar, cel puțin aceasta este credința populară. Isus este acuzat de călcarea Sabatului când cu vindecarea femeii gârbove: „Fățarnicilor, oare în ziua Sabatului nu-și dezleagă fiecare din voi

boul sau măgarul de la iesle și-l duce de-l adapă” – *bovem suum aut asinum* – Luca 13, 15. Și, până la urmă, „o măgăriță necuvântătoare, care a început să vorbească cu glas omenesc, a pus capăt nebuniei profetului (*prophetae insipientiam*) – II Petru 2, 16. Iată de ce este de neînțeles cum poate deveni măgarul vocabulă de ocară și animalul cu pricina motiv de comparație!

Cât despre drac: „Dracul toate ar vrea să fie, numai ucenic nu”⁸⁵. Vorba nici nu mai spun cui: „mama ei de nemernicie românească”!

⁸⁵ *Proverbele Românilor...*, Volumul III, p. 291.

REGIMUL LIBERTĂȚII ÎN CULTURA VECHILOR SATE DEVĂLMAȘE ROMÂNEȘTI. UN STUDIU DE ISTORIE SOCIALĂ PARTEA I

Cristinel TRANDAFIR¹

Abstract: *In this article we set out to investigate the way in which the value of freedom appears and is understood in the culture of the old Romanian villages. We have developed this analysis with the stated aim of dismantling an old historical prejudice widespread among European historians that the moral and legal freedom of the peasantry is a late gain of modernity, one that members of agricultural communities will acquire in Europe only during the 18-th century, more specifically with the "Great" French Revolution. According to this prejudice, before 1789 the European peasantry would have been from the beginning to the end a servitude class made up entirely of Serbs, some of whom had never enjoyed freedom before the eighteenth century. In the second part we will analyze some of the components of this regime of peasant freedom.*

Keywords: *freedom, devălmaș village, peasant personality, social identity.*

1.Libertatea, veche valoare țărănească

În acest articol ne-am propus să investigăm felul în care valoarea libertății apare și este înțeleasă în cultura vechilor sate devălmașe românești. Am dezvoltat această analiză în primul rând cu scopul declarat de a demonta o veche prejudecată istorică foarte răspândită în rândul istoriografilor europeni potrivit căreia libertatea moral-juridică a țăranimii reprezintă un câștig târziu al modernității, unul pe care membrii comunităților agricole îl vor dobândi în Europa abia pe parcursul secolului al XVIII-lea, mai concret începând cu "Marea" Revoluție Franceză. În acord cu această prejudecată, înainte de 1789 țăranimea europeană ar fi fost de la început și până la sfârșit o clasă aservită alcătuită în totalitate din șerbi, una care nu a beneficiat niciodată de libertate înainte de secolul al XVIII-lea.

Vorbim de o prejudecată contrazisă în primul rând de o sumă însemnată de fapte istorice de ordin particular existente pe întinsul întregii Europe.

¹ University of Craiova, Romania.

Printre ele, amintim aici de faptul că pe teritoriile Irlandei, Scoției, Elveției, Germaniei, Italiei, Spaniei, României, etc descoperim în secolul al XVIII-lea importante zone autonome care concentrează în launtrul lor țărănime liberă, zone în care, gratie mediului cultural favorabil vieții libere, principiile Revoluției Franceze nu au găsit condiții pentru a stârni revolta, mobilizarea și revendicările țărănești.

Apoi, de faptul că Revoluția Franceză nu a stârnit revolta, mobilizarea și revendicările țărănești în regiunile rurale supuse la maxim servituții feudale, ci doar în acelea unde regimul dependenței seniorale a fost mai ușor, și unde țărănimea își păstrase încă viu simțul libertății. În plus, ca o dovadă indirectă a acestui fapt, reamintim că în unele regiuni europene, acolo unde instituția domniilor feudale se întipărise bine în mentalitatea colectivă, dependența seniorală a țăranilor s-a menținut și după mai bine de jumătate de secol de la Revoluția Franceză, încât cu greu am putea considera acest eveniment istoric ca un eveniment de referință pentru libertatea țărănească în Europa.

De altfel, începând cu secolul al XIV-lea, secol de care se leagă începuturile românești propriu-zise ale Evului Mediu, descoperim în Europa un număr semnificativ de țărani care, în ciuda constrângerilor epocii feudale, și-au menținut într-un fel sau în altul libertatea. Au menținut-o întâi prin controlul asupra surselor economice necesare întreținerii acesteia, unele dobândite în virtutea condiției lor proprietari de pământ (răzeți, moșneni, etc), dar și din pricina intereselor seniorilor, mari proprietari și acaparatori de pământ, de a dezlega ori menține dezlegată de brazdă forța de muncă țărănească, altfel una ineficientă și greu de întreținut.

Referindu-ne în special la prima categorie de țărani, cea care ne interesează în mod deosebit, țărani liberi organizați, proprietari de pământ, trebuie spus că aceștia, citându-l pe N. Iorga, "formează în istorie corespondentul burgheziei libere, tot așa cum *așezările lor de vale* reprezintă același lucru pe care îl reprezintă, în domeniul celălalt, *cetatea*.", cu diferența că dacă în *orașul burghez* libertatea este asigurată prin intermediul unei *charte seniorale*, în *așezările de vale*, libertatea este menținută de *corpusul datinilor și obiceiurilor juridice cutumiare* cu rădăcini în antichitate, cele prin care țărani s-au organizat politic/administrativ, prin intermediul instituției

*obștii sătești*². Libertatea țaranului este clădită, așadar, nu doar pe fundația economică a proprietății sale, ori pe baza juridică a drepturilor cutumiare deținute în calitate de proprietar, ci în egala măsură prin participarea sa politică la *obștea sătească*. Și deși garanțiile economice, juridice și politice ale acestei libertăți țărănești nu au fost în istorie decât foarte târziu așternute, dovedite și întărite pe hârtie, acest fapt nu poate determina să ne îndoim de existența tradițională a libertății țărănești, ci din contra, el ne întărește încrederea că libertatea în cauza nu s-a găsit nicăieri mai puternică.

Regimul libertății comunităților țărănești, unul cu totul deosebit de acela al dependentelor și servituților feudale, departe de a fi un regim de conjunctură istorică reprezintă o realitate fondatoare a culturii țărănești tradiționale. În cele ce urmează ne vom ocupa de componentele acestui regim al libertății țărănești.

2. Sat devălmaș și personalitate țărănească

A studia dacă vechea cultură românească a satelor devălmașe oferă țăranimii resurse tehnice și intelectuale pentru ca aceasta să-și întemeieze relațiile sociale începând cu recunoașterea și respectarea în cadrul său a personalității individuale a membrilor săi nu este o întreprindere ușoară. O recunoaște inclusiv C.R. Motru : "țăranul este greu de caracterizat fie el din orice țară. Mult mai ușor se caracterizează negustorul, industriașul, capitalistul sau muncitorul de oraș. Citiți în orice carte de literatură, unde vine vorba despre țăran, descrierea care se dă acestuia. Nu veți prinde nicăieri ceva precis. Pe când reprezentanții celorlalte clase sociale sunt puși într-un mediu variat și dispoziții individuale bine fixate, țărani sunt uniformi, sau individualizați în mod vag prin însușiri negative. Se pune în evidență puțina lor socialitate; se vorbește de stângăcia lor, îndărătnicia sau zgârcenia lor; ne sunt arătați mai mult ca fiinte incomplete, față de oamenii culti, decât ca fiind stătători sufletește. Pe când locuitorii de la orașe sunt diferențiați în individualități, țărani formează un bloc omogen; unul ca toți ceilalți."³

Într-adevăr, la o prima vedere, utilizarea conceptului de personalitate în cultura țărănească pare un demers eșuat din start.⁴ De altfel, o parte a

² Cristinel Trandafir, *Obște și stat în satele devălmașe românești. Un studiu de istorie socială*, în *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*, nr. 40/2017, p. 184.

³ C.R. Motru, *Scrisori politice*, Editura Nemira, București, 1998, p. 347.

⁴ A se vedea celebrele poziții teoretice pe acesta temă ale lui John Meier, *Kunstlieder im Volksmunde*, 1906; R. Forrer, *Von alter und alterer Bauernkunst*, 1906; Hoffman-Krayer,

literaturii de specialitate dedicată vieții țărănești vine să confirme acest lucru: țăranul în general, și în particular țăranul român este văzut ca o ființă ignorantă, gregară, imitativă, incapabilă a se deosebi pe sine de ceilalți semeni, cei împreună cu care trăiește legat în mod natural, într-un soi de armonie biologică, închisă, mecanică, pasivă și inconștientă. Nici literatura declarată apropiată firii țărănești nu pare să ajute prea mult încercării noastre: deși în ea se vorbește despre țăran ca despre un suflet eliberat de constrângerile biologicului, ni se vorbește despre el ca despre un suflet legat nu de o conștiință personală, ci de conștiință a comunității sale de origine. Oricum am da-o, dacă ne-am lăsa conduși de primele noastre impresii, ori de bibliografia clasică aflată la îndemână, conștiința de sine, această facultate prin care omul își personalizează firea sa naturală, pare o pălărie prea mare pentru țăranul român.

Să fie personalitatea umană un produs istoric cu caracter de clasă? Fără a fi necesar să ne adâncim aici în lungi și savante studii de antropologie culturală, răspunsul nostru la această întrebare este cât se poate de simplu și de tranșant. Conceptul de personalitate este pe deplin operabil în cultura țărănească, la fel cu este operabil, de altfel, în orice altă cultură. De altfel, existența dreptului cutumiar țăărănesc, ori mai ales analiza paremiilor acestuia ne sunt suficiente pentru a dovedi afirmația noastră.

Dar pentru a înțelege cum este recunoscută și reflectată personalitatea în cultura satelor devălmașe românești avem nevoie mai întâi să stabilim semnificația acesteia. Astfel, atunci când vorbim despre personalitatea umană vorbim despre produs spontan care strange și integrează în lăuntru său o sumă de habitusuri mentale/ deprinderi comportamentale dobândite individual de fiecare om în parte prin acțiune liberă și conștiință proprie. E vorba de un produs complex pe care fiecare individ și-l fixează/ dobândește dincolo de suportul filogenetic al biologiei sale. Rod al conștiinței și acțiunii individuale, personalitatea reprezintă cea dintâi garanție a libertății umane: "Voința liberă care susține deprinderile personalității este posibilă numai în viața socială, căci numai prin normele și imperatiile morale ale acestei vieți, este dată omului posibilitatea să se ridice deasupra determinismului biologic, și să se conducă după valori sociale și ideale. A fi liber este a fi ascultător imperatiilor morale și ideale. A fi neliber este a fi ascultător

cerințelor biologice. Este liber prin urmare omul care a reușit să se ridice și să-și apropie normele vieții sociale”⁵

În această ordine de idei, vom afirma că personalitatea țărănească reprezintă cel dintâi produs cultural pe care membrii comunității sătești îl dobândesc ca urmare a acțiunilor lor sociale, libere și conștiente. Astfel, personalitatea acestor oameni va fi croită în acest sens cu începere de la datele și datoriile cu care “*cultura obștei pe bază de tradiție difuză*”⁶ specifică comunității țărănești încarcă rolurile sociale de factura practică pe care ei le joacă în cadrul vieții sătești. În ciuda faptului că personalitatea țărănimii este marcată de “*cultura folclorică*” asociată rolurilor sociale cu caracter grupal pe care membrii ei sunt presați să le îndeplinească⁷, ea capătă pentru fiecare caz în parte un caracter cu totul deosebit. Din cauza această este greșit să vorbim de personalitatea țăranului în genere: aceasta din urmă este și rămâne de fiecare dată apanajul exclusiv a vieții particulare și conștiente a fiecărui individ în parte. Tot din aceleași motive trebuie să evităm capcana în care cad de regulă cercetătorii afiliați tradiției intelectuale a școlii wundiene de a reduce personalitatea țăranilor, altfel o proprietate pur individuală la “*habitus-urile*” și tiparele comportamentale colective transmise și întipărite acestora prin mecanismele culturii de obște, contestând, astfel, pe baza neînțelegerii naturii celor dintâi, temeinicia cunoașterii sociale a celor din urmă. Într-adevăr dacă aceste “*habisuri*” colective dobândite prin obișnuință și stocate în subconștient fiecărui membru al comunității rurale stau la baza personalității fiecărui țăran, ele nu trebuie confundate cu aceasta.

Care sunt însă “*status*”-urile colective cu începere de la care țăranii români se raportează la ei înșiși și la semenii lor? Întâi, fiecare țăran se concepe pe sine ca pe un membru, înzestrat cu drepturi și datorii, al *obștii sătești*. Ca membru al obștii, el este investit încă de timpuriu, din copilărie chiar, cu libertate și responsabilitate moral-juridică. În această calitate el se identifică pe sine și se deosebește de ceilalți, prin numele și prin gospodăria pe care le posedă și din care face parte. Numele țărănesc este un semn al proprietății. Totuși, relația dintre nume și proprietate trebuie înțeleasă ca una de echivalență: așa cum fiecare gospodărie este desemnată prin numele proprietarului, tot așa, numele proprietarului este semnat de

⁵ Rădulescu-Motru, C, *Personalismul energetic și alte scrieri*, Editura Eminescu, 1984, p. 574.

⁶ Stahl, H.H, *Eseuri critice despre cultura populară românească*, București, 1983, p. 250.

⁷ *Ibidem.*, p. 250.

gospodăria pe care el o stăpânește. Trebuie să notăm, așadar, că statulul țăranului în viața satului, este profund legat de proprietatea sa.

Totuși, numele capului de familie și proprietatea țărănească nu sunt suficiente pentru a stabili cu adevărat identitatea personală a săteanului; în absența determinării poziției pe care proprietarul o deține în cadrul liniei de filiație prin care el este legat de înaintași, identitatea sa nu se poate materializa. “Maniera obișnuită de identificare a oamenilor era în trecut numirea lor cu numele de botez adăugat celui al tatălui, de exemplu: “ Ion, fiul lui Nicolae”; când bunicul avea o oarecare faimă sau când problemele tratate într-un document o necesitau, se putea scrie: “ Ion, fiul lui Nicolae și nepotul lui Gheorghe”⁸.

Datorită strânsei legături dintre numele capului de familie și proprietatea sa, poziția socială a celui dintâi în cadrul liniei de filiație (obligativitatea “liniei de filiație” ca element al constituirii identității personale la țăranii români nu este nici o componentă a mecanismului “umblării pe bătrâni” nici o urmare a lui) se reflectă în linia de transmitere a celei din urmă. Astfel, formula “ Ion, fiul lui Nicolae” devine “Ion, fiul lui Nicolae cu toată casa lui”, “Ion, fiul lui Nicolae cu fiii săi”, “Ion, fiul lui Nicolae cu nevasta și fiii săi”.

Țăranul se simte încadrat nu doar în lăuntru satului, ci și în afara acestuia, cu deosebire în relație cu boierimea și cu autoritățile centralei statale. În afara vetrei satului, identitatea țăranului se stabilește adăugând la nume denumirea satului de apartenență: “cutare, fiul lui cutare, din satul cutare”.⁹ Abia mai târziu, odată cu secolul al XVI-lea, țăranimea dobândește în raport cu boierimea și funcționării domnești o conștiință de clasă, conștiință marcată de apartenența la diversele categorii sociale existente ale țăranimii (răzeș, moșnean, rumân, vecin, țăran liber fără pământ, etc) .

Odată cu modificarea interstructurii gnoseologice a culturii țăărănești, a pătrunderii valorilor de tip feudal și mai apoi capitalist în structura relațiilor de producție agrare, cu extinderea terenurilor puse în exploatare permanentă în trupul de moșie al satului , și mai ales cu intensificarea procesului intern de diferențiere socială dintre țărani, apare printre aceștia nevoia de a se raporta la sine și la alții prin intermediul apartenenței la neam. Astfel nu doar gospodăria ajunge să poarte numele neamului, ci și

⁸ Stahl, P.H, *Triburi și sate din Sud-Estul Europei*, Editura Paideia, București, 2000, p. 132.

⁹ *Ibidem*, 2000, p. 132.

capul acesteia. Șeful familiei țărănești adaugă, asemeni boierilor, prenumelui său, numele neamului de origine.

3. Condiția femeii în satele devălmașe

Nu cu totul, altfel, stau lucrurile în cazul femeii. Deși în satul arhaic, sat exclusiv de băștinași, femeia era lipsită de dreptul de a fi înzestrată cu pământ, începând cu secolul al XIV-lea, statutul său social se transforma încet încet, favorizându-i dobândirea inclusiv a acestui drept. Această transformare a statutului său nu este, însă, una revoluționară. Ea era pregătită de multă vreme. Germenii acestei schimbări îi găsim nu în intervenția vreunui factor extern civilizator, ci în înseși mecanismele lăuntrice ale vieții țărănești devălmașe. Astfel, odată cu sedentarizarea comunităților agrare, ieșirea lor din regimul tribal, cu constituirea vetrelor de sat, cu apariția familiei mici (âsec. IV-IX-lea e.n), dar și cu influența creștinismului, femeia capătă o importantă poziție socială. Nu doar că în cadrul familiei românești ea capătă un drept egal de patrimoniu asupra bunurilor gospodăriei, dar ea dobândește pe lângă dreptul de consimțământ asupra căsătoriei, și libertatea de a cere divorț.

Pe lângă factorii istorici, deosebit de importanți pentru înțelegerea transformării statutului femeii, în satele devălmașe românești, factorii structurali asociați normelor endogamice ale vechii culturi țărănești se dovedesc la fel de eficienți. Ne referim concret la limitele funcționale ale acestor factori, limite care împiedică reglajul vieții țărănești devălmașe. Astfel, dacă, obștea, luptând împotriva pătrunderii elementelor străine în trupul de moșie al satului, interzice în mod endogamic dreptul de înzestrare al femeilor cu pământ, atunci ea se va lovi de serioase dificultăți în situația în care va trebui să reglementeze partajul moșiei al unui cap de familie care nu are moștenitoare decât fete.

Pentru a elimina toate aceste limite funcționale, structurile culturale țărănești sunt obligate să renunțe treptat la interdicția endogamică. Eliminarea acestei interdicții este cu atât mai facilă cu cât endogamia, ca și nevoia obștească de a depăși neajunsurile ei au amândouă un temei strict economic. Astfel, înainte de a se recunoaște direct femeilor dreptul la înzestrarea cu pământ, Obștea Sătească creează în Obiceiului Pământului instituția "gineririi pe curte". Este vorba de un instrument juridic cu ajutorul căruia proprietatea unui cap de familie care nu are decât fete să poată trece, totuși, în posesia acestora, fără ca acest transfer să încalce

paremia generală a dreptului cutumiar potrivit căreia “fetele trebuie să-și ia zestrea cu caru” . Astfel, prin “ginerirea pe curte” se creează o ficțiune juridică prin care fiica capului de moșie este considerată fiu, iar soțul acesteia, noră.

Această instituție obișnuielnică a “gineririi pe curte” ne permite să înțelegem cât de mult viața familiei și a obștii sunt marcate de importanța și valoarea proprietății funciare; atât de mult încât “orice amănunt din viața oamenilor este determinat de necesitatea dăinuirii acestei unități socio-economice”¹⁰

Forța pe care valoarea proprietății funciare o înregistrează la nivelul mentalului colectiv țărănesc, conduce astfel la ștergerea treptată din mintea oamenilor a diferențelor de factură patriarhală dintre bărbat și femeie. Ele vor dispărea cu timpul, sublimându-se în folclorul literar, acolo unde le vom putea găsi pătrunse și marcate de ironie, detașare și humor. Așa se face că în secolul al XVII-lea constatăm în Moldova faptul că “femeile sunt acelea care au conducerea și fac toate treburile necesare în casele lor; discută nestingherit și fără ceremonie cu oamenii, în public și în particular, ceea ce nu este un lucru oprit.”¹¹, sau că “ se poate observa libertatea extraordinară pe care o au femeile în toată țara, atât cele căsătorite, cât și cele necăsătorite ”¹².

4. Condiția străinilor în satele devălmașe

Pe măsură ce influența banului crește în economia sătească, crește și nevoia satenilor de a-și lărgi suprafața de teren pusă în exploatare agricolă și, a-și mări, astfel, producția de mărfuri. Fac asta în prima fază prin defrișarea și deștelenirea anumitor părți ale averii devălmașe și prin crearea stăpânilor locurești, și în a doua fază, prin luarea în stăpânire particulară a acestor stăpâniri locurești și transformarea lor în ocină. În felul acesta, își face loc în viața satului lupta între țărani pentru acapararea a cât mai mult pământ și pentru exploatarea cât mai intensă a trupului de moșie, fapt care ridică o mare problemă pentru obștile sătești. Lovindu-se de această problemă, ele vor fi nevoite să caute soluții.

Cea dintâi soluție a lor a fost aceea de a plafona drepturile de folosință a averii devălmașe și de a impune cote maximale oricărei exploatare

¹⁰ Stahl, H.H., *Satele devălmașe, I, Confederații de ocol*, Cartea Românească, București, 1998, p.117.

¹¹ Călători Străini despre Țările Române, vol. IV, Editura Științifică, București, 1972, p. 36.

¹² Călători Străini despre Țările Române, vol. V, Editura Științifică, București, 1973,p. 478.

particulare a fondului devălmaș. Totuși, această soluție nu a rezolvat problema apărută. Motivul este simplu: deși prin impunerea în exploatarea terenurilor a plafonurilor maximale, obștile au reușit să stăvilească tendințele acaparatoare ale băștinașilor, ele nu au putut controla aceste tendințe în rândul nebăștinașilor, ale străinilor care încep să pătrundă din ce în ce mai mulți în cadrul obștii. Prin urmare, obștile au fost obligate să recurgă la un nouă soluție de protejare a averii obștești. Ele au introdus în Obiceiul Pământului un sistem de căsătorie cu tendință endogamă, care să nu permită transferurile de proprietate funciară de la o obște la alta: băiatul sau fata trebuie să-și găsească în măsura posibilului soție ori soț chiar fie din satul de obârșie fie măcar într-un sat considerat înrudit. Un al treilea instrument juridic de stăvilire a tendințelor acaparatoare ale străinilor este reprezentat de dreptul de protimisis, operat la vânzarea sau arendarea bunurilor imobile, prin care obșteanul era obligat, ca în caz de vânzarea a proprietății, să prefere printre cumpărători rude sau indigeni ai obștii. Un al instrument juridic folosit în acest sens este cel al “umblării pe bătrâni” prin care țărani urmăreau să scindeze obștea sătească în “spite” sau “grupe de neam”, adică în niște grupe sociale cu caracter utilitar ce se sprijină pe o “conștiință de neam”, provenită și alimentată de o ficțiune juridică, cea a legendei eroului eponim. Prin crearea acestor “spite de neam”, obștile sătești instrumentau “alegerea de părți”, adică împărțirea întregului fond devălmaș între membrii lor, și astfel blocarea accesului străinilor la acesta. Totuși, această soluție nu a doar că nu a rezolvat problema, dar chiar a agravat-o. Umblarea pe bătrâni de tip II cum o numește H.H. Stahl¹³ a accelerat dezagregarea obștii sătești, permițând o pătrundere masivă a populației eterogene în satele de țărani liberi. Ne referim la categorii sociale diverse, de la acelea ale țărănimii aservite și ale robilor, categorii inferioare și supuse băștinașilor, până la acelea ale boierimii, negustorimii ori ale slujitorilor domnești care urmăresc să acapareze pământul devălmaș și să ia satul în stăpânire. “Față de aceste două elemente sociale diferite, obștile de băștinași au o atitudine divergentă: ele se arată îndărătnic egoiste, luptând împotriva admiterii unor copărtași și tinzând să domine, să subjuge și chiar să exploateze pe

¹³ H.H. Stahl, *Satele devălmașe, II, Structura internă a satelor devălmașe libere*, Cartea Românească, București, 1998, p.237

nou veniți și, în același timp luptă cu eroism uneori, ca să nu se lase ele însele aservite de către nou-veniți, mai puternici și mai bogați.”¹⁴

Totuși, vehemența, refuzul și îndărătnicia țăranilor liberi de a admite străini în obște nu au caracter xenofob. Întâi de toate pentru că motivația refuzului lor nu are recunoaștere și susținere decât în disputele funciare. În afara acesteia, țăranii nu dezvoltă adversitate față de străini indiferent de originea socială, etnică ori religioasă a acestora.

Mai apoi pentru că acest refuz nu se înrădăcește în conștiința rudeniei ori a valorilor biologice, tribale ale unității de sânge, ci, se folosește doar ocazional de ele. Astfel “dacă aceasta [idee a rudeniei de sânge] este comună tuturor societăților din vechime, există o diferență profundă între societățile tribale și cele sătești, în societatea tribală consangvinitatea nu se uită niciodată; tot cei care descind dintr-un strămoș comun au același sânge și asta oricare ar fi numărul de generații care s-au succedat după întemeietor.”¹⁵ Pentru țăranul liber însă, spița de neam nu are, într-adevăr, nici o valoare în sine; ea contează doar de instrument ficțional de lotizare a fondului devălmaș. Observăm asta cel mai bine din analiza instituției “umblării pe bătrâni”, și pe de altă parte, din fenomenul “vânzării” locului în rețeaua de rudenie, fenomen care a contribuit decisiv la pătrunderea străinilor în obști și la dezintegrarea acestora.

Un alt motiv care face ca refuzul de a admite străini în obștea sătească să nu capete caracter xenofob ține de caracterul relativ al acestui refuz. Datorită suprafețelor de pământ mari în raport cu numărul lor restrâns de populație, satele libere își permiteau să primească în obște, pentru un anumit număr de ani ori definitiv, agricultori ocazionali străini, care în schimbul plății dijmei puteau să destelenească și să cultive părți din fondul funciar devălmaș al obștii. Totodată din motive social-economice în obștea țăranilor liberi erau primiți, după model boieresc, agricultori străini cărora în schimbul oferirii dreptului de folosință a terenului particular sau chiar devălmaș, li se cerea o plată nu doar în djima, ci și claca. Nu doar agricultorii străini sunt primiți în mod condiționat în obște, ci și păstorii. Astfel, ciobanilor ungureni li se permitea să plătească “prețul muntelui”, adică să arendeze terenurile alpine devălmașe ale obștii. O altă categorie de “străini”, tolerată în viața satului era aceea a meșteșugarilor, argaților și năimiților, categorie profesională a cărei prezență era implicată necesar în

¹⁴ *Ibidem*, p.214.

¹⁵ Stahl. P.H., *Op.cit.*, p.197.

procesul de diviziune a muncii țărănești și care, dacă nu putea fi reprezentată de localnici, trebuia să fie acoperită de nebaștinași: „Omul are nevoie de scule. Le face cu altul, tot prin muncă, deci are nevoie de altul. Oamenii trebuie atunci, să trăiască în strânsă legătură. Săcure dacă nu mi-a face fierarul, atunci eu cum pot să tai lemne?”¹⁶

Printre categoriile de străini acceptate în obște se află și cea a arendașilor averilor obștești. Lor li se adăugau străinii ce căpătau prin înrudire efectivă, simularea înrudirii sau prin achiziție pe bază de indigenat, drepturi depline în cadrul obștii. Observăm, așadar că solidaritatea socială în satele devălmașe se fondează nu pe criteriul biologic al consangvinității, ci pe acela economic al proprietății; vorbim de un criteriu deschis, inclusiv și flexibil, aflat la originea solidarității societăților deschise europene.

Acknowledgement This paper is supported by the Sectorial Operational Programme Human Resources Development (SOP HRD), financed from the European Social Fund and by the Romanian Government under the contract number SOP HRD/159/1.5/S/136077.

Bibliografie

- Călători Străini despre Țările Române*, vol. IV, Editura Științifică, București, 1972.
Călători Străini despre Țările Române, vol. V, Editura Științifică, București, 1973.
 FOCȘA, G., *Contribuție la cercetarea mentalității satului*, Arhiva pentru Știință și Reformă Socială, Anul X, Nr. 1-4, 1932.
 RĂDULESCU- MOTRU, C. *Scrieri politice*, Editura Nemira, București, 1998.
 Rădulescu-Motru, C., *Personalismul energetic și alte scrieri*, Editura Eminescu, 1984.
 STAHL, H.H., *Eseuri critice despre cultura populară românească*, București, 1983.
 STAHL, P.H., *Triburi și sate din Sud-Estul Europei*, Editura Paideia, București, 2000.
 STAHL, H.H., *Satele devălmașe, I, Confederații de ocol*, Cartea Românească, București, 1998.
 STAHL, H.H., *Satele devălmașe, II, Structura internă a satelor devălmașe libere*, Cartea Românească, București, 1998.
 TRANDAFIR, C., *Obște și stat în satele devălmașe românești. Un studiu de istorie socială*, în *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*, nr. 40/2017.

¹⁶ Focșa, G., *Contribuție la cercetarea mentalității satului*, Arhiva pentru Știință și Reformă Socială, Anul X, Nr. 1-4; 1932, p.173.

EL ROL DEL PROFESOR UNIVERSITARIO ANTE EL NUEVO PARADIGMA EDUCATIVO POST PANDEMIA COVID-19: AMENAZAS Y OPORTUNIDADES

Daniela MUSICCO NOMBELA¹

María José GATO BERMÚDEZ²

Celia RANGEL PÉREZ³

Cristina RUIZ-ALBERDI FERNÁNDEZ⁴

Abstract: *The year 2020 will go down in the history of pedagogy as the year in which, due to the pandemic, face-to-face teaching had to be replaced by a virtual type of education, a new paradigm that is consolidating for the future. Given this milestone, this work undertakes a review of texts that appeared internationally between March and September 2020 about the massive adoption of e-learning imposed by the COVID-19 pandemic. An exploratory study is also carried out through a validated questionnaire, to which an open question was added to teachers from 25 Spanish, public and private Universities, to study the perception of university teachers in the face of this educational fact and their possible challenges, fears, and expectations; the place that ICTs occupy in their pedagogical model and the way in which their teaching role has been compromised. The results show us, on the one hand, the enormous possibilities provided by the implementation of e-learning at the university level with a great desire for improvement on behalf the teachers, although, on the other hand, in some variables they show certain skepticism and concern. Differences in sex and age are also relevant. Faced with this new situation, university teachers expressed contradictory feelings of acceptance and frustration.*

Keywords: *teacher's role; e-learning COVID-19; online training; pedagogical innovation.*

Introducción

La extensión de la educación a distancia nació como una nueva oportunidad de acceso al conocimiento y a la enseñanza. Las universidades a distancia han estado trabajando en esta dirección desde hace tiempo, como la Open University británica (desde 1969), o la UNED española (desde 1973). En estas primeras experiencias la interacción quedaba en un segundo plano, habría

¹ "Francisco de Vitoria" University, Madrid, Spain.

² San Pablo CEU University, Madrid, Spain.

³ ESIC Business & Marketing School, Madrid, Spain.

⁴ "Francisco de Vitoria" University, Madrid, Spain.

que esperar hasta la llegada de Internet para asistir a una revolución absoluta y dar paso al e-learning.

El nuevo panorama mundial post pandemia ha acelerado la implantación de la educación digital, generando oportunidades y amenazas. La entrada de la enseñanza online a nivel universitario, síncrona, asíncrona y mixta, impulsa el uso de nuevas herramientas, tecnologías y metodologías, facilitadoras del aprendizaje, pero también abre nuevas cuestiones acerca del rol del profesor y nuevas dificultades.

Según las estadísticas de la UNESCO (2020), más de 1.500 millones de niños y jóvenes en 188 países de todo el mundo se han quedado en casa debido al cierre de escuelas e instituciones de educación superior por COVID-19. Identificar similitudes y diferencias, compartir experiencias entre países será propicio para la formulación de políticas en estos tiempos inciertos (Affouneh et al., 2020).

Si bien el e-learning conlleva muchas aportaciones positivas a nivel educativo y puede garantizar la continuidad del aprendizaje en situaciones de emergencia, también presenta una serie de grietas (Rogero-García, 2020; García et al., 2020) que han quedado patentes con la reciente implantación masiva de la enseñanza online obligada por la pandemia: grietas de tipo social (dificultad de acceso a terminales, tecnología e Internet), de tipo psicológico y cognitivo (estrés para profesores y alumnos con dificultades de aprendizaje), de tipo generacional (nativos digitales, no nativos y analfabetos digitales). Además, la enseñanza online universitaria necesita de destrezas previas y capacidades que, durante la pandemia, han mostrado carencias en algunos países como en España, donde las clases magistrales siguen siendo la metodología más en uso y donde apenas se usa la tecnología.

Haciendo una breve revisión de algunas de las publicaciones científicas aparecidas entre los meses de marzo a septiembre de 2020 sobre temas de pedagogía, educación online y pandemia, destaca el distanciamiento de posturas entre pensamientos teóricos de aceptación y entusiasmo con la nueva realidad educativa y pensamientos que han visto en esta nueva situación pedagógica una alienación de la necesaria relación interpersonal (Mariani, 2020). La abrupta entrada en la educación online provocada por el COVID-19, ha acelerado también el debate internacional sobre *media education*, que es vital y urgente en este momento histórico de cambios obligados (Cappello y Ranieri, 2020). Es impelente la necesidad de educar a los jóvenes en entornos digitales y también entrenar a los profesores en la

educación online y en el uso de las nuevas tecnologías sin caer en cierto *manierismo híper tecnológico* y lúdico a expensas del rigor y la profundización.

Otra de las problemáticas a causa del COVID-19 en el campo de la educación universitaria online, es la necesidad de paliar las brechas tecnológicas que afectan a nivel mundial. Desde la UNESCO, en mayo de 2020, se planteaba que hay que enfrentarse de forma conjunta a los desafíos y compartir ideas sobre cómo construir una respuesta a la crisis sanitaria para ayudar a los países y entornos más desfavorecidos (Giannini, 2020). En este sentido, durante la primera ola de la pandemia, en diferentes centros en África se combinó la formación online con retrasmisiones en radio y televisión, medidas que también fueron adoptadas en Europa, en países como Portugal. En muchos países se ha obligado a interrumpir las clases presenciales universitarias para impartir las materias a través de plataformas online en sus diferentes formas de e-learning, provocando polémicas a favor y en contra de las nuevas metodologías y prácticas innovadoras (Guilleux, 2020).

La proliferación de los MOOCs (Massive Online Open Courses) ya era una realidad antes de la pandemia, y habían empezado a revolucionar la educación universitaria, y a crear posiciones enfrentadas. Se estaba comenzando a hablar del fin de las aulas y a replantearse el rol del docente, la COVID-19 no ha hecho más que acelerarlo. En este sentido, según un estudio realizado en Austria el pasado mes de abril con una muestra de más de 500 alumnos, el 50% de los encuestados sentían que, en la educación online, el *feedback* de los profesores era nulo o bajo y que el rol del docente en cuanto a la motivación era casi inexistente (Hajek y Kernecker, 2020).

Numerosos otros estudios aportan los beneficios, pero también los riesgos de la educación online, considerada como la panacea ante la crisis sanitaria (Dhawan, 2020). La pandemia ha generado una situación de necesidad de protección de toda el área educativa (profesores y alumnos) puesta en el borde de un precipicio por el confinamiento y el distanciamiento social. Estamos ante la urgente necesidad de planificación de los nuevos escenarios educativos por parte de las instituciones académicas.

Detrás del aparentemente ventajoso aprendizaje abierto, “siempre y en cualquier lugar”, se esconde también un riesgo porque ofrece tanta flexibilidad que los estudiantes no tienen nunca tiempo para dedicarle (Dhawan, 2020). El exceso de disponibilidad y opciones podría desalentar la función de implicación del “aquí y ahora” que en la educación presencial off

line obliga a un compromiso. Nacen nuevas preguntas sobre si las nuevas metodologías serán capaces de garantizar una educación de calidad, y si las instituciones serán capaces de asimilar este cambio masivo hacia la educación online (Dhawan, 2020).

Ha comenzado una nueva etapa en el mundo educativo de forma inesperada y de algún modo, violenta. Sin embargo, estar abierto al mundo, a los demás y al futuro, es algo constitutivo de la naturaleza del ser humano (Amilburu et al., 2018). Los profesores no viven ajenos a las transformaciones que suceden en la actualidad. El docente tiene mucha responsabilidad porque “no cabe olvidar que el profesor no es un mero técnico, sino, una persona que compromete su ser en su trabajo” (Ibáñez Martín, 2017, p. 208). Desde esta consideración, en el profesor confluyen los dos conceptos del término educación, *insegnare*, introducir un signo, una señal, un concepto, una idea, que alimenta y nutre al alumno; y *educere* que, tal y como Aquino sostenía, extrae hacia fuera todas las potencialidades del alumno (Ducci, 2009). Este paso pedagógico, que une unos cuantos siglos de evolución, del *insegnare* al *educere* pasa por el reconocimiento de que el alumno posee dentro de sí mismo la capacidad de comprender la realidad y el conocimiento. Por tanto, el profesor asume el rol que modernamente se ha llamado de “facilitador” y nos preguntamos: ¿puede el docente enseñar?

Ante esta pregunta, Ibáñez Martín (2017) habla de los tres momentos de la competencia docente, la preparación de la docencia, los conocimientos del profesor y la comprobación de lo aprendido por el alumno. Al preparar la docencia, el profesor marca el fin que pretende alcanzar. En este sentido, el profesor debe plantearse: “si está enseñando al alumno aquello que facilita llegar a la plenitud a la que todos, como personas, aspiramos” (Ibáñez-Martín, 2017, p. 209). En segundo lugar, sería definir los contenidos que desea impartir y cómo debe enseñarlos, que correspondería a los diferentes recursos didácticos y, “la claridad nunca puede ir en contra del rigor” (Ibáñez-Martín, 2017, p. 212). Un buen profesor puede ser, además, un facilitador, Castaño (2003) recoge las funciones que detallan el rol de facilitador y explica cómo los profesores tendrán que asumir en la enseñanza online múltiples tareas, tratando de que el alumno desarrolle el pensamiento crítico para tomar decisiones y solucionar problemas. Y el tercer momento de la competencia docente, según Ibáñez-Martín (2017), será la comprobación de lo que ha aprendido el alumno. Pues bien, las tecnologías facilitan que el alumno sea testigo de su proceso de aprendizaje. Dichos momentos de competencia docente guardan una estrecha relación con las

quince variables que se analizan en la investigación exploratoria de este trabajo: *competencias, interdisciplinariedad, motivación, actualización, oportunidad, posibilidades, trabajo, innovación, investigación, facilidad, comunicación, valoración, evaluación, repetición y administración*, que aparecen en la encuesta utilizada en este trabajo sobre el uso de las TIC, diseñado y validado por Hernández-Ramos (2014).

Este trabajo pretende reflexionar sobre el rol del docente universitario porque, según apuntan Amilburu et al. (2018): “conviene que [el profesor] lleve a cabo una reflexión crítica y responsable sobre la condición humana, y coherente con la concepción del mundo y de la historia, para poder orientar adecuadamente su reflexión y acción pedagógica” (p. 33), para responder así a los retos que los tiempos van exigiendo y a las oportunidades de la formación universitaria siendo dinamizador de la enseñanza presencial y online.

Método

La metodología empleada para esta investigación ha partido, por un lado, del estudio del estado de la cuestión en el ámbito internacional. Se realizó una búsqueda de estudios y encuestas publicadas entre los meses de marzo y septiembre de 2020. Se han rastreado los términos *e-learning, pandemia, COVID-19, educación online y rol del docente*. Dicha búsqueda se hizo en Google Scholar, Scielo, Dialnet, World Wide Science, en bases de datos como Scopus o WOS, en revistas de educación, en editoriales independientes de referencia en humanidades americanas, en los Ministerios de Educación de diferentes países europeos y extracomunitarios, así como en universidades a nivel mundial y nacional. También se han consultado estadísticas aportadas por entidades públicas y privadas y organizaciones como la ONU para la Educación, la Ciencia y la Cultura, o el Ministerio de Universidades en España.

Por otro lado, se ha realizado un estudio de campo en el ámbito español a partir del cuestionario validado por Hernández-Ramos et al. (2014) con 15 preguntas tipo Likert, que mide las actitudes hacia las TIC por parte del profesorado universitario, al que se le añadió una pregunta abierta para estudiar los aspectos emocionales relacionados con el e-learning durante el confinamiento. Participaron 114 docentes universitarios de 25 universidades públicas y privadas de todo el territorio español, entre 19 y el 27 de agosto de 2020. El análisis estadístico de los resultados consistió en un estudio de varianzas ANOVA con un solo factor, se aplicó la prueba t de Student para

muestras independientes y relacionadas y la prueba de Levene asociada también a la *t* de Student.

Hipótesis

La hipótesis de este trabajo es la siguiente: los docentes universitarios han respondido de forma muy dispar ante la urgente aplicación de las TIC en el ámbito educativo causada por la pandemia COVID-19. Esta disparidad responde fundamentalmente a una brecha generacional. Además, se ha acelerado la crisis incipiente en el mundo universitario sobre el sentido de la educación superior y el rol docente.

Objetivos

Los objetivos del presente trabajo son los siguientes:

- Estudiar su rol como docente tras la implantación urgente de la educación online por la pandemia producida por COVID-19.
- Verificar la situación actual anímica, profesional y competencial de los profesores universitarios.

Población y Muestra

Según los últimos datos disponibles (Ministerio de Universidades, 2020), la población objeto de este estudio está compuesta, por una parte, por 83 universidades en España (de las cuales 50 son públicas y 33 son privadas); y por otra parte, por el número de personal docente e investigador que asciende a 122.910 personas (de los cuales 103.876 trabajan en Universidades públicas y 19.034 en privadas), con una media de edad de 54 años. La muestra empleada para esta investigación cuenta con la colaboración de 25 universidades de España (12 públicas y 15 privadas), tal y como se resume en la siguiente tabla:

Tabla 1

Resumen de Universidades que participaron en la muestra por comunidad autónoma y régimen.

Comunidad autónoma	Nombre de la Universidad o centro universitario	Régimen
Andalucía	Universidad de Granada	Público
	Universidad de Sevilla	Público
	Universidad Loyola Andalucía	Privado

Aragón	Universidad de Zaragoza	Público
Castilla La Mancha	Universidad Castilla y La Mancha	Público
Castilla y León	Universidad de León	Público
	Universidad de Valladolid	Público
Cataluña	Universidad Abat Oliba	Privado
	Universidad Ramon Llul	Privado
Galicia	Universidad de Vigo	Público
La Rioja	Universidad Internacional de La Rioja	Privado
Madrid	Universidad Carlos III de Madrid	Público
	Universidad Complutense de Madrid	Público
	Universidad Rey Juan Carlos I	Público
	IE University	Privado
	Universidad a Distancia de Madrid	Privado
	Universidad Antonio de Nebrija	Privado
	Universidad Camilo José Cela	Privado
	Universidad Francisco de Vitoria	Privado
	Universidad San Pablo-CEU	Privado
	Centro Universitario Villanueva	Privado
	ESIC Business & Marketing School	Privado
	Instituto de Estudios Bursátiles	Privado
Navarra	Universidad de Navarra	Privado
Valencia	Universidad de Alicante	Público
	Universidad Internacional de Valencia	Privado
Estatal	Universidad de Educación a Distancia	Público

Respondieron al cuestionario un total de 114 docentes universitarios con la siguiente distribución por sexo: 47 son del sexo masculino y 67 del sexo femenino. La Tabla 1 recoge la muestra según los rangos de edad. Por el tamaño de la muestra y la prueba Kolmogorov Smirnov, se asume normalidad donde se puede realizar un análisis factorial ya que el α de Cronbach es de .878. Además, el grado de confiabilidad para esta muestra es muy aceptable, con un nivel de significancia de .05:

Tabla 2

Edad de los profesores encuestados.

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válido	Entre 25 y 40 años	20	17,1	17,5	17,5
	Entre 40 y 55 años	70	59,8	61,4	78,9
	Más de 55 años	24	20,5	21,1	100,0

	Total	114	97,4	100,0
Perdidos	Sistema	3	2,6	
	Total	117	100,0	

Instrumento

Para llevar a cabo el análisis que plantea este estudio se ha utilizado un cuestionario validado por Hernández-Ramos et al. (2014), que mide las actitudes hacia las TIC por parte del profesorado universitario, y que consta de 15 preguntas tipo Likert (ver Tabla 3) a las que se acompañó una pregunta abierta donde se pedía a los docentes que expresaran cómo se sintieron dando clase durante el confinamiento.

Tabla 3

Encuesta validada para medir las actitudes hacia las TIC por parte del profesorado universitario (Hernández-Ramos et al., 2014).

Variable	Definición	Medida
Competencias	El uso de TIC desarrolla nuevas competencias en los alumnos	1-5 puntos
Trabajo	Se lleva a cabo más trabajo en las clases con TIC	1-5 puntos
Innovación	Metodologías e innovaciones más ricas por el uso de TIC	1-5 puntos
Motivación	Los alumnos están más motivados por las clases con TIC	1-5 puntos
Administración	El uso de las TIC ha supuesto una mejora en las tareas administrativas	1-5 puntos
Interdisciplinariedad	El uso de las TIC promueve más nivel en educación y un grado más grande de interdisciplinariedad	1-5 puntos
Evaluación	El uso de tecnología en las clases mejora la evaluación de los estudiantes	1-5 puntos
Investigación	Las TIC facilitan la investigación del profesor universitario	1-5 puntos
Comunicación	Las TIC mejoran y facilitan la comunicación profesor-estudiante	1-5 puntos
Repetición	Las TIC ahorran el trabajo repetitivo	1-5 puntos
Facilidad	El uso de la tecnología en clase facilita la enseñanza a los profesores universitarios	1-5 puntos
Actualización	El uso de las TIC en la enseñanza implica que los profesores se formen y actualicen continuamente	1-5 puntos
Valoración	Los estudiantes valoran más positivamente la enseñanza si se usan las TIC	1-5 puntos

Oportunidad	Los profesores universitarios tienen oportunidades de formación para integrar las TIC en sus clases del día a día	1-5 puntos
Posibilidades	Las posibilidades que ofrecen las TIC compensan las numerosas horas empleadas en formación	1-5 puntos

Procedimiento de recogida y análisis de datos

El cuestionario se realizó entre el 19 y el 27 de agosto de 2020, a través de la plataforma online de Google Forms a docentes universitarios. La muestra fue aleatoria y estratificada por grupos de edad y sexo. La codificación numérica de los datos se realizó aplicando números a la encuesta tipo Likert y a las variables de sexo (siendo masculino, 0 y femenino, 1) y edad (siendo menos de 25, 0; de 25 a 40 años, 1; de 40 a 55 años, 2; y más de 55 años, 3).

En cuanto al análisis estadístico, se utilizó un estudio de varianzas ANOVA con un solo factor para analizar la homogeneidad de las varianzas y para comprobar si la hipótesis nula (“no se encuentran diferencias significativas”) se podía aceptar o si se debía seleccionar la hipótesis alternativa que indica que sí existían diferencias significativas. Además, se realizó la prueba t de Student para muestras independientes y relacionadas para comprobar si había diferencias significativas entre las medias de dos grupos. También se ha realizado la prueba de Levene (homocedasticidad) asociada a la t de Student para estudiar la homogeneidad de las varianzas. Todos los datos se analizaron con el programa SPSS, versión 22.

Resultados

En primer lugar, se exponen los resultados de la valoración de las variables del cuestionario. Para ello, en la Tabla 4 se detallan las respuestas de los encuestados con un análisis de frecuencias en función de cada variable estudiada:

Tabla 4

Estadísticos de la muestra.

Variables	Media	Error	Mediana	Moda
		estándar de la media		
Competencias	4,18	,088	4,00	5
Trabajo	3,73	,104	4,00	3

Innovación	3,96	,101	4,00	5
Motivación	3,25	,101	3,00	4
Administración	3,77	,104	4,00	5
Interdisciplinariedad	3,18	,110	3,00	3
Evaluación	3,32	,098	3,00	3
Investigación	4,35	,090	5,00	5
Comunicación	3,70	,104	4,00	4
Repetición	3,43	,117	3,00	5
Facilidad	3,55	,093	4,00	4
Actualización	4,22	,095	5,00	5
Valoración	3,46	,101	4,00	4
Oportunidad	3,59	,100	4,00	4
Posibilidades	3,39	,108	3,00	4

Según los datos de la tabla anterior, la muestra de docentes universitarios españoles está totalmente de acuerdo con las variables que relacionan las TIC con competencias, *innovación*, *administración*, *investigación*, *repetición* y *actualización*; también se está de acuerdo con las variables de *motivación*, *comunicación*, *facilidad*, *valoración*, *oportunidad* y *posibilidades*; mientras que no se decantan ni a favor ni en contra de aquellas variables relacionadas con *trabajo*, *interdisciplinariedad* y *evaluación*.

Además, en cuanto a si los grupos eran homogéneos según la edad del participante, se aplicó la prueba de homogeneidad de varianzas utilizando la prueba de Levene, reflejada en la siguiente tabla:

Tabla 5
Prueba de homogeneidad de varianzas según edad.

Pregunta	Estadístico			
	de Levene	df1	df2	Sig.
El uso de TIC desarrolla nuevas competencias en los alumnos	,396	2	111	,674
Se lleva a cabo más trabajo en las clases con TIC	4,990	2	111	,008
Metodologías e innovaciones más ricas por el uso de TIC	,728	2	111	,485
Los alumnos están más motivados por las clases con TIC	,345	2	111	,709
El uso de las TIC ha supuesto una mejora en las tareas administrativas	,652	2	111	,523

El uso de las TIC promueve más nivel en educación y un grado más grande de interdisciplinariedad	1,616	2	111	,203
El uso de tecnología en las clases mejora la evaluación de los estudiantes	2,016	2	111	,138
Las TIC facilitan la investigación del profesor universitario	1,365	2	111	,260
Las TIC mejoran y facilitan la comunicación profesor-estudiante	1,066	2	111	,348
Las TIC ahorran el trabajo repetitivo	1,755	2	111	,178
El uso de la tecnología en clase facilita la enseñanza a los profesores universitarios	1,217	2	111	,300
El uso de las TIC en la enseñanza implica que los profesores se formen y actualicen continuamente	1,510	2	111	,225
Los estudiantes valoran más positivamente la enseñanza si se usan las TIC	1,171	2	111	,314
Los profesores universitarios tienen oportunidades de formación para integrar las TIC en sus clases del día a día	3,344	2	111	,039
Las posibilidades que ofrecen las TIC compensan las numerosas horas empleadas en formación	,429	2	111	,652

Los resultados de la Tabla 5 reflejan que, para todas las preguntas de la encuesta según la edad, las varianzas son iguales, es decir, las varianzas son homogéneas, excepto para el ítem: “los profesores universitarios tienen oportunidades de formación para integrar las TIC en sus clases del día a día” que no posee homogeneidad de varianzas con la variable de la edad de los encuestados. Para analizar dicho ítem se pasó la matriz de datos a la t de Student para muestras independientes.

A continuación, vemos una tabla con los resultados del resto de variables que, al ser homogéneas, las diferencias significativas se analizaron según la edad pasando la matriz de datos a ANOVA con un factor.

Tabla 6

ANOVA según el rango de edad

Pregunta		Suma de cuadrados	gl	Media cuadrática	F	Sig.
El uso de TIC desarrolla nuevas competencias en los alumnos	Entre grupos	,352	2	,176	,198	,821
	Dentro de grupos	98,780	111	,890		
	Total	99,132	113			
Se lleva a cabo más trabajo en las clases con TIC	Entre grupos	4,945	2	2,473	2,054	,133
	Dentro de grupos	133,625	111	1,204		
	Total	138,570	113			
Metodologías e innovaciones más ricas por el uso de TIC	Entre grupos	11,363	2	5,681	5,281	,006
	Dentro de grupos	119,418	111	1,076		
	Total	130,781	113			
Los alumnos están más motivados por las clases con TIC	Entre grupos	1,579	2	,789	,676	,511
	Dentro de grupos	129,544	111	1,167		
	Total	131,123	113			
El uso de las TIC ha supuesto una mejora en las tareas administrativas	Entre grupos	1,101	2	,551	,440	,645
	Dentro de grupos	138,969	111	1,252		
	Total	140,070	113			
El uso de las TIC promueve más nivel en educación y un grado más grande de interdisciplinariedad	Entre grupos	,583	2	,291	,210	,811
	Dentro de grupos	153,908	111	1,387		
	Total	154,491	113			
El uso de tecnología en las clases mejora la evaluación de los estudiantes	Entre grupos	,160	2	,080	,071	,931
	Dentro de grupos	124,471	111	1,121		
	Total	124,632	113			
Las TIC facilitan la investigación del profesor universitario	Entre grupos	,114	2	,057	,061	,941
	Dentro de grupos	103,851	111	,936		
	Total	103,965	113			
Las TIC mejoran y facilitan la comunicación profesor-estudiante	Entre grupos	1,288	2	,644	,516	,598
	Dentro de grupos	138,571	111	1,248		
	Total	139,860	113			
Las TIC ahorran el trabajo repetitivo	Entre grupos	2,321	2	1,160	,742	,479
	Dentro de grupos	173,618	111	1,564		
	Total	175,939	113			
Los estudiantes valoran más	Entre grupos	4,687	2	2,343	2,071	,131
	Dentro de grupos	125,594	111	1,131		

positivamente la enseñanza si se usan las TIC	Total	130,281	113			
El uso de la tecnología en clase facilita la enseñanza a los profesores universitarios	Entre grupos	2,941	2	1,471	1,494	,229
	Dentro de grupos	109,243	111	,984		
	Total	112,184	113			
Los profesores universitarios tienen oportunidades de formación para integrar las TIC en sus clases del día a día	Entre grupos	7,948	2	3,974	3,686	,028
	Dentro de grupos	119,675	111	1,078		
	Total	127,623	113			
Las posibilidades que ofrecen las TIC compensan las numerosas horas empleadas en formación	Entre grupos	,507	2	,254	,189	,828
	Dentro de grupos	148,730	111	1,340		
	Total	149,237	113			

Tal y como refleja la Tabla 6, no existen diferencias significativas en ninguno de los ítems con los rangos de edad, excepto para uno de ellos: “los profesores universitarios tienen oportunidades de formación para integrar las TIC en sus clases del día a día”.

En las Tablas 7 y 8 se muestran los resultados de aplicar la t de Student para grupos independientes para el ítem anterior que no cumplió la homogeneidad de varianzas.

Tabla 7

Diferencia significativa entre los rangos de edad 25 a 40 años y más de 55 años.

Pregunta	F	Sig.
Los profesores universitarios tienen oportunidades de formación para integrar las TIC en sus clases del día a día	4,306	,044

Tabla 8

Diferencia significativa entre los rangos de edad de 40 a 55 años y más de 55 años.

Pregunta	F	Sig.
Los profesores universitarios tienen oportunidades de formación para integrar las TIC en sus clases del día a día	4,387	,039

Los resultados de las Tablas 7 y 8 nos dicen que existen diferencias significativas en los grupos de 25 a 40 años y de 40 a 55 años, en relación con el de más de 55 años, sabiendo que no existieron participantes de menos de 25 años. Dichas diferencias residen en que, los docentes universitarios de 25 a 55 años consideran que sí tienen oportunidades de formación para integrar las TIC, mientras que el grupo de más de 55 años opina lo contrario.

Según el sexo de los participantes en el estudio, se realizó la prueba de homogeneidad de varianzas a la matriz de resultados, obteniendo los siguientes resultados:

Tabla 9

Prueba de homogeneidad de varianzas por sexo

Pregunta	Estadístico			
	de Levene	df1	df2	Sig.
El uso de TIC desarrolla nuevas competencias en los alumnos	1,118	1	112	,293
Se lleva a cabo más trabajo en las clases con TIC	1,529	1	112	,219
Metodologías e innovaciones más ricas por el uso de TIC	2,616	1	112	,109
Los alumnos están más motivados por las clases con TIC	4,405	1	112	,038
El uso de las TIC ha supuesto una mejora en las tareas administrativas	,092	1	112	,762
El uso de las TIC promueve más nivel en educación y un grado más grande de interdisciplinariedad	,010	1	112	,919
El uso de tecnología en las clases mejora la	1,070	1	112	,303

evaluación de los estudiantes				
Las TIC facilitan la investigación del profesor universitario	1,770	1	112	,186
Las TIC mejoran y facilitan la comunicación profesor-estudiante	,043	1	112	,835
Las TIC ahorran el trabajo repetitivo	,293	1	112	,589
El uso de la tecnología en clase facilita la enseñanza a los profesores universitarios	,255	1	112	,615
El uso de las TIC en la enseñanza implica que los profesores se formen y actualicen continuamente	,844	1	112	,360
Los estudiantes valoran más positivamente la enseñanza si se usan las TIC	1,369	1	112	,244
Los profesores universitarios tienen oportunidades de formación para integrar las TIC en sus clases del día a día	,772	1	112	,381
Las posibilidades que ofrecen las TIC compensan las numerosas horas empleadas en formación	2,128	1	112	,147

En los resultados de la Tabla 9 se observa que todas son homogéneas excepto en el ítem: “los alumnos están más motivados por las clases dónde se utilizan las TIC”. Dicho ítem será sometido a la prueba t de Student para grupos independientes, cuyos resultados podemos ver en la siguiente tabla:

Tabla 10
ANOVA con factor sexo

Pregunta	F	Sig.
El uso de TIC desarrolla nuevas competencias en los alumnos	1,843	,177
Se lleva a cabo más trabajo en las clases con TIC	,304	,582
Metodologías e innovaciones más ricas por el uso de TIC	8,472	,004
El uso de las TIC ha supuesto una mejora en las tareas administrativas	,047	,828
El uso de las TIC promueve más nivel en educación y un grado más grande de interdisciplinariedad	3,420	,067
El uso de tecnología en las clases mejora la evaluación de los estudiantes	2,037	,156
Las TIC facilitan la investigación del profesor universitario	1,677	,198
Las TIC mejoran y facilitan la comunicación profesor-estudiante	,000	,998
Las TIC ahorran el trabajo repetitivo	,075	,785
El uso de la tecnología en clase facilita la enseñanza a los profesores universitarios	,321	,572

El uso de las TIC en la enseñanza implica que los profesores se formen y actualicen continuamente	,385	,536
Los estudiantes valoran más positivamente la enseñanza si se usan las TIC	2,261	,135
Los profesores universitarios tienen oportunidades de formación para integrar las TIC en sus clases día a día	3,021	,085
Las posibilidades que ofrecen las TIC compensan las numerosas horas empleadas en formación	1,572	,213

Como se puede ver, los resultados de la Tabla 10 nos dicen que no hay diferencia significativa según el sexo en el ítem.

Analizando por separado el ítem “los alumnos están más motivados en las clases con TIC” ($p = .038$), se observa una diferencia significativa a favor de las mujeres. También se observa que existen diferencias significativas con el sexo en el ítem: “con el uso de las TIC se utilizan metodologías e innovaciones más ricas”, de nuevo a favor del género del sexo femenino.

Finalmente se añadió una pregunta abierta para conocer los sentimientos de los docentes universitarios a la hora de impartir clases durante el confinamiento. Los sujetos pudieron responder aportando diversas opiniones debido a que las instrucciones en la pregunta invitaban a razonar la respuesta.

Tabla 11

Pregunta abierta: ¿cómo te has sentido como docente durante el confinamiento?

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válido	Agotamiento	2	1,7	1,8	1,8
	Preocupado	2	1,7	1,8	3,5
	Cómodo	3	2,6	2,6	6,1
	Desbordado	25	21,4	21,9	28,1
	Motivado	1	,9	,9	28,9
	Satisfecho	2	1,7	1,8	30,7
	Confuso	1	,9	,9	31,6
	Ansiedad	13	11,1	11,4	43,0
	Aislado	6	5,1	5,3	48,2
	Otros	21	17,9	18,4	66,7
	Bien	19	16,2	16,7	83,3
	Muy bien	7	6,0	6,1	89,5
	Genial	1	,9	,9	90,4
	Impotente	1	,9	,9	91,2
Triste	2	1,7	1,8	93,0	

	Asustado	2	1,7	1,8	94,7
	Limitado	1	,9	,9	95,6
	Exigido	3	2,6	2,6	98,2
	Tranquilo	2	1,7	1,8	100,0
	Total	114	97,4	100,0	
Perdidos	Sistema	3	2,6		
	Total	117	100,0		

Según se desprende de la tabla anterior, las frecuencias principales que se obtienen en este apartado resaltan que las respuestas más frecuentes han sido: desbordado, otros (más trabajo, útil, retado, aprendiendo, desamparado, falta de conciliación, poco eco entre los alumnos, se echa en falta las clases presenciales), bien y ansiedad. Las menos frecuentes han sido motivado, confuso, genial, impotente y limitado.

Por todo lo expuesto hasta el momento, podemos afirmar que los hallazgos más relevantes del presente estudio experimental, son los siguientes:

- Los participantes del estudio están de acuerdo o totalmente de acuerdo con casi todas las variables estudiadas en relación con las TIC y su papel como docente. Los resultados muestran la actitud de adaptación y adopción del cambio de los docentes universitarios españoles. Solo se muestran indiferentes ante las variables más administrativas y de creación de sinergias, que deberán seguir siendo estudiadas en un futuro para determinar su evolución.

- La edad es un factor determinante para considerar si se posee o no la formación necesaria para aplicar las TIC en las clases. Sabiendo que la media de edad de los docentes universitarios españoles es de 54 años, es relevante señalar que aquellos que son mayores de 55 años consideran que no tienen la formación necesaria para incluir dichas herramientas en sus clases, algo a tener en cuenta en su desarrollo profesional y ante los modelos de educación mixtos (virtuales y presenciales) que parece que serán la norma en los próximos meses y quizá, años.

- Existen diferencias significativas en cuanto a sexo en relación con el uso de nuevas metodologías y con la percepción de una mayor motivación. Son las mujeres las que muestran una mayor inclinación por la innovación a la hora de introducir nuevas metodologías pedagógicas relacionadas con las TIC, así como una mayor empatía a la hora de percibir si las TIC motivan más a los alumnos.

- Los participantes han trasladado respuestas con sentimientos muy dispares tanto de aceptación, como de frustración cuando expresaron cómo se sintieron durante el confinamiento.

Discusión y conclusiones

Las publicaciones encontradas entre los meses de marzo a septiembre de 2020 son en general favorables al e-learning y muestran sus beneficios, en pocos casos se han encontrado datos, estudios o discusiones acerca de las grietas de la educación online; algunas de esas excepciones son las encontradas en el informe de la UNESCO (2020) y en el estudio realizado en Austria (Hajek y Kernecker, 2020). La respuesta de las universidades ante la crisis educativa provocada por COVID-19 ha sido muy dispar a nivel mundial (Crawford et al., 2020), mientras algunas han respondido de forma rápida para adaptarse a la formación on-line, otras han mantenido la educación semipresencial.

Los profesores universitarios deberán prepararse para conocer las herramientas a su alcance para sustituir la enseñanza presencial y enfrentarse así a un nuevo reto e iniciar ellos mismos un nuevo aprendizaje (Rapanta et al., 2020) para garantizar de forma virtual tres requisitos fundamentales: presencia social, cognitiva y facilitadora.

Podemos afirmar entonces que la hipótesis planteada en este trabajo se confirma, puesto que la adopción y adaptación a las TIC ha sido de manera unánime en la educación universitaria, tal y como observa en los resultados del cuestionario, pese a lo abrupto y repentino de la situación provocada por la pandemia. Ante dicha situación, los docentes universitarios han experimentado sentimientos encontrados que van desde sentirse motivados por el reto a sentirse frustrados y desbordados. Además, la encuesta ha confirmado que existe una brecha generacional en cuanto a confianza y capacitación en el uso de las TIC, e incluso de género, ya que parece que son las mujeres quienes más se inclinan por nuevas metodologías basadas en las TIC y con la capacidad de percibir si su uso motiva o no a sus alumnos.

También podemos afirmar que la educación online ha acelerado la crisis incipiente sobre el sentido de la formación universitaria y el rol docente. Por una parte, la educación online favorece el acceso a la información (Cabero, 2006) con independencia del tiempo y del espacio, que beneficia la autonomía y la responsabilidad del alumno y permite respetar el ritmo del aprendizaje. También, favorece la formación grupal y colaborativa y ahorra costes de desplazamientos. En cuanto a los inconvenientes, diversos autores

como Cabero (2006) y Castaño (2003) hablan de la soledad del docente e incluso, Cabero lo extiende al alumno. Dicha situación de soledad puede darse por la falta de experiencia que, en el caso del docente, se agrava si no ha recibido suficiente formación. De esta forma, un nuevo estrés se ha añadido a los profesores con el imperativo de mudarse a la enseñanza online (Houlden y Veletsianos, 2020). Sin embargo, la soledad del alumno se muestra en la escasa relación interpersonal, las necesidades especiales, así como por la brecha social ante la falta de recursos digitales.

En la formación, la comunicación se convierte en el canal que articula los procesos cognitivos afectivos y emocionales (Villafuerte et al., 2020). Este canal debe ser fortalecido más que nunca en el caso del e-learning, donde se debe prescindir del contacto humano y el distanciamiento social del confinamiento conllevan de por sí a un empobrecimiento de las relaciones. En este sentido, los profesores requerirán, además de la adquisición de competencias tecnológicas, formación acerca de su sentido más profundo en su tarea educadora en la que se han visto sobrepasados en algunos casos, “sus emociones son principalmente pena, angustia y estrés” (Ramos-Huenteo et al., 2020, p. 1).

A los profesores se les han ofrecido cursos con metodologías nuevas, estrategias y herramientas tecnológicas, pero a menudo de forma descontextualizada (Rapanta et al., 2020) fuera de su materia, de sus necesidades concretas, sin asesoramiento personalizado y sin tener la formación previa necesaria. Sería este uno de los puntos de mejora en la implantación del e-learning para facilitar las dificultades añadidas por el contexto tecnológico al cual se debe enfrentar el profesorado, en algunos casos, sin casi experiencia en la enseñanza online. La discusión sobre el e-learning nos debe llevar a cuestionar la calidad de la educación, como se plantean autores como Dhawan (2020), dado que en la nueva formación online la excesiva disponibilidad del aprendizaje y la abundancia de los contenidos, lejos de ser la panacea puede, paradójicamente, llegar a desmotivar al alumno.

Este nuevo estilo educativo no debe ser diferente a la formación presencial, sino que debería ser complementario. El punto en común de ambos estilos es el alumno y ese es el referente de mejora. Las instituciones tendrán que adaptarse y saber aplicarlas en función de las circunstancias y peculiaridades de los estudiantes. Hacen falta buenos líderes académicos que sepan buscar lo creativo y que el alumno no sea pasivo, “presencial o virtual, lo necesario es hacer universidades de calidad” (Cabero, 2006, p. 8).

Este estudio ha mostrado la actitud de apertura del profesorado universitario ante estos cambios metodológicos (Jiménez et al., 2020) y que, a pesar de las dificultades de la edad y de la falta de experiencia y formación, lo aceptan. Sin embargo, consideramos que habrá que compaginar las ventajas de las TIC con la riqueza de las relaciones humanas e interpersonales con el alumno.

Referencias

- AFFOUNEH, S., Salha, S., N. & Khlaif, Z. (2020). Designing quality e-learning environments for emergency remote teaching in coronavirus crisis. *Interdisciplinary Journal of Virtual Learning in Medical Sciences*, 11(2), 1–3. DOI: 10.30476/ijvllms.2020.86120.1033
- AMILBURU, M.G., Bernal, A., & González, M. (2018). *Antropología de la educación*. La especie educable. Madrid. Síntesis.
- CABERO, J. (2006). Bases metodológicas del e-learning. *Revista de Universidad y Sociedad del Conocimiento*, 3 (1). <https://ddd.uab.cat/record/20016>
- CASTAÑO, C. (2003). El rol del profesor en la transición de la enseñanza presencial al aprendizaje “on line”. *Comunicar*, 21, 49-55. <https://www.redalyc.org/pdf/158/15802107.pdf>
- CAPPELLO, G. & RANIERI, M. (2020). Ciascuno cresce solo se sognato Media Education. *Rivista di storia della educazione*, 11(1), 3-4.
- CRAWFORD, J., BUTLER-HENDERSON, K., RUDOLPH, J., MALKAWI, B., GLOWATZ, M., BURTON, R., MAGNI, P. & LAM, S. (2020). COVID-19: 20 countries' higher education intra-period digital pedagogy responses, *Journal of Applied Learning & Teaching*, 3(1), 1-20. DOI: 10.37074/jalt.2020.3.1.7.
- DHAWAN, S. (2020). Online Learning: A Panacea in the Time of COVID-19 Crisis. *Journal of Educational Technology Systems*, 49(1), 5–22. <https://doi.org/10.1177/0047239520934018>.
- DUCCI, E. (2009). *De Magistro. Tommaso D'Aquino*. Anicia. Roma, Italia.
- GARCÍA, V., HERNÁNDEZ, C. & HERNÁNDEZ, F.J. (2020). La escuela o el vacío completo. *Revista de Sociología de la Educación-RASE*, 13(2), pp. 183-192. <http://dx.doi.org/10.7203/RASE.13.2.17124>
- GIANNINI, S. (2020). *La réponse de l'Enseignement Supérieur à COVID-19 - L'Enseignement Supérieur en Afrique: défis et solutions à travers les TIC, les Formations en ligne, l'Enseignement à distance et l'Inclusion digitale*. <https://fr.unesco.org/news/reponse-lenseignement-superieur-covid-19-lenseignement-superieur-afrique-defis-solutions>
- GUILLEUX, C. (2020, 5 de mayo). *L'enseignement à distance et en ligne au Supérieur: Modèles, dispositifs et perspectives*. Calenda. Le calendrier des lettres et sciences humaines et sociales. <https://calenda.org/776279>

- HAJEK, P. & KERNECKER, T. (2020). *CoV19-Maßnahmen. Online-Befragung Studierende*. BMBWF. https://www.bmbwf.gv.at/dam/jcr:71063eaf-86d1-4d80-8d31-d023cdbbcd0e/Pr%C3%A4sentation_Studierende_Corona_Krise.pdf
- HERNÁNDEZ-RAMOS, J.P., Martínez-Abad, F., García Peñalvo, F. J., Herrera García, M. E. & Rodríguez-Conde, M. J. (2014). Teachers' attitude regarding the use of ICT. A factor reliability and validity study. *Computers in Human Behavior*, 31, 509–516. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2013.04.039>
- HOULDEN, S., & VELETSIANOS, G. (2020, 12 de marzo). *Coronavirus pushes universities to switch to online classes – but are they ready?* The Conversation. <https://theconversation.com/coronaviruspushes-universities-to-switch-to-online-classes-but-arethey-ready-132728>.
- IBÁÑEZ-MARTÍN, J.A. (2017). *Horizontes para los educadores*. Dykinson.
- JIMÉNEZ, D., GONZÁLEZ, J. & TORNEL, M. (2020). Metodologías activas en la universidad y su relación con los enfoques de enseñanza. *Revista de currículum y formación del profesorado*, 24 (1), 86-90.
- MARIANI, A. (2020). L'emergenza Covid-19: riflessioni pedagogiche. *Studi sulla Formazione*, 23, 5-7. DOI: 10.13128/SSF-11794
- Ministerio de Universidades. (2020, 26 de mayo). *Datos y Cifras del Sistema Universitario Español. Publicación 2019-2020*. https://www.ciencia.gob.es/stfls/MICINN/Universidades/Ficheros/Estadisticas/Informe_Datos_Cifras_Sistema_Universitario_Espanol_2019-2020.pdf
- RAMOS-HUENTEO, V., García-Vasquez, H., Olea-Vasquez, H., Olea-González, C., Lobos-Peña, K. & Sáez-Delgado, F. (2020). Percepción docente respecto al trabajo pedagógico durante la COVID-19. *CienciAmérica*, 9 (2), 334-353. <http://dx.doi.org/10.33210/ca.v9i2.325>
- RAPANTA, C., BOTTURI, L., GOODYEAR, P., GUARDIA, L., & KOOLE, M. (2020). Online University Teaching During and After the Covid-19 Crisis: Refocusing Teacher Presence and Learning Activity. *Postdigit Sci Educ*. <https://doi.org/10.1007/s42438-020-00155-y>
- La ficción de educar a distancia. *Revista de Sociología de la Educación-RASE*, 13 (2), 174-182. <http://dx.doi.org/10.7203/RASE.13.2.17126>
- UNESCO. (2020). COVID-19 Education Response. <https://en.unesco.org/covid19/educationresponse/globalcoalition>
- VILLAFUERTE, J., BELLO, J.A., PANTALEÓN, Y., & OMAR, J. O. (2020). Rol de los docentes ante la crisis del covid-19, una mirada desde el enfoque humano. *REFCaE*, 8 (1). <https://refcale.uleam.edu.ec/index.php/refcale/article/view/3214/1986>

THE ENCOUNTER: A PATH TO EDUCATING IN BEAUTY AND WONDER FOR STUDENTS WITH ASD

O'Hara SOTO GARCÍA¹

Laura MARTÍN MARTÍNEZ¹

Sara GIRALDO GIRALDO¹

Esther VELA LLAURADÓ¹

Abstract: *Our society operates at a frenetic pace, impeding our ability to perceive the world through the human capacity for wonder before beauty, placing more value on personal satisfaction than the truth. We must turn our gaze back to those aspects which guide our path in the world and allow us to discover truly the reality of things, with education being the point of departure. This capacity for wonder and beauty are a part of the essence of the human being and thus are independent of the abilities and disabilities of each individual because these particularities only serve to enrich us and make us unique. We can only engage with learning and perceive the world through our interrelation with others, through a culture of encounter. This encounter, when referring to persons with autism, demands more of the teacher than the child, given that it is they who must adapt to understand and accompany the child and valuing their particular manner of experiencing wonder and the beauty of the world.*

Keywords: *Encounter, Beauty, Wonder, Education, Autism.*

Introduction

When a human being is born they face an entirely new and unknown reality, filled with mysteries. Naturally, drawn by instinct, they throw themselves into the world, gradually exploring, little by little, step by step, anxious to discover, to penetrate and understand the unknown world around them. This begins with the senses, which are prepared for this new adventure, to pull back the veil of ignorance and revealing unknown and hidden realities.

But what drives human beings to explore this unknown reality? Individuals have within themselves a natural thirst for knowledge; forever seeking to understand the meaning and purpose of existence: the why and how of the things around them. Thomas Aquinas called this thirst for

¹ Francisco de Vitoria University, Madrid, Spain.

knowledge *Wonder*. And wonder, according to the ancient philosophers, is the source of all thought, the path which leads to the knowledge of the Truth.

In *The Symposium*, Plato affirms through Socrates that what makes life worth living is the contemplation of Beauty, stating: "He who loves beautiful things... loves good things... wants to possess them" (Hernández, 2006). If the human being seeks truth and goodness, the path towards finding them is Beauty. Plato locates Beauty in the world of ideas, as something eternal, immutable, perfect.

In our world today it seems we close our eyes to the very truth of things. If we stop and look around us, it seems we are slowly losing two properly human aspects, inherent to our nature. First, the capacity for wonder before beauty; that is, before what is true and good. Secondly, the capacity to throw ourselves into the unknown, to understand it as it really is. We see that human beings often seek satisfaction in things rather than seek the truth, which is truly satisfying. In is increasingly difficult to admire what is beautiful, the creation which is born anew every day; this means we become impermeable to the reality around us.

Certainly, we live in a society which shows a marked deterioration in its capacity for wonder before beauty and to truly perceive it, to enjoy life as it is and thus discover the beauty which surrounds us.

It is essential then to look with renewed optimism on our society and rededicate ourselves to cultivating the ground for the flourishing of the seeds of wonder and beauty found deep within every human being but are currently neglected. It is essential to work on these natural dimensions of every human being, requiring attention, orientation and the appropriate training.

Thus, wonder serves as the foundation of a worthy project for educating students today, discovering that wonder is only possible in the encounter with beauty; the aim is to highlight the importance of education in these two aspects which are essential to human nature and which together can become the wellspring of all motivation and action in children in the search for true knowledge of the world around them.

Hence the need to focus more attention on this essential aspect of human nature; offering alternatives to which provide the tools which will naturally lead to and develop these complementary dimensions which are the foundation of all true and meaningful learning.

The aim is therefore to strengthen these two aspects through a different vision. On one occasion, Lina María, a young person with learning disabilities approached Pope Francis and said: “Holiness: We want an intelligent world where we can celebrate each human being, all different, as a manifestation of life and diversity. We want a world in which vulnerability is recognised as essentially human and which, far from being a weakness, is a source of human strength and dignity; a place of common encounter which humanises us all. We want a compassionate world, which understands suffering and needs of others” (Bustamante, 2017).

This reflection highlights the importance of recovering the sense of wonder and beauty, from the perspective of all those with disabilities, especially that of children with autism. These children in particular have a unique capacity for surprise and wonder before what catches their attention and perceive as beautiful; they have a special ability to perceive and admire the beauty they see around them.

It is necessary to engage with these people, to rediscover their beauty, their unique perspective on reality and to create a space for them to develop their capacity for wonder and beauty from their unique perspective. This is a field which is worth exploring and educating and, above all, a field in which they have much to teach us.

Given the importance of furthering education based on wonder and beauty, we pose the following questions: *Do we believe it necessary in our world today to educate in wonder and beauty? Do we believe these are aspects that can be cultivated and taught in the world of learning therapy, especially among children with autism? Do we truly believe that children with autism can experience wonder, that we can experience with them this essentially human and co-natural capacity? Do we believe this is a field that has something to offer to the world today?*

The answer to these questions is Yes. And it can be seen that educational centres generally do not have a specific program for educating in wonder and beauty. There is little emphasis on this aspect within the field of Learning Therapy and it is necessary to emphasise the importance of rediscovering wonder and beauty, develop learning focussed on these aspects, particularly within the field of learning therapy.

Educate

Before speaking about education in wonder and beauty, it is necessary to explain what we understand as education and the act of educating itself

and thus lay the foundations of an experience which aims to instil, within the field of pedagogy, these two dimensions which are the essence of the human being.

Education is essentially an anthropological question, with the aim of encompassing and developing the whole person to their fullest capacity and in all of their dimensions: intellectual, affective, volitional, corporal and communal.

The etymology of the term “educate” has dual meanings. On one hand, *educere*, refers to the extraction or drawing out from within a person to achieve the fullest development. On the other, *educare*, related to nurturing and offering all the possibilities for a person to grow. Both of these notions place the teacher as the principal companion of the educational process, assisting the person in the process of becoming fully themselves. Thus, the goal of education is not to mould a person into what the teacher wants them to be but rather to help each individual achieve the maximum fulfilment of what they are called to be (Domínguez, 2012).

This view of education is far from being a structured technique to achieve any number of objectives or outcomes. The great thinkers on education have defined it as the path which leads the person to discover themselves, as unique and unrepeatable; or in the words of Pedro Poveda: “Every person has within themselves qualities which we educators can help flourish if we create the necessary conditions”.

But each plant has its own characteristics and, just as all across the world no two roses are alike, each having their own unique petals, so each person has their own unique qualities, and their own unique needs. To educate is to respond to these qualities and needs, through love. Nembrini (2013) affirms that education must take the person as they are, with their weaknesses, errors and problems... This should not be understood as a form of *do-goodism* but as the capacity for gratitude and dedication of all those who wish to dedicate themselves to education, regardless of the characteristics of their students.

Education and encounter

As we have affirmed before, the human being should be educated to become fully themselves, to reach their full potential. But we must recognise that the human being, in effect, cannot fully become themselves without the encounter with others. This encounter is understood as a

dimension of human nature, the social dimension; the encounter with others can be understood as something sacred (Barlow, 2005).

Education, therefore, cannot be understood as a set of knowledge that we accumulate but the capacity to develop the spirit through listening, developing thought and knowledge through contact with others. We are social beings who develop through engagement with others, and thus understand ourselves.

It is difficult to deny that the human being is constituted in relation to others. This would be to deny all personal and common experiences in society given that the social is an essential part of the human being, not an arbitrary construction laid over existence for convenience, utility or on a whim. As Ortega y Gasset said, the human being is “social in his most intimate texture”, a dimension which is neither accidental nor acquired (Agejas, 2013).

These interactions create meaning and permit intersubjective dialogue and must be taken as fundamental in the planning of teaching/learning methodologies. This is also the case when speaking of wonder and beauty.

Nembrini (2012) affirms there is no education unless accompanied by an adult. Education is not a series of sermons; not a preoccupation with what one should acquire. Education is never a question of the young, of children, of students or pupils. It is always a question of adults, given that education is the capacity of an adult to bear witness; everywhere bearing witness to the certainty and positivity observed by others.

All education should be based on the student gaining an understanding of the importance of engaging with life; helping them find meaning and truth in their existence in the world. The key to human fulfilment is an understanding that “that which has value remains forever”, inscribed in the heart of every human being aiding them on their path to fulfilment (Benedict XVI, 2010).

Thus, education is a process of encounters, never unidirectional; the student and educator are educative subjects. And we may ask: is there an educator who is not continuously embarked on a process of education? Everything depends on the attitude of the person in life.

The human need for interrelation is essential for our development, providing the social support necessary to adapt to our environment. Thus, the lack of the ability for interrelation can cause isolation and rejection, significantly limiting our quality of life.

Why educate in Wonder and Beauty?

Within the current educational context, we may ask ourselves if we provide an education with the aim of acquiring a host of concepts and skills which may be important in pursuing a specific profession; or whether we are educating in order for each individual, pursuing a path of knowledge, may discover themselves and so fulfil the role they are called to play in their life.

If the ultimate aim of education, as reflected in many of its aspects today, is merely the quantitative accumulation of a series of concepts, then education is not for everyone. Because not everyone has the necessary capacity to attain these particular goals; however, if education is seen as a path leading to the encounter with ourselves and others and thus with the truth of the world, it is here where it is worth speaking of the importance of educating in wonder and beauty.

Approaching education from this perspective we focus on the importance, not on the number of things which can and should be acquired, but in profundity on perhaps few things which must be lived and understood; because if life is about fulfilment, it is not better for those who know much but for those who value the fulfilment within their own lives. An education in these two dimensions, wonder and beauty, is one oriented towards valuing everyone. The cornerstone is the person, capable of wonder before beauty and therefore, with the need to experience it.

Today, it seems that the pace of life is overwhelming, we are accustomed to the fleeting, the immediate, to enjoy momentary pleasure, the superficial. We are losing the capacity to wait, to look beneath, to explore and know what lies beyond the merely visible; we want things immediately. We increasingly focus our attention on results when what is truly important is the process, allowing and respecting the time necessary for things to grow and mature.

In this historical moment, it seems we live not in wonder and amazement but bedazzled, passing from one moment to the next without stopping to reflect on what surrounds us, without apprehending the reality of things. We don't give ourselves time to ask: why?, what for?, we seem to flee from these questions, which are essential on the path of life. One cannot know what one does not really see.

The current need for immediacy is surprising. The farmer knows that if they want their crops to bear fruit they need time to grow; trying to pull at the shoots to make them grow faster will only prevent the plant from putting down roots and eventually kill the plant. The same is true of

children, each one growing, learning, discovering the world at their natural and different pace. Just as with plants, children need certain care to ensure this process of growth and maturing develops effectively, but this care must be appropriate to their needs.

If we allow our children to engage, explore and discover their world at their own pace, we see that, gradually, and with the necessary help from their environment, they will learn in a more vibrant and effective way, making their learning their life itself. Because life itself leads towards the encounter with themselves, towards the desire to attain their own perfection.

But today more than ever we are determined to see and know everything as quickly as possible. We seek, at all costs to foresee everything, without allowing for surprises. We try to know things before they occur, to foresee the situation and, often, to be free of all discomfort or frustration, forgetting that aspects of pain are also essential parts of life.

This haste in filling the young with knowledge does nothing but overstimulate them, cramming them with things, “because we want to be first” “to have the best”. With this form of overstimulation, we risk losing our awareness of the richness of childhood. We have robbed them of the joy of the adventure that is the gradual discovery of the world, savouring individual moments and learning from each of its circumstances.

This need to accelerate processes is nothing more than the drive for perfection, excellence which is pervasive in our society. According to the Italian writer Alessandro D’Avenia, we live in a time when it seems only the perfect has a right to live. Any defect, any weakness any fragility seems prohibited (D’Avenia, 2017).

If there is one thing on which we can all agree, it is that we are all fragile or vulnerable, but also beautiful, unique, unrepeatable; we all have abilities and disabilities. We all have defects and virtues. We all have something to learn from others, but above all,. We all have something to offer, something to contribute, something to give, regardless of our limitations.

Educate in Wonder

Throughout history philosophers, pedagogues, poets, saints and psychologists have tried to describe and define the concept of wonder. Some regard it as a quality which others consider it a properly human capacity.

The ancient philosophers Plato, Aristotle and Socrates defined wonder as the wellspring of thought, of philosophy; even affirming that wonder leads to knowledge of the truth. On the other hand, Saint Thomas Aquinas uses the term wonder to explain the desire for knowledge.

Wonder can be associated, firstly, with surprise. This basic emotion can be defined as a physiological and psychological reaction of the individual before certain stimulus (an object, person, place or event). This is a natural reaction, innate in human beings; a feeling (Sanfeliciano, 2017). But wonder goes beyond this feeling or initial surprise.

The attempt to explain wonder as a single, quantitatively tangible thing may be impossible, but during the course of history there are those who seek to explore the mystery of things, the source of wonder. Most attempts to explain the notion of wonder encompass the idea that it is something co-natural in human beings, arising from the most profound source, and is implicit in every individual, leading to the knowledge of things and the discovery of the truth.

An overview of some of the authors who have celebrated wonder, considered it essential for individuals to live in plenitude and know and love the world around them, we will attempt to assess its value and the importance of educating in this aspect.

The human being naturally carries within them a thirst for the transcendental, always seeking to understand the reasons and meaning of existence, searching for the truth of things. According to L'Ecuyer (2012), we are stuck in a view of children as driven by their neurological organisation, leading us to focus on external stimuli as the key to determining who they are, in terms of their behaviour and their cognitive abilities; but children are more than this, with an intangible element; wonder is the first intangible manifestation of the human individual.

This capacity for wonder before things allows us to be more open and to continue exploring. Because beyond initial wonder arises the pressing questions that allow us to give and find meaning. Thus, we can say that this process of discovery can be divided into three stages: surprise, question and experiential response.

Thus, when we speak of wonder, we refer to not taking things for granted, to the ability to see beyond mere appearances, to understand deeper truths beyond the routine experiences of daily life. Wonder is not intentional but is the result of an openness to reality; an attitude that allows us to be surprised not by the exceptional but what we see as such,

occurring because by cultivating wonder we are able to perceive (Agejas, 2013).

Our knowledge of the world comes primarily from sight, but this must be a vision without prejudices and without preconceived notions. It is therefore important to open our eyes to the unappreciated beauty and ask: “what would have happened if I hadn’t seen it?” or “what if I knew I would never see it again?” (Carson, 2012).

Educate in Beauty

What differentiates the human from all other creatures is the capacity to perceive and to create beauty. Chesterton remarked that the human being is closest to God because humans are uniquely both creature and creator (Prada, 2018).

The human being naturally seeks the truth, harmony and beauty. We have been created to achieve fulfilment and this leads us to seek beauty, attracting us to everything which may be associated with ourselves and help in our self-discovery. This attraction towards the beautiful is nothing less than a special manner to find beauty within ourselves (Cencini, 2016). But beauty is not perceived by all people in the same way, but is something subjective, conditioned by the person perceiving it. The power of beauty is that it raises each individual to where they perceive their own reality. It is not standardised but rather idealised, centred on the perception of reality of each person, both in its intensity and in its meaning (Martínez, 2017). This capacity of beauty to transcend the soul of things makes us understand that we do not speak of beauty as something cosmetic but rather cosmic.

When speaking of beauty, one must consider a certain, or at least apparent, contradiction: the sensation of beauty is generally immediate and non-reflective; but the concept is rich and complex, as is the origin of this sensation which may be of varying types. Sensation, ultimately, is both simple and complex; it can be perceived by a child attracted for whatever reason, not always evident, to something which fascinates them, but only through contemplation can we recognise that which truly attracts us. Beauty is an experience rather than a concept, like an echo, representing something beyond human experience as an ulterior dimension; and, however, it is strictly linked to everyday experience, a happy echo or nostalgia of our own existence in the world (Cencini, 2016).

Only when beauty is experienced beyond the merely aesthetic can it be seen as a path to truth and thus, an essential element in cultivating the human being as every person see, almost insatiably, the truth within their surroundings.

For Plato, beauty is far from a merely aesthetic pleasure, affirming that “beauty is the splendour of truth”. It is the truth. What is true is also beautiful.

Wonder and Beauty in the context of autism

The DSM-V (2014) defines Autism Spectrum Disorder (ASD) as a persistent deficit in communication and social interaction, as well as a lack of mental flexibility with stereotypical behaviour, interests and activities. There is broad variability across the spectrum and the diagnosed person may be influenced by other factors, which may be intellectual, communicative or behavioural (Aguirre, Álvarez, Angulo & Prieto, 2008).

When referring to children with autism, we are speaking of a very broad and heterogenous group with diverse characteristics, including their approach to learning. Given these circumstances, it is possible that not all children with these characteristics can perceive the subtleties of being educated in wonder and beauty from an academic perspective. However, this type of education can be approached in different ways, using more personal methodologies closer to their specific needs and which go beyond this concept.

Empathy is essential to the understanding of both the disorder and the perception of reality by children with autism, an aspect which can help create a special relationship (Szatmari, 2006). Understanding this special view of the world, with its own way of thinking, understanding, feeling or learning will help us to understand children’s often maladapted behaviour (Martín, Hernández & Ruíz, 2010).

Considering the characteristics of autism spectrum disorder, which may hinder the encounter with others due to limitations in social interaction or communication which is so important given the above, the question we can ask ourselves is: *Can we speak of educating in wonder and beauty in the context of autism?*

For this, we must consider that both beauty and wonder are part of the human condition, regardless of the particular characteristics and circumstances. We are all sensitive to the perception of what we consider beautiful and this perception arises from the emotion of wonder. Children

with autism also perceive the beauty of things and experience wonder. One need only observe the way in which they deal with what captures their attention. If something is beautiful, if something surprises them, they inspect it obsessively, they are passionate to the point they delve much deeper into things given that the characteristics of the disorder make them able to perceive details which we do not pause to consider.

This contemplation of details is what permits them to see things with greater authenticity. The only way to understand their way of seeing the world is by seeking encounter with them. That is, to offer those with autism the resources necessary to help them understand the world; and equally to approach their world, offering possibilities for knowledge, exploration and mutual discovery. Human beings continuously learn, regardless of their circumstances. Any type of learning is possible providing we focus on the essential; we educate through coherence, recognising the person, considering their whole being, their needs, capabilities and characteristics.

Fulfilment through personal growth can only be achieved through the encounter with others, drivers of growth through the exchange of experiences which help us achieve plenitude (Domínguez, 2002).

López Quintás (2009) identifies a series of conditions for encounter:

- *Generosity*: the mutual and enriching exchange between what we can offer and what other offer to us.
- *Openness of spirit*: our openness to others who are not like ourselves, who we do not know, running the risk of encountering the unexpected.
- *Truth*: showing who we are
- *Simplicity*: inspiring relationships based on equality, accepting our own limitations and the need to complete ourselves.
- *Mutual communication*: the intention to understand others, putting ourselves in their place to see things from their perspective and understand their behaviour: their desires, projects, tastes and reactions.
- *Fidelity*: the firmness of our assumed commitments.
- *Patience*: implying adapting to natura rhythms.
- *Cordiality*: the ability to behave well with others.
- *Shared important activities*: creating avenues for deeper connections.

If our goal is to use the encounter as an educational strategy for children with autism, based on the requirements outlined by Lopéz Quintás, we can admit that the characteristics of the disorder may obstruct this encounter. But it is here where we should focus on offering each individual the possibility to be themselves, with their own characteristics, peculiarities,

defects and virtues, abilities and disabilities. Only in this way can encounter take place.

In this opportunity for encounter, given the particularities associated with autism, we must be aware that this is only viable if the persons with autism are willing to receive that which the person offers them without anything in return and working to understand and accept certain behaviour which may often pose an obstacle to the relationship.

This encounter is possible, or can take place in a beneficial way, only with the participation of trained professionals to accompany the person, regardless of the specific characteristics of the individual. This is the specialist in Learning Therapy, who faces the challenge of providing the means for children with autism spectrum disorder can engage with reality for them to understand and accept our relationship within the encounter. These professionals play a fundamental role in the detection and attention to the needs of all children, thus becoming a bridge which provides children with what is necessary to discover the world of others.

The encounter thus becomes the ideal strategy for educating in parallel two worlds which may seem totally different. The encounter is above all a learning experience, creating those relationships where we become aware of who we are, allowing us to exist as individuals called to fulfilment and plenitude.

Conclusions

Given the above, we may conclude that education has a predominantly ethical aim, that is, the fulfilment of the individual person. Education is itself a form of communion, linking and enriching teachers and students, and all those in relation to others. If we believe education “refers to the person”, we must then affirm that education is the harmonious linking of all aspects and environments of a person.

We must take into account that education is one of the most important things in life, as it allows us to have a society based on principles, civilised, peaceful and just. It is therefore the logical and ideal instrument to transform our society (Savater, 2005).

If we consider education as an instrument to transform society, we must focus our efforts in educating from wonder and beauty. We need to protect the essence of the educational process against the haste which is an assault on the natural rhythm of things and persons. Children must live, grow and learn at their pace; and adults need to cultivate the child inside themselves.

Everyone must be able to tell their own story and this requires encounter, not based on efficiency, utility or the transmission of information but on mutual discovery, where each is loved for who they are, where all life is valued, seeking true beauty in the world around us; far from perfectionism, we seek goodness.

Our engagement with reality will be conditioned by our attitude, our way of being in the world and by our lack of prejudice. We may often be afraid, unsecure and uncertain when we are confronted by what is different, something outside the “parameters” of what we consider “normal”; in this situation we tend to flee, to escape and so lose the opportunity to learn. The true experience of learning is precisely in the encounter with what is different.

We have lost our capacity to apprehend beauty, often invisible to human eyes, rejecting what is different. We judge based on appearances, foregoing a deeper exploration of others to discover the world behind every face. In order for this hidden beauty to shine we must overcome the prejudices we have “adopted” as truth in our society.

Marcel Proust said: “Although nothing changes, if I change, everything changes”. This means that reality is what is presented to us, but we have the capacity to perceive it in a different way and so see new and different possibilities. We must foster this change, as this will change reality, revealing and dignifying the other by opening myself to those standing before me.

The manner in which children with autism see the world can change and transform the way in which we ourselves see the world, making it more a magical, wonderful and richly varied place. Once we appreciate their unique perspective, we can help them find their place in the world, with better results and perhaps achieve the goal of integrating them into our society while preserving and celebrating their special abilities.

"I don't think of all the misery, but of the beauty that still remains." (Frank, 1947)

Bibliographical references

- AGEJAS, J.A. (2013). *La ruta del encuentro. Una propuesta de formación integral en la universidad*. Colección Diálogos.
- AGUIRRE, P., ÁLVAREZ, R., ANGULO, M^a C. y PRIETO, I. (2008). *Manual educativo de atención al alumno con necesidades específicas de apoyo educativo*

- derivadas de Trastornos Generales del Desarrollo*. Consejería de Educación, Junta de Andalucía.
- Asociación Estadounidense de Psiquiatría (2014). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (5ª edición)*. Editorial Médica Panamericana.
- BARLOW, M. (2005). *Diario de un profesor novato*. Ediciones Sígueme.
- BENEDICTO XVI (2010). *Años de la Fe. Carta apostólica Porta Fidei*. Cuadernos Phase 206.
- BUSTAMANTE, N. (2017). La joven que le pidió al Papa hacer de la vulnerabilidad una fortaleza. *Periódico El Tiempo*. Recovered from <https://www.eltiempo.com/vida/religion/jovenes-en-condicion-de-discapacidad-se-encontraron-con-el-papa-128794>
- CARSON, R. (2012). *El sentido del asombro*. Editorial Encuentro.
- CENCINI, A. (2016). *Llamados a la belleza*. Editorial Paulinas.
- D'AVENIA, A. (2017). *El arte de la fragilidad. Cómo la poesía te puede salvar la vida*. La esfera de los planetas.
- DOMÍNGUEZ, X.M. (2002). *Para ser persona*. Fundación Emanuel Mounier.
- DOMÍNGUEZ, X.M. (2012). *Ética del docente*. Colección Sinergia.
- HERNÁNDEZ, F. J. (2006). Platón sin "-ismo": la belleza como guía hacia el bien, la verdad y la justicia. *Duererías*, 7, 134-165.
- L'ECUYER, C. (2012). *Educación en el asombro*. Plataforma Editorial.
- MARTÍN, A., HERNÁNDEZ, J.M. y RUÍZ, B. (2010). *Déjame que te hable de los niños y niñas con autismo de tu escuela*. Editorial Teleno.
- MARTÍNEZ, A. (2017). Platón, Dostoyevski y por qué la belleza salvará al mundo. *Altercultura*. Recovered from <https://pijamasurf.com/2017/06/platon-dostoyevski-y-por-que-la-belleza-salvara-al-mundo/>
- NEMBRINI, F. (2013). *El arte de educar: de padres a hijos*. Ediciones Encuentro.
- PRADA, J.M. (2018). Nostalgia de la belleza. *Revista misión*, 46. Recovered from <https://es.scribd.com/document/370226661/Revista-Mision-Numero-46>
- QUINTÁS, A. (2009). Descubrir la grandeza de la vida: una vía de ascenso a la madurez personal. Desclee de Brouwer.
- SANFELICIANO, A. (2018). Las 6 emociones básicas: características y definiciones. *La mente es maravillosa*. Recovered from <https://lamenteesmaravillosa.com/las-6-emociones-basicas-caracteristicas-y-funciones/>
- SAVATER, F. (2003). *Los caminos para la libertad: ética y educación*. Fondo de cultura económica de España.
- SZATMARI, P. (2006). *Una mente diferente. Comprender a los niños con autismo y Síndrome de Asperger*. Paidós.

Recenzie

Ludwig von Mises, *Haosul planificat*, traducere de Gabriel Mursa, Editura Liberalis cu sprijinul Institut de Recherches Économiques et Fiscales, Iași, 2021.

Dacă în 1934, urmare a creșterii puterii în teritoriu a filialei austriece a Partidului Național Socialist al Muncitorilor Germani și a invitației de a preda în calitate de profesor la Institut Universitaire des Hautes Etudes Internationales, Ludwig von Mises decidea să părăsească Austria și să se stabilească pentru o vreme la Geneva, șase ani mai târziu, după ocuparea Franței de către Wehrmacht-ul hitlerist, pentru a evita riscurile mortale ale persecuțiilor naziste, el era nevoit să fugă din Europa și să emigreze, de data asta ca simplu refugiat, în Statele Unite ale Americii. Astfel, pe 3 august 1940, Mises, renunțând la bunurile și situația socială dobândite pe bătrânul continent, andoca împreună cu soția sa Margit în portul New York-ului și se vedea nevoit să-și reînceapă aici- deși se apropia de 60 de ani – viața de la zero.

Noua viață americană a început cum nu se poate mai prost pentru economistul austriac. Problemele sale financiare au fost mari și au apărut cu repeziciune. Refuzat ori ignorat pe rând de universități precum Berkeley, UCLA ori chiar Rochester, și asta în ciuda încercărilor repetate ale vechilor săi auditori ori discipoli ai Privatseminarului din Viena – cu deosebire Alfred Schütz ori Friz Machlup- de a-i obține o catedră în lumea academică americană, Mises s-a confruntat, în calitate de economist, cu serioase dificultăți în a-și găsi un loc de muncă. Îl împiedicau în acest sens nu doar limitele pieței americane a locurilor de muncă din acei ani, una prea puțin interesată de economiști, cât mai ales orientarea sa intelectuală a priorista și radical anti-intervenționista, incompatibilă nu doar cu pozitivismul și keynesianismul predate pe scară largă în catedrele de economie ale universităților americane, cât mai ales cu natura serviciului pe care l-ar fi putut presta, ca alternativă la activitatea academică, în administrația de stat americană, una ghidată după principiile *New Deal*, respectiv după politicile Consiliul Național de Planificare a Resurselor.

În aceste condiții nefavorabile, lui Mises nu-i rămăseseră alte opțiuni de angajare în afara aceloră oferite de piața liberă. Nu întâmplător el va fi nevoit, să se antreneze, din condiția de invitat al unor diverse cluburi, instituții și organizații private new-yorkeze, într-o lungă și variată serie de

întâlniri, discuții, prezentări, prelegeri, seminarii și conferințe publice de la care aștepta nu doar promovarea sa publică ca economist, ci și obținerea unor atât de necesare mijloace de subzistență. Totuși, nici măcar planul editării în engleză a lucrărilor sale anterior publicate în limbă germană (*Theorie des Geldes und der Umlaufsmittel, Nation, Staat und Wirtschaft, Die Ursachen der Wirtschaftskrise: Ein Vortrag, Die Gemeinwirtschaft, Liberalismus, Kritik des Interventionismus, Grundprobleme der Nationalökonomie: Untersuchungen über Verfahren, Aufgaben und Inhalt der Wirtschafts- und Gesellschaftslehre, Nationalökonomie- Theorie des Handelns und Wirtschaftens*) nu părea inițial să-i aducă vreun profit. În tot cazul, ca o ironie, rezultatele celor dintâi încercări ale economistului Mises de a-și câștiga existența de pe urmă prestațiilor sale pe piața liberă americană s-au dovedit foarte modeste.

Totuși, eșecul profesional înregistrat de economistul austriac la debutul său pe tărâm american nu trebuie să ne mire : remarcabila sa capacitate de înțelegere a relațiilor și proceselor economice, ori mai ales fermele și radicalele sale convingeri clasic-liberale funcționau că o veritabilă frână morală în adaptarea sa la cerințele vieții publice americane din acea perioadă, în condițiile în care SUA acelor ani deveniseră, ca urmare a spectaculoasei creșteri a puterii intelectualilor publici asupra opiniei americanilor de rând, din patria de odinioară a individualismului etic, a republicanismului constituțional și a politicilor radicale ale *laissez-faire*, un tărâm căzut sub vraja și fascinația intelectuală a etatismului neoprusac, a intervenționismului keynesian ori a economiei sovietice planificate. Lumea elitelor anglo-saxone ale anilor 40 era una profund anticapitalistă. Vorbim de o perioadă istorică în care, ca să-l parafrăzăm pe Jorg Guido Hulsmann, fusese doar o chestiune de timp pentru ca Statele Unite ori Regatul Unit să devină fasciste, comuniste ori o variantă intermediară a acestora. Vorbim de vremurile în care Mises mărturisea demoralizat apropiatilor săi că tot ceea ce mai poate face el ca economist acum, când epoca rațiunii și a bunului simț au dispărut și când raționamentul și gândirea au fost înlocuite cu sloganuri goale, este să-și scrie lucrările postume.

Pentru Mises, visul american părea, așadar, să se transforme într-un coșmar. Este meritul lui Henry Hazlitt, al The Rockefeller Foundation, al finanțistului mexican Montes de Oca, al The Național Association of Manufacturers, dar mai ales al lui Lawrence Fertig, al lui Frederick Nymeyer, respectiv al managerului și promotorului Leonard Reed de a fi

oferit economistului austriac sprijinul moral și financiar care a permis acestuia, în contra inadecvării sale severe la climatul cultural american, să-și continue și să-și intensifice fără compromisuri activitatea profesională pe parcursul anilor 40-60, în așa fel încât acesta să ajungă într-un final să fie apreciat de către americani ca *“the most eminent and uncompromising defender of English liberty and the system of free enterprise which has reached its highest development here in the United States.”*

Vorbim de un sprijin moral și financiar dedicat lui Mises, dar care s-a răsfrânt binefăcător și asupra seriilor de încercări relative timide de salvagardare a tradiției intelectuale a capitalismului american existente până la el. Până la venirea lui Mises în Statele Unite, opoziția intelectuală față de curentul anticapitalist promovat de elitele americane era neglijabilă, ea fiind sprijinită mai degrabă pe forța comunitară a vechilor tradiții liberal-republicane, respectiv pe tăria deprinderilor individualist-autonomiste cu iz protestant ale americanilor de rând decât pe pozițiile publice ale vreunui grup organizat de intelectuali și publiciști. Activitățile redacționale și scriitoricești ale unor Henry Hazlitt, Frank Chodorov, Lawrence Fertig, Garet Garrett, Suzanne LaFollette, John Chamberlain, John T. Flynn, Albert J. Nock, Ayn Rand, Isabel Paterson, Felix Morley ori Rose Wilder Lane, cele organizatorice ale unor Leonard Read, Loren Miller ori Frederick Nymeyer, de mecenat ale unor Jasper Crane, Harry Earhart, Alfred Kohlberg, Howard Pew, Claude Robinson, Pierre Goodrich și William Volker, ori cele academice ale unor H.J. Davenport, Frank Knight, Benjamin Anderson, Fred Fairchild, Leo Wolman ori Henry Simons erau, la începutul anilor 40, încă sporadice, izolate și fără prea mare impact. Dacă a existat un moment în istoria ideilor americane post *New Deal* în care toată această serie stingheră de activități au putut să fuzioneze în lăuntru unui veritabil curent de idei procapitalist, atunci acest moment de emulație și amplificare intelectuală este legat, fără nicio îndoială, de intrarea evenimentială pe scenă publică americană, a operelor și personalității lui Ludwig von Mises.

Personalitatea lui Mises, ca savant, economist și om -altfel o bucurie, o inspirație și un exemplu pentru noi toți, așa cum declara Murray Rothbard, a cântărit greu în consolidarea mișcării de renaștere a liberalismului clasic în USA, în primul rând, după cum o mărturisesc direct unii din cei mai însemnați reprezentanți ai acestei mișcări, prin consecvența și consistența exemplară a gândirii sale, dar mai prin curajul inspirational al susținerii principiilor liberale într-o vreme în care aceasta echivala cu impopularitatea, marginalizarea și izolarea profesională.

La rândul lor, scrierile economistului austriac au devenit odată cu editarea lor în limba engleză ori mai ales odată cu angajamentul academic al lui Mises ca profesor invitat la NYU, nu doar veritabile manuale de economie pt tinerii economiști, cât mai ales lecturi obligatorii pentru profesioniștii americani ai domeniului. Printre acestea, grație celebrului Eugene Davidson și editurii Yale University Press, cele dintâi două cărți publicate de Mises în Statele Unite ale Americii: *Omnipotent Government: The Rise of the Total State and Total War* (1944) și *Bureaucracy* (1944); apoi, după o traducere și o adaptare concepută special pentru publicul american a *Nationalökonomie*, celebrului tratat, *Human Action*, apărut la 14 septembrie 1949, lucrare recenzată laudativ și pe scară largă, spre surprinderea austriacului, în *New York Times*, *Newsweek*, *Wall Street Journal*, *New York Herald Tribune*, *New York Journal American*, *New York World-Telegram*, *Saturday Review of Literature*, *American Economic Review*, etc. Alături de aceste trei volume, tot la Yale University Press a apărut o nouă ediție a *Socialismului* (1951), o alta a *The Theory of Money and Credit* (1953), în sfârșit o nouă ediție din *Theory and History, An Interpretation of Social and Economic Evolution* (1957). Tot în 1957 va apărea la Van Nostrand *The Anti-Capitalistic Mentality*, iar în 1962 *The Ultimate Foundation of Economic Science*, pentru ca în cele din urmă în 1969 să fie editată la Arlington House *The Historical Setting of the Austrian School of Economics*.

Alături de aceste ediții americane, cele mai multe dintre ele adevărate magna opera ale economistului austriac, trebuie amintită aici și o lucrare de mici dimensiuni cu un statut aparte în bibliografia Mises. Este vorba de un opuscul de numai 50 de pagini, care spre deosebire de toate celelalte lucrări ale teoreticianului austriac a fost scris, printre altele, la cerere. Este știut faptul ca Mises avea obiceiul să nu vorbească despre lucrările sale înainte de a le fi scris până la capăt, prietenii și apropiații săi fiind, din această cauză, mai mereu luați prin surprindere de apariția lor. Nu la fel au stat lucrurile în cazul lui *Planned Chaos*, un text pe care finanțistul mexican Luis Montes de Oca l-a solicitat lui Mises încă din 1943, cu intenția a-l folosi pe post de epilog la cea dintâi traducere și ediție în limba spaniolă a *Socialismului*, dar pe care Mises, răspunzând inclusiv unei cereri similare venite din partea lui Leonard Read, l-a scris abia trei ani mai târziu. Publicată în 1947, *Planned Chaos* a permis teoreticianului austriac un dublu exercițiu intelectual. Pe de o parte i-a oferit ocazia ca plecând de la tezele generale din *Die Gemeinwirtschaft* și acelea istorice din *Omnipotent Government* să-și reactualizeze și să treacă în revistă legat, succint și

concentrat într-o manieră briliantă în doar câteva zeci de pagini, aproape întreaga serie de contribuții și soluții personale aduse la temele și problemele teoretice care făcuseră obiectul scrierilor sale de limbă germană publicate anterior în Europa. Pe de altă parte a oferit ocazia lui Mises, care mai scria încă în germană la un an de la instalarea sa în SUA, să deschidă front de lucru pentru traducerea și adaptarea new yorkeză a masivei și subtilei *Nationalökonomie*, text care va fi gata de publicare în mai puțin de doi ani de la data publicării "*Haosului Planificat*".

Planned Chaos reprezintă, într-adevăr, un breviar al gândirii social-politice misesiene, unul pătruns de la un capăt la altul al său, ca de un fir roșu, de atitudinea critică și de poziția radical antietatiste ale teoreticianului austriac. Vorbim de o scriere de actualitate pe parcursul căreia, deloc întâmplător, un cititor avizat va întâlni idei și formulări cu care s-a familiarizat deja nu doar în lucrările publicate de Mises anterior anului 1947, cât și în cele scrise de el după această dată. Și totuși, în ciuda fizionomiei sale abstracte și sintetice și a servitutiilor bibliografice, *Planned Chaos* reprezintă o veritabilă capodoperă al cărei sens și discurs de profunzime, chiar și în ciuda unei lecturi atente și repetate, se lasă foarte greu de surprins și epuizat.

Dacă la suprafață, acest opuscul este dezvoltat ca o critică sistematică a etatismului, mai precis a sistemului socialist al planificării centralizate atât în varianta sa naționalistă (fascismul) cât și în cea internaționalistă (comunismul), sistem care prin încălcarea libertăților individuale și prin scoaterea din uz a mecanismului prețurilor generează haos socio-economic în ambele sale variante, la nivel de profunzime scrierea lui Mises presupune cu mult mai mult. Prin ea sunt lansate și folosite două teze fundamentale pe baza cărora gânditorul austriac, căutând să răspundă la o dificilă întrebare factuală, își construiește întreaga argumentație la nivelul acestei scrieri. Întrebarea este următoarea: cum este posibil ca deși politicile de partid și de stat ale națiunilor occidentale se orientează mai mereu după idei și principii care presupun restrângerea inițiativei private și liberei întreprinderi, sistemul economic al acestor națiuni rămâne, totuși, în ciuda tuturor acestei orientări, un sistem mai mult sau mai puțin de piață?

Vorbim de două teze care lucrează în profunzime și care, deși au reprezentat unele dintre cele mai însemnate contribuții misesiene la teoriile sociologice și politologice contemporane, au rămas, din varii interese și motive ideologice, aproape necunoscute/ neînțelese în zilele noastre. Prima teză misesiană, dezvoltată cu plecare de la celebra teorie a Etienne de la

Boétie din *Discurs asupra servituții voluntare* și de la variantele în care aceasta a circulat în interiorul tradiției de idei a iluminismului scoțian, în particular în operele lui David Hume, cea potrivit căreia puterea politică este un fenomen al opiniei publice, poate fi redusă la următoarea formulă: *sistemul pieței libere este un sistem natural derivat și întemeiat pe legitățile a priori ale interacțiunilor umane individuale*. Este vorba de un sistem social de schimb care, departe de a deține - așa cum susțin doctrinele istoriciste antinaturaliste (marxism, istorism, etc)-un caracter istoric și evolutiv, are proprietatea procesuală de a se manifesta neconținut în acord cu o serie de legi a priori de funcționare, și anume *inclusiv* în condițiile în care diversele forme de organizare economică, juridică, politică sau administrativă la care grupurile umane recurg într-o epocă sau alta a istoriei lor, nu au capacitatea culturală de a recunoaște și respecta aceste legi. Aceste legi a priori ale sistemului de piață, de care depind în mod direct atât raționalitatea cât și posibilitatea cooperării la nivel grupurilor sociale, au rolul ca atunci când sunt recunoscute și respectate istoric la nivel organizational să asigure o stare dinamică de echilibru intern în cadrul proceselor sociale de schimb, sau din contră – atunci când sunt ignorate, încălcate ori restricționate, pe acela de a condiționa tensiuni, dezechilibre și dezagregări în sanul acestora. Mai mult, în condițiile recunoașterii și respectării lor la nivel organizational, ele au proprietatea de a transforma interacțiunile individuale desfășurate la acest nivel (de exemplu, acțiunile și interacțiunile politice organizate prin intermediul democrației constituționale) în jocuri cu sumă pozitivă, după cum, tot ele, în măsura în care sunt ignorate ori încălcate, au capacitatea de a converti aceste interacțiuni în jocuri cu sumă nulă. Potrivit acestei prime teze miseniene, sistemul natural al pieței este un sistem care însoțește în mod necesar gândirea și acțiunea umană, el fiind reprezentat cel mai bine la nivel istoric de către principiile specifice organizării sociale liberal-capitaliste. Este vorba de un sistem natural, care plecând de la mecanismul sau propriu de distribuire a puterii în funcție de opinii și de la marea elasticitate pe care o capătă prin intermediul acestuia, are capacitatea ca atunci când, din varii motive este împiedicat să se manifeste în interiorul unui anumit domeniu al gândirii și acțiunii umane, să poată lua aici chip nou și să funcționeze pe mai departe, fără acumulări complexe, în lăuntrul celorlalte domenii rămase libere.

A doua teză de profunzime folosită de Mises în *Planned Chaos* pleacă de la constatarea caracterului caduc, profund disfuncțional al vechiului

criteriul francez de demarcare tipologică a mișcărilor politice, facila pereche afectată de tarele gândirii revoluționare: dreapta- stânga. Este vorba de un criteriu superficial, extrem de periculos, pe baza căruia pe de o parte sunt tratate la comun doctrine politice care se deosebesc fundamental unele de altele (liberalismul, conservatorismul, fascismul, monarhismul, naționalismul) și pe de altă parte sunt separate și izolate doctrine profund afine la nivelul sistemului lor de principii (socialismul, fascismul, naționalismul, comunismul, conservatorismul). Teza lui Mises sună în felul următor: nu există decât două sisteme de principii moral-politice pe baza cărora se poate orienta acțiunea umană: liberalismul/capitalismul, înțeles ca sistem individualist întemeiat pe inițiativa liberă și proprietatea privată asupra mijloacelor de producție, respectiv socialismul, un sistem colectivizat bazat pe comandă centralizată și pe proprietatea colectivă asupra mijloacelor de producție. Potrivit lui Mises, conflictul între cele două sisteme este unul ireconciliabil și nu lasă loc niciunui compromis. Din această cauză, în afara liberalismului și a socialismului, o treia cale nu poate fi niciodată altceva decât o specie de socialism în nuce.

Deși „*Planned Chaos*” ar putea să ne apară la început ca una din scrierile miseniene care permit cititorului o lectură rapidă și facilă, dimensiunile reduse ale acesteia ar trebui să ne avertizeze mai degrabă asupra faptului că în cazul său ne aflăm în fața uneia din cele mai dense lucrări scrise vreodată de economistul austriac. De altfel, noua traducere în română a acestui volum, traducere realizată de neobositul Gabriel Mursa și publicată cu sprijinul L’Institut de Recherches Économiques et Fiscales din Paris, va putea să ne convingă negreșit de acest lucru.

Cristinel Trandafir, University of Craiova

AUTHORS/CONTRIBUTORS

Ana BAZAC

Division of Logic, Methodology and Philosophy of Science, Romanian Academy.
125 Calea Victoriei Street, 1 sector, Cod 010071, Bucharest, Romania.
<https://acad.ro/> ; ana_bazac@hotmail.com

Adrián BENE

University of Pécs
48-as tér 1, 7622, Pécs, Hungary,
<https://international.pte.hu/>; beneadrian@gmail.com

María José GATO BERMÚDEZ

San Pablo CEU University, Madrid, Spain.
Calle de Julián Romea, 23, 28003 Madrid, Spain.
<https://www.uspceu.com> ; mariajose.gatobermudez@ceu.es

Sara GIRALDO GIRALDO

"Francisco de Vitoria" University, Madrid, Spain.
Carretera Pozuelo a Majadahonda, Km 1.800, 28223 Madrid, Spain.
<http://www.ufvinternational.com/>;

Laura MARTÍN MARTÍNEZ

"Francisco de Vitoria" University, Madrid, Spain.
Carretera Pozuelo a Majadahonda, Km 1.800, 28223 Madrid, Spain.
<http://www.ufvinternational.com/>;

Daniela MUSICCO NOMBELA

"Francisco de Vitoria" University, Madrid, Spain.
Carretera Pozuelo a Majadahonda, Km 1.800, 28223 Madrid, Spain.
<http://www.ufvinternational.com/>; daniela.musicco@ufv.es

Adriana NEACȘU

University of Craiova, Romania.
13 A. I. Cuza Street, 200585, Craiova, Romania.
<http://www.ucv.ro/>; neacsuelvira2@gmail.com

Celia RANGEL PÉREZ

ESIC Business & Marketing School, Madrid, Spain
Avenida de Valdenigrales s/n, Pozuelo de Alarcón, Madrid, 28223, Spain
<https://www.esic.edu/>; celiarangel@gmail.com

Cristina RUIZ-ALBERDI FERNÁNDEZ

"Francisco de Vitoria" University, Madrid, Spain.
Carretera Pozuelo a Majadahonda, Km 1.800, 28223 Madrid, Spain.
<http://www.ufvinternational.com/>; c.ruiz.prof@ufv.es

Daniel MARTÍN SÁEZ

Universidad de Oviedo

C/ Pliego, 9. Los Alcázares. 30710. España.

<https://www.uniovi.es/>; dmartinsaez@hotmail.com

O'Hara SOTO GARCÍA

"Francisco de Vitoria" University, Madrid, Spain.

Carretera Pozuelo a Majadahonda, Km 1.800, 28223 Madrid, Spain.

<http://www.ufvinternational.com/>;

Cristinel TRANDAFIR

University of Craiova, Romania.

13 A. I. Cuza Street, 200585, Craiova, Romania.

<http://www.ucv.ro/>; cristinel.trandafir@gmail.com

Tetiana TSYMBAL

PhKryvyi Rih National University, Ukraine.

11 Vitaliy Matusevych St., Kryvyi Rih, 50027, Ukraine.

<http://www.knu.edu.ua/>; ttsymbal07@gmail.com

Esther VELA LLAURADÓ

"Francisco de Vitoria" University, Madrid, Spain.

Carretera Pozuelo a Majadahonda, Km 1.800, 28223 Madrid, Spain.

<http://www.ufvinternational.com/>; esther.vela@ufv.es

CONTENTS

Daniel MARTÍN SÁEZ, <i>The Philosophy of Inner Dialogue: from the Socratic Semeion Daimonion to Existentialism</i>	5
Ana BAZAC, <i>The Enlightenment Epistemology and Its Present Blurred Mirror</i>	30
Tetiana TSYMBAL, <i>Protoconception of Existential Rootedness of Man in the Philosophy of Hryhorii Skovoroda</i>	73
Adriana NEACȘU, <i>Temporality as Structure of the For-itself in Sartre</i>	89
Adrián BENE, <i>Materiality and Lived Experience in Late Sartre</i>	110
Bogdan OLARU, <i>Moral Equality and the Objection from Variation</i>	125
Anton ADĂMUȚ, <i>Noica – “On the Peak that Faust Reached, Awaits the Devil”</i>	147
Cristinel TRANDAFIR, <i>The Regime of Freedom in the Culture of Old Romanian Devalmaș Villages. A Social History Study. Part I</i>	172
Daniela MUSICCO NOMBELA, María José GATO BERMÚDEZ, Celia RANGEL PÉREZ, Cristina RUIZ-ALBERDI FERNÁNDEZ, <i>The Role of University Professor Facing the New Educational Paradigm After the Covid-19 Pandemic: Threats and Opportunities</i>	183
O’Hara SOTO GARCÍA, Laura MARTÍN MARTÍNEZ-Sara GIRALDO GIRALDO, Esther VELA LLAURADÓ, <i>The Encounter: A Path to Educating in Beauty and Wonder for Students with ASD</i>	204
<i>Book Review</i>	
Ludwig von Mises, <i>The Planned Chaos</i> , translated by Gabriel Mursa, Liberalis Publishing House with the support of the Institute of Economic and Fiscal Research, Iasi, 2021. Cristinel TRANDAFIR	218
AUTHORS/CONTRIBUTORS	225
CONTENTS	227