

**STUDII DE ISTORIE A FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI**

**IX**

**TIMP ȘI SPAȚIU ÎN GÂNDIREA ROMÂNEASCĂ**

Coordonatori: **VIOREL CERNICA, MONA MAMULEA**

**STUDIES ON THE HISTORY OF ROMANIAN PHILOSOPHY**

**IX**

**THE UNDERSTANDING OF TIME AND SPACE**

Editors: **VIOREL CERNICA, MONA MAMULEA**

**ACADEMIA ROMÂNĂ**

**INSTITUTUL DE FILOSOFIE ȘI PSIHOLOGIE  
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”**

**STUDII DE ISTORIE  
A FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI  
VOL. IX**

**TIMP ȘI SPAȚIU ÎN GÂNDIREA ROMÂNEASCĂ**

**Coordonator: VIOREL CERNICA  
Ediție îngrijită de: MONA MAMULEA  
Aparat bibliografic: TITUS LATES**



**EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE  
București, 2013**

## CUPRINS

### I. TIMP ȘI SPAȚIU ÎN GÂNDIREA ROMÂNEASCĂ

<b>Teodor Dima</b> , Petre Botezatu: complementaritate și eterogenitate între spațiu și timp .....	9
<b>Marin Diaconu</b> , Timp și temporalitate în scrierile de tinerețe ale lui Emil Cioran .....	17
<b>Constantin Aslam</b> , <i>Philosophia perennis versus ingenium perenne</i> . Istoricitatea filosofiei românești .....	25
<b>Dragoș Popescu</b> , Timp și eternitate în <i>Sacrosanctae scientiae indepungibilis imago</i> de Dimitrie Cantemir .....	41
<b>Ionuț Isac</b> , Lumea subiectelor de realitate: despre interpretarea lui Constantin Noica la <i>Ortofizica</i> lui Mihai Drăgănescu .....	57
<b>Claudiu Baci</b> , Ființa și timpul ei la Constantin Noica .....	74
<b>Ion Dur</b> , Cioran: între <i>căderea în timp</i> și <i>căderea în temporal</i> .....	86
<b>Ștefan-Dominic Georgescu</b> , Forme ale temporalității la Constantin Noica .....	106
<b>Horia Pătrașcu</b> , Ființă, istoricitate și hegemonie în <i>Schimbarea la față a României</i> .....	117
<b>Victor Eugen Gelan</b> , Timp și temporalitate în filosofia lui Mihai Șora .....	129
<b>Andrei Simionescu-Panait</b> , Experiența spațialității în scrierile lui Alexandru Dragomir .....	148
<b>Mihai Popa</b> , Timpul și istoria în concepția lui A.D. Xenopol și Vasile Pârvan .....	164
<b>Ioan Drăgoi</b> , Clipa „cea repede” și darul muzicii: aplicație fenomenologică .....	175
<b>Cornel-Florin Moraru</b> , Soartă și rost: reconstrucție fenomenologică a destinului la Mircea Vulcănescu .....	204
<b>Delia-Anamaria Răchișan</b> , Locuri faste și nefaste în mentalitatea tradițională românească .....	214
<b>Oana Chelaru</b> , Spațiul și timpul în basmul fantastic românesc .....	226
<b>Remus Breazu</b> , Spațiul și timpul ca trepte ale realului .....	246
<b>Alexandru Gabriel Buican</b> , Reevaluarea conceptului de timp în orizontul metafizicii lui Nae Ionescu .....	255
<b>Elena Calistru</b> , Petre Botezatu: logica naturală spațio-temporală .....	263
<b>Viorel Cernica</b> , Realitate temporală și ființă fictivă la I.D. Gherea .....	267
<i>Timp și spațiu în gândirea românească: câteva repere</i> (bibliografie de <b>Titus Lates</b> ) .....	283

### II. EVENIMENT: CENTENAR SPIRU HARET (1851–1912)

<b>Alexandru Surdu</b> , Filosofia educației la Spiru Haret .....	311
---	-----

**III. RESTITUIRI**

<b>Liviu Bordaș</b> , Ioan Petru Culianu, Mircea Eliade și <i>felix culpa</i> .....	319
---	-----

**IV. SEMNAL 2012**

Istoria filosofiei românești în anul 2012 (bibliografie realizată de <b>Titus Lates</b> ) .....	381
<i>Notă de retragere</i> .....	383
<i>Abstracts</i> .....	385

# **PHILOSOPHIA PERENNIS VERSUS INGENIUM PERENNE. ISTORICITATEA FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI**

CONSTANTIN ASLAM

## **1. DATE DE CONTEXT**

În ciuda faptului că problema istoricității, respectiv a persistenței și perisabilității cunoașterii, este deschisă încă de Platon și discutată în interiorul distincției doxa–episteme, în jurul căreia gravitează și alte distincții ale gândirii grecești vechi, tematizarea relației dintre timp și cunoaștere este pusă, în termenii de astăzi, la începuturile modernității, când timpul este rupt de veșnicie și văzut ca un banal *cadru uman* în care *se petrec* toate evenimentele lumii. Producerea unei ontologii a timpului fără eternitate, caracteristica de bază a lumii moderne, este consecința firească a izbânzii raționalismului cartezian și a modelului de cunoaștere fundat pe știința producătoare de „legi ale naturii”: „Modernitatea înseamnă o teorie asupra omului numită raționalism. Omul este rațiune și se identifică cu ea în patru aspecte: 1) rațiunea e aceeași pentru toți și e egal împărțită; 2) rațiunea bine condusă conduce la certitudine, la ceea ce e sigur, real, adevărat și perfect; 3) rațiunea înaintază cu pași (e un *drum*) și anume cu pași mici (pro-gres; vezi latinescul *progredior*, a înainta pas cu pas); 4) rațiunea e *unicul* criteriu al cunoașterii (științifice)”<sup>1</sup>.

În această ambianță, în care rațiunea bine condusă poate descoperi pas cu pas legile eterne ale naturii, problematica persistenței în timp a cunoașterii filosofice și a gestionării tradiției este repusă în termenii binomului *philosophia perennis* vs. *ingenium perenne*, două itinerarii de analiză a temporalității enunțurilor noastre despre lume, între care există multiple tensiunii teoretice generate de revoluția produsă de științele moderne ale naturii în habitatul mintal al omului european tradițional. Această „revoluție mentală foarte profundă ... care a modificat înseși fundamentele și cadrele gândirii noastre ... ar putea fi redusă la două elemente principale: a) distrugerea lumii concepute ca un întreg finit și bine ordonat ... și înlocuirea acesteia cu un univers indefinit, chiar infinit, care nu mai comportă nicio ierarhie naturală și este unit doar de identitatea legilor care îl guvernează în toate părțile sale, ca și de cea a componentelor sale ultime situate, toate, la aceleași nivel

---

<sup>1</sup> A se vedea: Alexandru Dragomir, *Semințe*, ed. îngrijită de Gabriel Liiceanu și Bogdan Mincă, București, Editura Humanitas, 2008, p. 228.

ontologic; și b) înlocuirea concepției aristotelice a spațiului, ansamblu diferențiat de locuri intramundane, cu cea a spațiului din geometria euclidiană ... considerat de-acum ca identic, în structura lui, cu spațiul real al universului. Ceea ce a implicat, la rândul-i, *respingerea de către gândirea științifică a tuturor considerațiilor bazate pe noțiunile de valoare, perfecțiune, armonie, sens sau scop, și, în cele din urmă, devalorizarea completă a Ființei, divorțul total între lumea valorilor și lumea faptelor (s.n.)*<sup>2</sup>.

Abandonul „lumii valorilor” în favoarea cercetării sistematice a faptelor de observație, măsurabile prin proceduri matematice de către știința modernă, a împlinit idealul grecesc al consensualismului realizat în jurul adevărului. Pe de altă parte, aceeași știință, identificată cu *episteme*, a produs, în același timp, un model non-suspensiv de cunoaștere, ce leagă generațiile de cercetători peste timp și care produce o creștere neîntreruptă de cunoștințe. Chiar dacă despre om vorbim în termenii finitudinii, cunoștințele sale tind asimptotic către nemărginire. Rigoarea, continuitatea, consensualismul, cumulaționismul și tendința către nemărginire a cunoștințelor (prin urmare, înfrângerea perisabilității cognitive în timp) devin astfel idealuri pentru orice întreprindere intelectuală care formulează pretenții de cunoaștere. Inclusiv pentru filosofie!

De ce tip este cunoașterea filosofică în raport cu știința? În ce sens putem vorbi despre persistența în timp a cunoașterii filosofice în condițiile în care știința este cunoașterea prin excelență? Mai putem vorbi despre continuitatea valorilor „cardinale” în condițiile în care omul modern trăiește *viața ca schimbare, iar producerea noului în toate domeniile constituie conținutul acestei schimbări*? Ce mai înseamnă „veșnicia valorilor” într-o lume obsedată de prezent și cotidianitate? Pe acest teren problematic s-au fixat cele două mari modele ale temporalității cunoașterii filosofice, *philosophia perennis* și *ingenium perenne*, veritabile tradiții metafilosofice de investigare a reflexivității metodice a gândirii. Criteriul după care distingem între aceste tradiții metafilosofice este, firește, raportarea la știință. Adepții direcției *philosophia perennis* concep actul de filosofare în prelungirea științei, percepută ca model și ideal de cunoaștere. Această direcție se află în căutarea elementelor de continuitate și perenitate a valorilor în cugetarea filosofică, respectiv a axelor și dominantelor tematice și metodologice ce îndeplinesc funcții de „invariabile temporale”. Pentru cealaltă direcție, *ingenium perenne*, filosofia este chemată să justifice și să întemeieze diversitatea cunoașterii științifice în unitatea lui *ego cogito*. Adepții acestei direcții vor să pună știința însăși pe fundamente filosofice și, pe această bază, militează pentru transformarea filosofiei într-o cunoaștere „riguroasă” de tip transcendental.

În ordine istorică, expresia *philosophia perennis* își are originea, pare-se, în lucrarea lui Augustini Steuchii, o personalitate renescentistă remarcabilă, fost bibliotecar al Vaticanului, care a publicat în anul 1540, într-o perioadă de mari

<sup>2</sup> Alexandre Koyré, *De la lumea închisă la universul infinit*, trad. de Vasile Tonoiu și Anca Băluță-Skultely, București, Editura Humanitas, 1997, pp. 5–7.

frământări doctrinare și de confruntare a catolicismului cu ideile Reformei, lucrarea *De perenni philosophia libri* (1540). Steuchii argumenta, pe de o parte, ideea că în spatele tuturor ideilor care au învins timpul se află valorile eterne ale învățaturii creștine și, pe de altă parte, că neînțelegerile dintre teologi sunt doar de cuvinte și de atribuire de înțelesuri. Universalitatea valorilor creștine și eternitatea lor, susținea Steuchii, nu este în niciun fel compromisă de disputele teologilor, întrucât fiecare dintre aceștia, cu bună credință, pledează pentru o mai bună înțelegere și perpetuare a lor. Prin urmare, în viitor, valorile eterne ale învățaturii creștine vor ieși din această luptă interconfesională cu mult mai întărite în sufletele credincioșilor. În esență, prin lucrarea amintită, Steuchii sintetiza aspirația intelectuală a Renașterii care a făcut din unitatea și continuitatea valorilor trecutului cu cele ale prezentului o dominantă a preocupărilor reflexive. Renașterea, cum se știe, a intrat în conștiința europeană ca un moment de alianță și sinteză între cultura păgână, greco-latină, și cultura medievală, creștină. În această privință, punctul de vedere al lui Burckhardt, în ciuda multiplelor critici de substanță, a învins: umaniștii italieni sunt cei care au creat nu doar modelul cultural al Renașterii, ci au configurat în mod decisiv și *forma mentis* specifică culturii europene prin faptul că au altoit învățătura creștină pe trunchiul viguros al valorilor culturii păgâne, grecești și latine<sup>3</sup>.

Idealul de unitate, continuitate și valabilitate atemporală a valorilor este pus în circulație intelectuală de către Leibniz în contextul afirmării universalității principiului rațiunii suficiente<sup>4</sup>: „După mine totul este legat în Univers, în virtutea temeiurilor de ordin metafizic, așa încât prezentul conține în sânul său viitorul, și nicio stare dată nu se poate explica în chip natural decât prin starea care o precede imediat. Dacă se neagă aceasta, atunci lumea va avea hiaturi, ceea ce răstoarnă principiul mare al rațiunii suficiente, și aceste hiatusuri ne vor obliga să recurgem la miracole și la purul hazard în explicarea fenomenelor”<sup>5</sup>. Pe scurt, *philosophia perennis* apără și justifică principiul unității și continuității gândirii filosofice, care își păstrează în mișcarea sa istorică un sens cumulaționist și o orientare fixă către valorile-scop (cardinale) ale umanității: Adevărul, Binele, Frumosul: „Principiul continuității este așadar deasupra oricăror îndoieli, pentru mine, și el ar putea servi la stabilirea unor adevăruri importante, în adevărată filosofie, care, ridicându-se deasupra simțurilor și imaginației, caută originea fenomenelor în regiunile intelectuale”<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Jacob Burckhardt, *Cultura Renașterii în Italia*, trad. de Gh. I. Ciorogaru, București, Editura pentru Literatură, vol. I, cap. 4: „Umanismul în secolul al XIV-lea”, pp. 242–249.

<sup>4</sup> Charles B. Schmitt, „Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 27, No. 4 (Oct.–Dec., 1966), Published by: University of Pennsylvania Press, pp. 505–532, <http://www.jstor.org/stable/2708338>

<sup>5</sup> G.W. Leibniz, *Opere filosofice*, vol. I, trad. de Constantin Floru, Studiu introductiv de Dan Bădărău, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1972, p. 57.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 59.



Credința lui Leibniz în unitatea, continuitatea și valabilitatea valorilor a devenit cu timpul un loc comun în rândurile istoricilor filosofiei de ieri și de azi. De pildă, în spațiul intelectual francez, Jacques Chevalier susține că istoricitatea gândirii filosofice urmează același principiu al continuității cumulaționiste promovat de Leibniz: „Există o tradiție filosofică esențială, o perenitate a gândirii umane la care orice gânditor și orice mișcare de gândire contribuie și conferă un nou elan nu numai prin experiență, adevăruri și fapte noi, dar și prin repunerea în discuție a adevărilor vechi, prin modalitatea nouă de a o aborda, chiar și prin erorile și ereziile lor”<sup>7</sup>. Deloc surprinzător, și Bertrand Russell se conduce după același ideal intelectual în contextul justificării scrierii unei istorii cuprinzătoare a filosofiei de către un singur om: „Dacă în mișcarea istoriei există vreo unitate, dacă există o relație strânsă între ceea ce precede și ceea ce urmează, atunci, pentru a da în vileag această unitate și această relație, este necesar ca perioadele de dinainte și cele de după să fie sintetizate într-o singură minte”<sup>8</sup>. În sfârșit, ideea continuității cumulaționiste este reafirmată chiar și în contextul în care istoricitatea gândirii filosofice este văzută ca un dialog generalizat între diversele generații de gânditori: „Filosofia nu este produsul unor genii solitare, propovăduire profetică sau înțelegere intuitivă a lumii, ci o activitate argumentativă, o încercare de a-și da socoteală sieși, precum și altora, cu argumente și contraargumente, de presupuziții fundamentale ale gândirii noastre, ale existenței și acțiunilor noastre. Din acest punct de vedere, dezvoltarea filosofică nu mai apare ca o activitate determinată de întâmplare, ci ca un dialog inteligibil, în care fiecare poziție poate fi înțeleasă ca răspuns la poziții, întrebări și obiecții anterioare”<sup>9</sup>.

În treacăt fie spus, această idee a valabilității valorilor peste timp are și o istorie teozofică și spirituală semnificativă, generată de investigațiile interdisciplinare asupra religiilor universale ale lumii, care, într-un fel sau altul, se fundează pe aceleași valori survenite din raportarea omului la transcendență. Celebra lucrare de sinteză a lui Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy*, ilustrează savant ideea unității valorilor transcendente în diversitatea credințelor<sup>10</sup>.

Înțelesul expresiei *ingenium perenne* este mai dificil de surprins în anumite formule lingvistice generale pentru că el este legat intim de acele programe filosofice ale (post)modernității care-și propun, în mod manifest, reforme radicale

<sup>7</sup> Jacques Chevalier, *Histoire de la pensée*, Paris, Flammarion, 1955, I, p. 20, apud. Gheorghe Vlăduțescu, *Filosofia în Roma antică*, București, Editura Pro Universitaria, 2012, p. 7.

<sup>8</sup> Bertrand Russell, *Istoria filosofiei occidentale*, vol. 1, trad. din engleză de D. Stoianovici, București, Editura Humanitas, 2005, p. 5.

<sup>9</sup> Anton Hügli, Poul Lübcke, *Filosofia în secolul XX*, Vol. 1, trad. de Gheorghe Pascu, Andrei Apostol, Cristian Lupu, București, Editura All, 2003, p. 1.

<sup>10</sup> „Expresia filosofia perennis a fost inventată de Leibniz; ea trimite la ceva metafizic, la faptul că există în lume o realitate divină obiectivată în toate lucrurile, inclusiv în mintea și sufletul nostru; această realitate va fi cunoscută de om doar după moartea sa, când va avea un acces nemijlocit la imanentă și transcendență”; Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy*, 1947, London, Chatto & Windus, „Introduction”, p. 1.

în câmpul tradiției cugetării reflexive. Modelul radicalismului filosofic este fixat, se știe, de către Descartes, care contestă, în numele unei științe aflate în noi înșine și al idealului unei cunoașteri sigure și evidente, relevanța tradiției și principiul continuității cumulaționiste: „E bine să citim cărțile celor vechi, căci este un neprețuit câștig să ne putem folosi de truda atâtor oameni; și e bine, atât pentru a lua cunoștință de lucrurile care au fost găsite în chip nimerit altădată, cât și pentru a ne da seama ce mai rămâne de născocit de acum înainte de toate științele. Totuși, prin citirea prea atentă a cărților aceloră, ne aflăm în marea primejdie să ne alegem cu anumite idei greșite, în ciuda tuturor măsurilor luate de noi”<sup>11</sup>. Instrumentul adecvat acestei noi instituirii filosofice, ce propune o perspectivă „kairotică” asupra istoricității gândirii, este, tot în ordine carteziană, intuiția: „Înțeleg prin *intuiție* nu acea impresie nesigură pe care o dau simțurile, nici judecata înșelătoare pe care o alcătuiește, nu totdeauna în chip fericit, imaginația, ci aflarea, de către inteligența pură și adâncită în sine, a unui concept atât de simplu și de definit, încât să nu mai rămână cu desăvârșire nicio îndoială asupra lucrului pe care-l înțelegem. Cu alte cuvinte, numesc astfel conceptul acela neîndoielnic al inteligenței pure și adâncite în sine, născut numai prin lumina minții și mai sigur decât însăși deducția, întrucât e mai simplu decât ea...”<sup>12</sup>.

Prin urmare, în locul unei „filosofii durabile” promovate de *philosophia perennis*, Descartes propune, cum ar spune Constantin Noica, o „filosofie a spiritului nemuritor”, aflat continuu pe drumul căutării de sine. Adepții acestui mod de a înțelege istoricitatea gândirii, prin postularea unor discontinuități majore, apără ideea intuitivă că pe experiența conștiinței proprii se întemeiază toate actele de cunoaștere. Existența faptelor interne ale minții sunt o precondiție a cunoașterii și, prin urmare, asupra acestor date trebuie să-și concentreze filosoful atenția. Pe scurt, ideea de *ingenium perenne* se fundează pe o serie de practici reflexive orientate către subiect, urmând astfel modelul gândirii carteziene ca exercițiu critic radical și întemeietor de demers filosofic riguros și consistent. Deschiderea unui astfel de demers este cerut de dezvoltarea „haotică” a științei, care are nevoie, din când în când, de reîntemeieri fundate pe *ego cogito* și pe evidențele sale apodictice: „Această orientare subiectivă se realizează în două etape. În primul rând, oricine vrea cu adevărat să fie filosof trebuie să se retragă el însuși «o dată în viață» și să încerce în interiorul său răsturnarea tuturor științelor valabile pentru el până atunci și reconstruirea lor din temelii. Filosofia – înțelepciunea – este o chestiune cu totul personală a celui care filosofează. Ea trebuie să se constituie ca propria sa înțelepciune, ca o sumă de cunoștințe câștigate în el însuși, care tind să fie universale și pe care să le poată justifica de la bun început și cu fiecare pas, sprijinindu-se pe evidențele sale [...] într-un al doilea sens, mai profund – al eu-lui care filosofează, al *ego*-ului cogitațiilor pure. Cel care meditează realizează această

<sup>11</sup> René Descartes, *Reguli de îndrumare a minții*, trad. din latină de Constantin Noica, București, Editura Humanitas, 2004, p. 151.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 153.

revenire prin intermediul metodei extrem de ciudate a îndoielii. Urmărind a fi radical consecvent scopului său – cunoașterea absolută – el refuză să admită valabilitatea existenței oricărui lucru pentru care nu este exclusă orice posibilitate imaginabilă de a deveni îndoielnic<sup>13</sup>.

Acestea sunt, într-un mod schematic, cele două modele metafilosofice concurente de înțelegere a istoricității gândirii filosofice. Începând cu Descartes, cultura reflexivă europeană a tematizat continuu aceste date ale conștiinței filosofice ce par a fi, sub raportul susținerii argumentative și al exemplificărilor istorice, egal îndreptățite. În această privință, și filosofia românească interbelică propune o serie de perspective insolite de dezbateri ce pot fi aliniate binomului *philosophia perennis vs. ingenium perenne*. Una dintre aceste dezbateri, ce va lua forma tematizării *filosofie științifică vs. filosofie beletristică*, îi va pune față în față pe adepții practicării unei filosofii orientate către știință cu susținătorii unei filosofii orientate către subiect, formulând, precum Husserl, „necesitatea unui nou început radical în filosofie”.

## 2. METAFIZICA ÎN ATITUDINI DUALE

Cu toate că binomul *philosophia perennis vs. ingenium perenne* nu a fost atacat frontal, întreaga gândire filosofică interbelică face multiple referințe la el. Acest fapt ar putea reprezenta chiar un test al maturității reflecției filosofice într-o cultură, de vreme ce varietatea contradictorie a creației în domeniu constrânge filosofia să ia act de sine printr-o suită de cercetări metafilosofice. Așa cum argumentează Nicolae Bagdasar în *Istoria filosofiei românești*, gândirea interbelică românească a cultivat, sincron cu marile culturi europene, toate domeniile de interes ale filosofiei și a întreprins chiar și o serie de cercetări metafilosofice pe cont propriu. Metafizica, logica și epistemologia (domeniile „gândirii pure”), estetica, filosofia dreptului, filosofia istoriei, filosofia culturii practicate în România erau cu toate aliniate la agenda de cercetare a gândirii europene. Varietatea propunerilor filosofice românești devenise, chiar în primele decenii după Marea Unire, atât de însemnată, încât Vasile Băncilă vorbește chiar despre o internalizare („autohtonizare”<sup>14</sup>) a filosofiei la nivelul întregii culturi românești. Astfel, dintr-o disciplină strict academică, așa cum era în vremea lui Maiorescu, filosofia începe să devină, prin „autohtonizare”, o veritabilă conștiință de sine a culturii românești, un liant între marile domenii de exercițiu creativ, știință, artă, teologie, cât și o prezență publică prin tematizarea faptelor cotidiene de viață.

<sup>13</sup> Edmund Husserl, *Meditații carteziene. O introducere în fenomenologie*, trad., cuvânt înainte și note de Aurelian Crăițu, București, Editura Humanitas, 1994, pp. 32–33.

<sup>14</sup> Vasile Băncilă, *Autohtonizarea filosofiei*, în *Opere*, vol. III, *Eseistică editată (1921; 1924–1932)*, ed. îngrijită de Dora Mezdrea, Brăila, Editura Istros, Muzeul Brăilei, 2006, pp. 210–222.

În cuprinderea acestui curent de „autohtonizare” filosofică trebuie să plasăm și două dintre cele mai vii propuneri reflexive din anii ce au urmat Marii Uniri din 1918, creații filosofice personalizate și survenite dintr-un domeniu contestat de atmosfera filosofică neokantiană care domina practicile profesioniste atât în Europa, cât și în țara noastră. Este vorba despre metafizică, domeniu revigorat de scrierile lui Lucian Blaga și, pe un alt plan și dintr-o cu totul altă direcție, de cursurile pe care Nae Ionescu le-a predat studenților între 1920 și 1938.

Sintetic vorbind, în cultura reflexivă interbelică, binomul *philosophia perennis* vs. *ingenium perenne* este o consecință a atitudinii gânditorilor acestei perioade față de „perspectivismul” implicat în orice construcție metafizică și față de tensiunea dintre „fapte” și „valori”<sup>15</sup>. Adepții unei „atitudini științifice” față de practicarea filosofiei, concepută ca exercițiu critic generalizat centrat pe analiza „datelor” și a „faptelor”, sunt în dezacord cu adepții unei „atitudini constructive” (expresive sau lirice), care concep filosofia în calitatea ei producătoare de metafizică, respectiv de valori-scop. Pe de o parte, filosofiei i se cerea o atitudine critică față de toate manifestările culturii, în mod special, o „operă impersonală” de generalizare treptată și metodic supravegheată a datelor științei; pe de altă parte, adepții „atitudinii constructive” (expresive sau lirice) consideră că actul filosofic ar fi amputat dacă el nu se împlinește într-o „operă personală”, respectiv într-o viziune valorică, imaginară și expresivă, asupra existenței ca totalitate, trăită într-o conștiință individuală.

Între multiplele exemple pe care le putem selecta din istoria gândirii interbelice, „atitudinea științifică” de practicare a filosofiei este ilustrată exemplar de P.P. Negulescu, care critică în termeni irevocabili „nerăbdarea instinctului metafizic”: „Când chinuiți de problemele ce ne răpesc liniștea sufletească, ne adresăm științei, slujitorii ei modești se mărginesc să ne arate grămezile lor de materiale pe care le strâng cu zel, în vederea vastelor construcții ce se vor ridica mai târziu pe terenurile pe care asudă ei, astăzi, cu atât de puțin profit, și care nu sunt deocamdată decât simple «șantiere». Dacă nemulțumiți de răspunsurile lor, ne adresăm metafizicii, pontifii ei orgolioși se grăbesc să ne conducă pe coridoarele obscure ale templelor în care oficiază, până la ușa sanctuarului misterios și, când o întredeschid cu scumpătate, ne arată, ca pe ochiul de sticlă al unei panorame, un monument măreț, ridicat gata, în întregime, și împodobit, în toate amănuntele lui,

<sup>15</sup> „Perspectivismul filosofic” a fost una dintre atitudinile curente de apărare a ideii de *ingenium perenne* în întreaga filosofie europeană interbelică. Ilustrativă în acest sens este viziunea filosofică a lui Ortega y Gasset: „Perspectiva este una dintre componentele realității. Departe de a fi deformarea, ea e organizarea ei. O realitate care, privită din orice punct, s-ar dovedi mereu identică este un concept absurd ... Orice cunoaștere este cunoașterea dintr-un punct de vedere determinat. Acea *species aeternitatis* a lui Spinoza, punctul de vedere ubicuu, nu există la drept vorbind: este un punct fictiv și abstract. Nu-i putem pune la îndoială utilitatea instrumentală pentru anumite necesități ale cunoașterii; dar e obligatoriu să nu uităm că dinspre el nu se vede realul. Punctul de vedere abstract nu furnizează decât abstracții”; José Ortega y Gasset, „Doctrina punctului de vedere”, în vol. *Tema vremii noastre*, trad. din spaniolă și prefață de Sorin Mărculescu, București, Editura Humanitas, 1995, p. 139.

cu toate frumusețile posibile și imaginabile. Priveliștea neașteptată nu poate, se înțelege, decât să ne încânte. Dar monumentele pe care le propun admirației noastre, ca și tablourile spectaculoase ale panoramelor cu care le-am comparat, sunt numai zugrăvite. Impresia pe care ne-o produc ele, oricât ar fi de profundă, e numai un «efect de perspectivă» – intelectuală și, mai ales, afectivă. În schimb, grămezile de materiale ale oamenilor de știință, oricât ar părea de informale, sunt reale. Iar construcțiile ce se vor înălța odată cu ajutorul lor, dacă nu vor fi pompoase, vor fi utile și, în orice caz, nu vor consta în simple iluzii de optică sufletească a unor oameni prea grăbiți, prea îndrăzneți sau, câteodată, prea puțini scrupuloși»<sup>16</sup>.

În această opinie, metafizica este o posibilitate continuu amânată. Timpul metafizicii încă nu a venit, pentru că nu avem încă suficiente „materiale de construcții”, date și fapte, livrate din „șantierele” științei. În prezentul lui „acum”, doar activitatea științifică își vedește utilitatea, iar atitudinea filosofică corectă, în privința metafizicii, este de așteptare. Metafizica este posibilă doar ca proiecție și aspirație. Alegerea lui P.P. Negulescu este neechivocă: Chiar dacă realul este cunoscut fragmentar de către știință, în numele utilității, exercițiile de imaginație producătoare de „efecte de perspectivă” nu trebuie încurajate. Ele nu produc cunoaștere, ci expresii artistice similare operelor de artă plastică. Metafizica este artă, și nu știință, de vreme ce produsele ei generează trăiri estetice și judecăți de valoare. Între „fapte” și „valori”, respectiv între judecățile de cunoaștere și judecățile de valoare, este o ruptură totală.

Contrar acestei „atitudini științifice” de practicare a filosofiei se situează, cum arătam, „atitudinea constructivă” (expresivă sau lirică) în filosofie, promovată sistematic de Nae Ionescu și Lucian Blaga. Această atitudine e afirmată, de pildă, de Blaga cu fermitate, pas cu pas, pe măsură ce apar lucrările sale redactate cu intenții metafizice explicite: „Metafizica nu se justifică totuși prin nevoia de autoamăgire a insului sau a subiectului singular, cât prin necesități umane mai presus de orice veleități sau înclinări personale. Metafizica e un corolar al felului uman în genere, nu al felului «temperamental» sau «personal» al cutării sau cutării individ. În metafizică răspunde însuși modul ontologic al omului îndeobște. Metafizica nu e protuberanța palpătoare a unei fragile subiectivități psihologice, nici cristalul unei năluciri în încăperea căruia s-ar refugia cutare decepționat. Metafizica e expresia și afirmarea veșnic reînnoită a unui mod existențial care ține constitutiv de ființa omenească»<sup>17</sup>.

Oricât ar părea de paradoxal, cele două atitudini duale despre care vorbim și care configurează *diferit* modul în care filosofia se raportează la sine și la propria sa istorie sunt ambele fondate pe o reflecție *critică* asupra cunoașterii științifice.

<sup>16</sup> P.P. Negulescu, *Geneza formelor culturii. Priviri critice asupra factorilor ei determinanți*, ed. și studiu introductiv de Z. Ornea, București, Editura Eminescu, 1984, p. 409.

<sup>17</sup> Lucian Blaga, *Diferențiale divine*, în vol. *Trilogia cosmologică*, București, Editura Humanitas, București, 1997, pp. 19–20.

Numai că, spre deosebire de adepții practicării unei filosofii *în genul și în marginile* științei, adepții unei „atitudini constructive” invocă știința atât pentru a o funda pe principii riguroase, cât și pentru a o încadra într-o perspectivă a întregului. Ilustrativă este chiar încercarea lui Lucian Blaga, filosoful care promovează un început radical în filosofie, deci o atitudine specifică gânditorilor care ilustrează opțiunea pentru ceea ce înseamnă *ingenium perenne*, plecând de la o serie de reflecții epistemologice riguroase menite să susțină o metafizică a lumii sugerată de știința însăși.

### 3. UN RĂSPUNS METAFIZIC LA CRIZA ȘTIINȚEI

„Situția în care se găsește doctrina cuantelor, mecanica ondulatorie, e unul dintre momentele cele mai tulburătoare, dacă nu cel mai tulburător, al preocupărilor științifice în momentul de față. Înșiși autorii teoriei se găsesc într-o penibilă neliniște. Sunt mulți aceia care cred că teoria reprezintă un provizorat și că e expresia unei evidente «crize» în evoluția științei, o criză din care se caută cu orice preț o ieșire. Întrebările puse și neliniștea pricinuită de formulele teoriei cuantelor, a mecanicii ondulatorii, nu-și pot însă găsi o soluție pe teren *științific* ... Teoria cuantelor și situația creată prin ea – trebuiesc privite cu totul din alt punct de vedere. Acest punct de vedere nu poate fi decât *filosofic*”<sup>18</sup>. Această stare de fapt care a introdus contradicția în chiar interiorul fizicii particulelor – lumina este, în același timp și sub același raport, undă și corpuscul – l-a motivat pe Blaga să direcționeze reflecția filosofică către metafizică, la care ajunge pas cu pas, pe măsură ce încearcă să justifice, precum Kant altădată, posibilitatea științei.

În „testamentul” său filosofic Lucian Blaga indică faptul că întreaga sa construcție metafizică are ca scop, prin analogie cu Kant, o încercare de justificare a fizicii relativiste: „Se știe că filosoful Kant a clădit o teorie a cunoașterii care, în fond, voia să legitimizeze filosofic fizica clasică, a lui Newton. Pentru fizica modernă, actuală, fizica lui Newton nu mai reprezintă decât un caz de limită. Se impune, așadar, necesitatea de a legitima filosofic, printr-o nouă teorie a cunoașterii, construcțiile fizicii actuale. Aceasta e, în fond, încercarea pe care am făcut-o în *Eonul dogmatic* și mai ales în *Cunoașterea luciferică*, introducând în teoria cunoașterii conceptul de «direcție»”<sup>19</sup>.

Vom recomune, pe scurt, drumul pe care-l parcurge Blaga de la fizică la metafizică, pentru a ilustra ideea de început radical în filosofie, teza de bază a modului în care adepții ideii de *ingenium perenne* înțeleg istoricitatea gândirii filosofice.

<sup>18</sup> Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, în *Opere*, vol. 8, ed. îngrijită de Dorli Blaga, București, Editura Minerva, 1983, p. 391.

<sup>19</sup> Lucian Blaga, „Schița unei autoprozentări filosofice”, în vol. *Despre conștiința filosofică*, București, Editura Humanitas, 2003, p. 209.

Soluția filosofică pe care o propune Blaga contradicțiilor științifice generate de descoperirea mecanicii cuantice are ca punct de plecare admiterea „diversității unor factori direcționali în procesul cunoașterii”. Astfel, soluția conflictelor din fizica teoretică ar fi posibilă dacă postulăm existența unui tip specific de cunoaștere, realizată în alt sens decât se face de obicei, și anume minus-cunoașterea. Metoda specifică prin care se realizează acest tip de cunoaștere este metoda antinomiei transfigurate, pe care Blaga o tematizează, printr-o serie de incursiuni istorico-filosofice, în conceptul dogmei și al variației în calitate a „misterului” (obiectului cunoașterii), care, pe măsură ce îl cunoaștem prin „plăsmuiri”, teoretice, artistice etc., se potențează ca mister. În *Eonul dogmatic*, Blaga asimilează minus-cunoașterii, ca mod de raportare la mister, modul dogmatic de gândire, dar în *Cunoașterea luciferică*, datorită interpretărilor eronate ale dogmei, cum mărturisește el însuși, va utiliza numai conceptul minus-cunoașterii. Extrăgând consecințele firești ce derivă din stabilirea înțelesului minus-cunoașterii, ca o cunoaștere care potențează misterul în anumite formule „dogmatice”, specifice antinomiei transfigurate<sup>20</sup>, Blaga își creează premisa rezolvării, în ordine filosofică, a contradicțiilor formulate în interiorul teoriei cuantice prin introducerea simultană a continuului și discontinuului: „Ce altă semnificație au aceste cuvinte (introducerea simultană a continuului și discontinuului n.n.) – decât aceea a unui apel deghizat ... la formule sau postulate echivalente fizical a ceea ce am numit metoda dogmatică”<sup>21</sup>?

Prin urmare, mințea noastră trebuie să-și asume conștient astfel de antinomii transfigurate, pentru că, în caz contrar, nu putem conceptualiza rezultate științifice ce largesc cunoașterea prin descoperirea de noi fapte. Sarcina filosofului este, după Blaga, aceea de a conștientiza și de a propune, ca metodă, atunci când celelalte metode au fost epuizate, procedurile specifice minus-cunoașterii: „Teoria cuantelor și mecanica ondulatorie ne pune în fapt dilema: sau proclamăm falimentul științei, sau ne hotărâm să acceptăm formule, care prin felul lor au o repercusiune epistemologică surprinzătoare, formule care implică în principiu constituirea minus-cunoașterii”<sup>22</sup>.

După ce a stabilit cum pot fi conceptualizate rezultatele contradictorii ale științei și, prin aceasta, cum e posibilă știința, Blaga adâncește analiza sa transcendentă, interogându-se asupra condițiilor de posibilitate ale minus-cunoașterii înseși, indicând existența a două tipuri fundamentale ale intelectului cunoscător: starea „en-statică” și starea „ec-statică”: „Cât timp intelectul se așează în cadrul funcțiilor sale normale, e enstatic. Din moment ce intelectul pentru a formula ceva cu ajutorul conceptelor ce-i stau la dispoziție trebuie să evadeze din

<sup>20</sup> Minus-cunoașterea „nu este o lipsă de cunoaștere și nici o etichetă inofensivă aplicată erorilor cunoașterii, ci o cunoaștere cu o anumită direcție, oarecum contrară celei obișnuite, cunoaștere capabilă de progres și spor, imprevizibil în acest sens”; Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, ed. cit, p. 289.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 290.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 388.

sine, în nepotrivire ireconciliabilă cu funcțiile sale logice el devine ecstateric<sup>23</sup>. Corespunzător celor două stări ale intelectului, Blaga face distincția dintre cunoașterea luciferică și cunoașterea paradisiacă, numite și sintetizate apoi, sub spectrul determinațiilor, în *Trilogia valorilor*, cu expresiile „cunoaștere de tip I” și, respectiv „cunoaștere de tip II”: „În *Trilogia cunoașterii*, mai ales în studiul intitulat *Cunoaștere luciferică* am examinat mai de mult cele două tipuri de cunoaștere, de care ne ocupăm și în capitolul ultim al acestui studiu. Le-am dat atunci câte un nume simbolic. Cunoașterea tip I am numit-o *paradisiacă*, iar cunoașterea tip II am numit-o cunoaștere *luciferică*”<sup>24</sup>.

Analiza lui Blaga înaintează în demersul său transcendent pentru a deschide o „concepție metafizică” asupra cunoașterii, fundată la rândul ei pe ideea că misterul nu poate fi niciodată convertit în nonmister. Iată cum sintetizează Blaga însuși acest salt de la fizic la metafizic: „Rezultatul la care am ajuns în cele două studii anterioare (*Cunoașterea luciferică* și *Cenzura transcendentă* n.n.), acela al nonconvertibilității misterului în nonmister mi-a dat mult de gândit. M-am întrebat dacă această situație la care suntem condamnați nu are cumva un rost metafizic, un tâlc transcendent. De aici, ni se deschidea, așadar, o perspectivă metafizică. Să admitem că conștiința noastră individuală, din care face parte și «cunoașterea», cu posibilitățile și limitele ei, este, de fapt, întrecută și controlată dintr-un centru metafizic, de natură tot spirituală, dar care ne întrece. Să numim acest centru spiritual transcendent în raport de conștiința noastră «Marele Anonim». Admițând o asemenea ipoteză metafizică, s-ar putea lămuri de ce omul nu poate converti misterul în chip pozitiv și adecvat. Marele Anonim supune cunoașterea umană unei cenzuri prin care, chiar în avantajul nostru, suntem opriți să cunoaștem în chip absolut sau să ne revelăm misterele adecvațional ... Căci în măsura în care am cunoaște în chip absolut, am fi foarte primejduiți, am înceta de a face eforturi sau ne-am substitui Marelui Anonim – prin ceea ce s-ar produce o anarhie cosmică. În realitatea limitată a cunoașterii umane trebuie să vedem, așadar, nu un neajuns, ci rezultatul și reflexul unei înalte metafizici”<sup>25</sup>.

Prin urmare, pentru Blaga, fundamentele științei sunt filosofice. Dinamica gândirii filosofice se află într-o strânsă corelație cu lărgirea cunoașterii științifice și cu faptul paradoxal că, pe măsură ce înaintăm în cunoaștere, misterul lumii se adâncește, ceea ce implică în mod necesar saltul în metafizică: „În creația metafizică, noi vedem așadar însăși încoronarea gândirii filosofice ... Metafizicianul este autorul unei lumi. Un filosof care nu ține să devină autorul unei lumi își suspendă vocația”<sup>26</sup>.

Filosofia, în ciuda faptului că este o întreprindere intelectuală autonomă, nu-și primește problemele, temele și metodele *doar* din interiorul ei, respectiv

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 264.

<sup>24</sup> A se vedea Lucian Blaga, „Note anexe”, în *Trilogia valorilor, Opere*, vol. 10, ed. îngrijită de Dorli Blaga, Studiu introductiv de Al. Tănase, București, Editura Minerva, 1987, p. 207.

<sup>25</sup> Lucian Blaga, „Schița unei autoprezentări filosofice”, *loc. cit.*, pp. 212–213.

<sup>26</sup> Lucian Blaga, *Despre conștiința filosofică*, ed. cit., pp. 24–25.



dintr-un corpus de cunoștințe durabile transmise și lărgite de la o epocă istorică la alta. Există fără îndoială o anumită „plenitudine istorică”, dar ea este de natură *stilistică*, și nu cumulaționistă în sens cronologic: „Un fenomen devine «istoric» datorită unei structuri speciale pe care el, ca fapt unic și concret, o dobândește în virtutea factorilor permanenți sau cvasipermanenți. Factorii ultimi care decid asupra istoricității sunt, în afară de unicitatea crono-spațială, aspectele *stilistice*. Cele mai active și hotărâtoare puteri istorice sunt *determinantele stilistice* ale unei colectivități sociale sau ale unui individ uman”<sup>27</sup>.

În consecință, ideea de *ingenium perenne* este ilustrată și susținută de Blaga pe terenul creației metafizice văzute ca o încoronare a oricărui act filosofic autentic, supus, ca toate faptele omului, perisabilității timpului: „O viziune metafizică reprezintă un moment istoric, ceea ce înseamnă că caducitatea ține chiar de condițiile și structura ei. Dar caducitatea oricărei tentative metafizice nu este un aspect ce ne-ar putea speria. Trebuie să ne obișnuim să privim concepțiile metafizice sub alt unghi decât al regretului că ele sunt perisabile; ... când e vorba de judecarea unei concepții metafizice, se cere mai presus de orice punerea în exercițiu a unei critici imanente, generoase prin definiție”<sup>28</sup>.

Concluziile pe care le extrage Blaga sunt fără echivoc: filosofia practică în *genul științei* se numește (neo)pozitivism și este o concepție metafilosofică care poziționează o practică filosofică împotriva filosofiei înseși. Căci deosebirea dintre filosofie și știință, consideră Blaga, poate fi strict delimitată, avându-se în vedere criteriul punctului de vedere „metafizic”: „Filosoful aspiră să devină autor al unei lumi, câtă vreme omul de știință își asumă rolul de cercetător al unui domeniu delimitat din câmpul infinit al fenomenelor. Filosoful se îndeamnă să convertească în termeni de înțelegere umană un mister amplu și adânc ca toată existența”<sup>29</sup>.

#### 4. FILOSOFIE ȘTIINȚIFICĂ VS. FILOSOFIE BELETRISTICĂ

Așadar, binomul *philosophia perennis vs. ingenium perenne* a luat în cultura noastră reflexivă forma tematizării *filosofie științifică vs. filosofie beletristică*, fapt care îi va pune față în față pe adepții filosofiei orientate către știință cu susținătorii filosofiei orientate către subiect. Tematizarea i-o datorăm lui C. Rădulescu Motru, care a publicat, în intervale de timp diferite, două articole ce delimitează cadrul conceptual al diferenței dintre „filosofia științifică” (orientarea științifică) și „filosofia beletristică” (orientarea poetică și/sau mistică). Este vorba despre articolele „Învățământul filosofic în România”, apărut în 1931, și „Ofensiva contra filosofiei științifice”, din 1945, articole care prelucrează, pentru un public larg,

<sup>27</sup> Lucian Blaga, „Despre plenitudinea istorică”, în vol. *Izvoade*, București, Editura Humanitas, 2002, p. 62.

<sup>28</sup> Lucian Blaga, *Despre conștiința filosofică*, ed. cit., p. 25.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 53.

poziția sa metafilosofică exprimată mai ales în *Personalismul energetic*, Partea a II-a, în mod special în capitolele: „Cultura europeană”, „Sufletul mistic”, „Excurs în filosofia contemporană”, „Personalismul anarhic și personalismul energetic”.

Fără să prezentăm *in extenso* conținutul acestor articole, la care am făcut ample referințe în mai multe locuri<sup>30</sup>, în esență, întreaga demonstrație a lui Rădulescu-Motru se fundează pe ideea unei permanente tensiuni istorice dintre continuitate și discontinuitate istorică în gândirea filosofică. Opțiunea lui Rădulescu-Motru pentru *philosophia perennis* este exprimată fără echivoc și, mai mult decât atât, justificată metafilosofic prin apel la argumente ce țin, în viziunea sa, atât de istoria internă a filosofiei europene, cât și de dinamica gândirii românești. Principiul continuității gândirii filosofice, susține Rădulescu-Motru, este de domeniul evidenței: „Filosofii cei mari ai omenirii sunt, fără îndoială, pe acest fir de continuitate. Între Platon și Kant, între Aristotel și Leibniz, între Descartes și Bergson etc., între toți filosofii mari există un raport de filiație. Ideile cele vechi se regăsesc în filosofiiile cele noi. Aceleași probleme, aceleași metode, însă sub aspecte diferite, constituie fondul pe care îl exploatează filosofii mari...”<sup>31</sup>. Alături de această linie tare a filosofiei, fundată pe principiul continuității gândirii „filosofilor mari”, există, încă de la vechii greci, filosofi care cultivă „misticismul oriental”, curente religioase de origine păgână sau creștină, orientări de tip spiritualist îndreptate către ceea ce transcende lumea reală: „În fiecare perioadă istorică, câteva producții filosofice se înșiră pe firul cel drept al continuității, iar restul celor multe, fără nicio legătură între ele, se nasc sporadice și totuși având pretenția că ele fundează adevărata filosofie”<sup>32</sup>. Prin urmare, în mod implicit, Rădulescu-Motru asimilează liniei *ingenium perenne* toate filosofiiile „efemere”, de extracție religioasă și „spiritualistă”, care se abat de la principiul tare al continuității istorice ce se stabilește între gândirea „filosofilor mari”.

Cum se explică dialectica dintre persistența și perisabilitatea gândirii filosofice? Rădulescu-Motru consideră că filosofia posedă o natură duală, fiind deopotrivă știință și poezie: „Filosofia este știință și poezie în același timp. Ca știință, ea are o dezvoltare liniară și continuă. Soluțiile găsite marilor probleme, întrucât găsirea lor s-a făcut prin metode de cercetare științifică, se înșiră, legându-se între ele, într-o ordine unitară. Filosofia, ca știință, se dezvoltă ca și oricare altă știință specială. Însă filosofia este și poezie, prin aceea că ea își propune să treacă

<sup>30</sup> A se vedea Constantin Aslam, *Constantin Noica. Spre un model neoclasic de gândire*, București, Editura Academiei Române, 2010, pp. 78–80; Constantin Aslam, „Critica criticismului maioreșcian în gândirea interbelică”, în *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. VII, coord. Viorel Cernica, ed. îngrijită de Mona Mamulea, aparat bibliografic de Titus Lates, București, 2011, cap. „Scurtă cronică a criticii criticismului”, pp. 126–129.

<sup>31</sup> C. Rădulescu-Motru, „Învățământul filosofic în România”, în vol. *Filosofie și națiune*, ed. îngrijită, studiu introductiv și note de Constantin Schifirneț, București, Editura Albatros, 2003 p. 120.

<sup>31</sup> C. Rădulescu-Motru, „Ofensiva contra filosofiei științifice”, în vol. *Filosofie și națiune*, ed. cit., pp. 285–298.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

dincolo de datele experienței și să-și aranjeze o lume de simboluri, în care sufletul omenesc să afle concepții mulțumitoare despre rostul său în lume și viață. Ca știință, ea este în serviciul dorinței de a pricepe în chip cât mai obiectiv lumea înconjurătoare; ca poezie, ea este în serviciul dorinței de a împăca sufletul cu natura. Din natura sa de poezie țâșnesc manifestările discontinue. Fiecare poet se crede centrul universului. Fiecare filosof, întrucât nu mai este om de știință, este sclavul temperamentului său. În fiecare secol se ivesc scriitori de talent, care se joacă cu concepțiile despre lume și viață, întocmai cum sunt pictorii care se joacă cu efectele produse de contrastul culorilor”<sup>33</sup>.

Prin urmare, „filosofia științifică” este aidoma științei pentru că are în vedere cunoașterea obiectivă a faptelor, în vreme ce „filosofia beletristică” este aidoma poeziei pentru că ea produce valori, adică puncte de vedere personale, stări estetice și raportări subiective ale omului la fapte. Filosoful este fie om de știință, fie poet. În prima ipostază, activitatea „filosofului—om de știință” trebuie gândită în acord cu principiile decupate de *philosophia perennis*, în vreme ce în a doua ipostază, activitatea „filosofului—poet” aparține mai degrabă diviziunii *ingenium perenne*. „Filosofia științifică” este, susține Rădulescu-Motru, „eternă și rece”, în vreme ce „filosofia beletristică” este „efemeră”, dar „vie”. Același filosof poate produce și cunoaștere obiectivă, dar și creație artistică. „Filosoful științific” face abstracție de temperament și de formula propriei sale personalități pentru a se exprima în concepte și judecăți de cunoaștere ce pot fi evaluate alethic, în vreme ce „filosoful poet” își afirmă unicitatea „temperamentului” în jocuri de cuvinte, în metafore și imagini, creații artistice care îl exprimă doar pe el. Filosofia este, prin urmare, unitatea contradictorie dintre fapte și valori, fiind deopotrivă știință și artă, *philosophia perennis* și *ingenium perenne*. Ea produce în același timp cunoaștere impersonală, obiectivă, dar și opere de artă originale, viziuni lirice și expresive.

Preferința lui Rădulescu-Motru pentru genul de „filosofie științifică” este afirmată peste ani, cu aceeași claritate, și în articolul polemic „Ofensiva contra filosofiei științifice”, îndreptat, în primul rând, împotriva filosofiei lui Lucian Blaga, dar și a gândirii lui Nae Ionescu, exponentii de vârf ai „filosofiei beletristice”.

Pretextul articolului îl constituie apariția în primul număr al revistei de filosofie *Saeculum*, din ianuarie–februarie 1943, a unui articol de atitudine, „Despre viitorul filosofiei românești”, semnat de Lucian Blaga. Articolul propunea o interpretare istorică a modului în care s-a constituit filosofia românească, apoi lua o atitudine critică față de modelele filosofice străine care inspirau filosofia românească a momentului, dar și față de orientarea filosofică ortodoxistă, considerată „epigonică”. Mai mult, Blaga justifică, cu referiri la propria sa gândire, ideea de creație în filosofie după modelul cunoscut al lui *ingenium perenne*.

Filosofia românească a înflorit târziu, în ordine istorică, abia în deceniile de după Marea Unire, arată Blaga, pentru că gânditorii români au fost incapabili să se

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 121.

desprindă de orientarea scientiștă și pozitivistă care domina Europa filosofică a sfârșitului de secol XIX. Pe de altă parte, filosofia „oficială” a momentului, predată în universități, ce avea drept modele „doctrinile de peste hotare”, a inhibat creația originală: „Cum vrei să se manifeste geniul metafizic al poporului român, dacă interzici marea creație metafizică, impunându-i cu orice preț o doctrină gata făcută?” – se întreba retoric Blaga<sup>34</sup>.

Dacă vrem să fim consecvenți cu noi, susține Blaga, atunci într-o discuție privind viitorul filosofiei românești „contează în primul rând *originalitatea și etnicitatea* autorului. Restul e discuție scolastică, a cărei agitație stearpă nu dorim să o restaurăm ... gândirea filosofică se legitimează numai ca *funcție creatoare*, etnicitatea gândirii este asigurată și garantată tocmai suficient prin originalitatea de o parte, și prin apartenența etnică de altă parte, ale gânditorului”<sup>35</sup>. În opoziție cu ideea practicării unei „filosofii științifice”, indiferentă la datele de context și de ambianță general culturală, Blaga apără ideea miracolului creației, care scapă conceptualizării, dar care se face vizibil *doar* într-o cultură vie, ca formă superioară de solidaritate între oameni. Există, susține Blaga, „o asemenea legătură *necesară, inevitabilă, între creație și etnicitate*. Oriunde și oricând s-ar ivi miracolul creației, suntem siguri că unica minune, cu care oamenii de astăzi ne mai mândrim, se declară în cadre etnice, indiferent dacă autorul-creator o vrea sau nu o vrea”<sup>36</sup>.

Miracolul creației producătoare de noi sensuri metafizice, asimilate „făcliilor aruncate în noapte” care adâncesc și mai mult misterul vieții noastre, respinge ideea de „adevăruri durabile valabile oricând și oriunde” și reafirmă valabilitatea principiilor unei filosofii văzute ca *ingenium perenne*: „Creșterea, durarea constructivă a unei anume concepții nu ține o veșnicie ... Creșterea durează cât viața spirituală a unui gânditor, când concepția este personală; sau cât ține un curent spiritual, când concepția ia ființă prin colaborarea mai multor personalități”<sup>37</sup>.

Trebuie spus clar că, în mare măsură, acest articol al lui Blaga este autoreferențial. Ideea de creație filosofică românească originală, ca sinteză între „intersecția Apusului cu Răsăritul” și „depășirea modelelor străine” face clare trimiteri la filosofia lui Blaga însuși: „În gândirea filosofică, noi românii am dat dovezi de inițiativă, ieșind din robia doctrinelor, și intrând cu aceasta întâia oară, în imperiul ființei noastre ca atare. S-au produs suficiente dovezi că în gândirea filosofică putem fi noi înșine”<sup>38</sup>.

Tezele lui Blaga despre legătura indisolubilă dintre creație, originalitate și etnie, topite în datele unei filosofii orientate către subiect și metafizică, vor constitui pentru Rădulescu-Motru, în articolul „Ofensiva contra filosofiei științifice”, un bun

<sup>34</sup> Lucian Blaga, „Despre viitorul filosofiei românești”, în *Saeculum. Revistă de filosofie*, Director Lucian Blaga, Anul I, ian.–febr. 1943, ed. anastatică, Prefață: acad. Gheorghe Vlăduțescu, Îngrijitor de ediție și studiu introductiv: dr. Eugeniu Nistor, Târgu-Mureș, Editura Ardealul, 1998, p. 6.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 14.

pretext pentru reafirmarea „filosofiei științifice” și a ideii de *philosophia perennis*. Fără să reluăm o mai veche argumentație, propusă într-un context de analiză a gândirii lui Mircea Florian<sup>39</sup>, trebuie spus că articolul lui Rădulescu-Motru încearcă să demonteze pas cu pas tezele lui Blaga cu referire la ideea de mister și la metodele „artistice”, printre care „mistica” și „metafora”, translatate în filosofie, din teologie și artă, atât de Nae Ionescu, cât și de Blaga.

Dincolo de o serie de inconsecvențe și de anumite analize destul de sumare asupra „misterului”, generalitatea abordării lui Rădulescu-Motru impresionează și azi. Cu toate că trimiterile sunt explicate la Nae Ionescu și Blaga, Rădulescu-Motru consideră că între *philosophia perennis* și *ingenium perenne* există deosebiri radicale în ceea ce privește originalitatea în filosofie, raportul dintre filosofie și limbaj și, în sfârșit, modul în care filosofia poate fi văzută ca o expresie a mentalității unui popor (în cazul de față, a poporului român). Nu vom insista asupra acestor criterii care despart cele două moduri de a vedea istoricitatea gândirii filosofice, întrucât, în esență, Rădulescu-Motru apără cu argumente diferite și polemice aceleași teze pe care le-a susținut permanent în legătură cu afirmarea „spiritului științific” în filosofie.

## 5. ÎN LOC DE CONCLUZII

Problematika istoricității gândirii, decupată de binomul *philosophia perennis* versus *ingenium perenne*, rezumă un ghem de probleme filosofice și metafilosofice atât de complexe, încât o abordare sistematică a lor îl plasează pe cercetător în domeniul atât de alunecos al filosofiei comparate și, deopotrivă, în universul analizelor de ambianță general culturală, (ne)filosofică, care fac posibil actul de filosofare. Filosofia ca act cultural viu, producător de noutăți conceptuale și perspective interpretative ce formulează pretenții de adevăr, se intersectează în fiecare moment cu propria ei istorie, cu tradițiile interne de cercetare, dar și cu celelalte domenii ale culturii – știință, artă, religie etc. –, cu care întreține raporturi complexe, deseori conflictuale. Prin urmare, o cercetare sistematică a acestui ghem de probleme depășește intențiile acestui articol care și-a propus un obiectiv modest: ilustrarea modului în care tema istoricității gândirii este tematizată, într-un context insolit, și în cultura noastră filosofică.

În consecință, ar trebui reținut faptul că în cultura noastră reflexivă, spre deosebire de alte abordări din spațiul culturii europene, tematizarea binomului *philosophia perennis* versus *ingenium perenne* este pusă în conjuncție cu marea provocarea a gândirii (meta)filosofice: cum este posibilă metafizica?

<sup>39</sup> A se vedea Constantin Aslam, „Mircea Florian în contextul filosofiei interbelice”, în *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. VI, coord. Viorel Cernica, ed. îngrijită de Mona Mamulea, București, Editura Academiei Române, 2010, pp. 80–81.

## ABSTRACTS

### I. THE UNDERSTANDING OF TIME AND SPACE

#### **Petre Botezatu: Complementarity and heterogeneity between space and time**

Teodor Dima

Petre Botezatu considered that to acknowledge the existence of space–time notions is fundamental in order to establish the theoretical and experimental differences between macrophysics and microphysics. Also, he understood that, unlike the classical physical theories for which the space–time location was a criterion of the reality under study, quantum theory leads to the conclusion that the state of a physical system can not be entirely determined and most of all is not framed by space–time relations. After approximately 40 years, Petre Botezatu considered that the spatialization of time is an idealization process useful for designing new cosmological models, but philosophically it invalidates the specificity of time. Therefore, the Romanian philosopher argued that time has different characteristics as compared to space.

**Key-words:** causality, space, time, classical physics, quantum physics, ontological causality, perceptual causality, space science, time science.

#### **Time and temporality in Cioran’s early writings**

Marin Diaconu

The attempt of identifying in Cioran’s writings a real theoretical substance for his idea of time is a fruitless endeavour. A philosophically articulated concept of time is entirely missing from his work. Nevertheless, a certain existential notion of time and temporality can be derived from his writings, but not as a phenomenalization of time in terms of past, present and future.

**Key-words:** Emil Cioran, time, temporality, history, eternity, being, non-being, Romanian culture.

#### ***Philosophia perennis versus ingenium perenne. Historicity of the Romanian philosophy***

Constantin Aslam

The present study aims to illustrate the way in which the binomial *philosophia perennis versus ingenium perenne* thematizes the history of European philosophy. The pattern of this thematization will be pursued in the Romanian inter-war thinking by pointing out the meta-philosophical circumstances of the „*scientific philosophy*” versus „*literary philosophy*” controversy.

**Key-words:** time and historicity, Romanian philosophy, Romanian culture, *philosophia perennis* versus *ingenium perenne*.

### Time and eternity in Cantemir's *Sacrosanctae scientiae indepungibilis imago*

Dragoş Popescu

The present study examines Dimitrie Cantemir's conception of time, conceived around 1700 in Constantinople and published in his *Sacrosanctae scientiae indepungibilis imago*.

In the mentioned writing, the Moldavian prince developed an alternative to the neo-Aristotelian physics of his age which was being promoted by the representatives of post-Byzantine culture in Constantinople and the sources of which were Teophilus Korydalleus' commentaries to Aristotle's works. Cantemir strongly discouraged the attempts of introducing that understanding of physics in the Eastern Orthodox thinking. In shaping his own "theologo-physics", he aimed to keep unaltered the Eastern Orthodox belief which he thought threatened by the pagan philosophy illegally integrated into the Scholastic thinking. In order to reach his goal, Cantemir didn't hesitate to resort to the terminological resources of Van Helmont's theosophy, hostile to Scholasticism as well.

In this framework, Cantemir offers an original point of view according to which time is defined as *ens* (singular universality and universal singularity) and is distinct from duration, the latter being a measurable conventional interval of natural development.

**Key-words:** time, eternity, *ens*, singularity, universality.

### The world of reality subjects: On Constantin Noica's interpretation of Mihai Drăgănescu's *Ortophysics*

Ionuţ Isac

"The world of reality subjects..." analyzes the text of the memorandum drafted by Constantin Noica in the year 1984 on the manuscript of the paper the *Ortophysics*, written by Mihai Drăgănescu. The study focuses on discussing the *structuring manner of the nucleus (set) of probable and plausible reasons* of Noica, in the light of which the paper of Acad. Drăgănescu constituted *an exception* for the Romanian culture, which is expressed via several questions, such as: Why did the thinker of Păltiniş advanced the notion of the „world of reality subjects” in the interpretation of the contributions of the *Ortophysics*? What would have been the reason for this paper to „shake” the inertia from the (national) world of culture? Moreover, what could one understand by „the astonishment and the amazement of the non-informed thinkers of the 21<sup>st</sup> century” as a result of this paper? The impartial observer may notice that Noica's interpretation remained singular in the history of the reception of the *Ortophysics* in the Romanian culture, thus determining, over time, both enthusiasm and, now and then, irony or simply ignoring. In the end of the study, we shall approach two significant aspects, meaning: the actual significance of Noica's memorandum for the cultural world of the Romanian „transition”; the trans-temporal reply of acad. Mihai Drăgănescu to Constantin Noica's reactions towards the *Ortophysics* and the other structural-phenomenological philosophical works, per general.

**Key-words:** Mihai Drăgănescu's *Ortophysics*, Constantin Noica's memorandum on *Ortophysics*, „world of reality subjects”, Romanian culture.

### Constantin Noica on Being and its time

Claudiu Baciu

The metaphysical tradition conceived the entire existence as comprised by a single time and grounded on a homogeneous (and opaque, we might say) Being. However, in Noica's view, since there are no such things as universally necessary structures, each formal articulation of an existential sphere has its own growth and rhythm. As time was regarded, from Aristotle onward, as "measure of movement", the concrete and distinct "measure" of each configuration materializes, in Noica's view, in a concrete time, i.e. in *temporality*. Having different internal ontic mechanisms, the spheres of Being develop their specific structures in a heterogeneous way, giving birth to a heterogeneous time. They are not placed in a universal single time which is given once and for all; instead, each of them has its own time, showing thus a certain organic feature.

**Key-words:** Constantin Noica, time, ontology, being, becoming.

### Cioran between *falling in time* and *falling in temporality*

Ion Dur

Cioran never developed a systemic or systematic view of time. Almost always identifying the existence of time with the physical living of it, Cioran actually underestimated the philosophical concern for time and put it on behalf of "snobbery of irremediable". Conceptually speaking, time appears to him as having no philosophical consistency. In other words, it is a fake coin at the metaphysical level.

**Key-words:** Cioran, time, history, falling in time, authenticity, lucidity.

### Noica on the types of temporality

Ștefan-Dominic Georgescu

The paper deals with the main aspects or modes of time and temporality in two of Noica's philosophical works. The main intention is to establish the role of the concept of time within Romanian way of thinking, as Noica sees it, on the one hand and, on the other hand, to underline the connections and differences between time as an ontological concept and time as an existential feature of Romanian people.

**Key-words:** time, temporality, ontology, becoming, being.

### Being, historicity and hegemony in *Schimbarea la față a României*

Horia Pătrașcu

The article discusses the economic and political actions suggested by Emil Cioran in *The Transfiguration of Romania*, which were seen as necessary in the so-called process of Romania's transfiguration. The transfiguration of Romania means its entering history, therefore time, and its bringing forth to life – given the fact that life is time. Thus transfiguration is Romania's founding process by activating its historicity. From this perspective, the "measures" suggested by Cioran – from Westernization to Nazism – judged at opposite ends by some of Cioran's interpreters, acquire a



totally new meaning, unveiling their sheer unity. If we accept that being and time are placed in an inextricable relationship, the Cioranian endeavour gets enriched with still a larger signification: the bringing forth of Romania into temporality means its bringing into the horizon of being. The concept of transfiguration is related here, as well as in Cioran's other works, to the concept of agony or of the "agonic method". Transfiguration is achieved only by means of agony, by exalting the tragic inherent to conscious life; in the present situation, by pushing to paroxysm the Romanians' discontent as to their condition: their belonging to a small culture. At its peak, such dissatisfaction meets the missionary goal of Romania and its claim to hegemony in the Balkans.

**Key-words:** history, life, being, transfiguration, hegemony, agony.

### **Time and temporality in Mihai Şora's thought**

Victor Eugen Gelan

The present contribution has the purpose of evidencing both the originality of Şora's understanding of time (and its importance for the question of authenticity, empathy and intersubjectivity), and the possibility of a dialogue with Husserl's understanding of the consciousness of internal time. One of the most important aspects of my paper is the endeavour to bring to light the underlying structure of temporality at work in Mihai Şora's philosophy. The two forms of temporality present in Şora's thought – the temporality "of the Moment" and that "of the instances of countable time" – open up the possibility of a phenomenological understanding of time. Some specific terms which Şora uses to describe the two forms of temporality – like the "vertical plunge", "openness", "disclosure", "the gift of Encounter", "the horizontal walk", etc. – seem, at least at first, to belong to a poetic language, full of metaphors, a language which doesn't seem to have much in common with the rigors of a philosophical language, but they nevertheless reveal some fundamental characteristics of the two forms of temporality. The possibility of understanding and interpreting these forms of temporality as structures belonging to the consciousness of time, in a broad sense (which correspond to the fabric of the real world, according to Şora's ontological model), is another interesting question which will be debated in the present study.

**Key-words:** time, ontological model, Mihai Şora, Phenomenology, consciousness of time, the temporality of *the Moment*, intersubjectivity, "the gift of Encounter", dialogical philosophy, empathy, *relation*, authenticity.

### **The experience of spatiality in Alexandru Dragomir's writings**

Andrei Simionescu-Panait

My aim is to single out the perspective that Alexandru Dragomir employs, concerning the topic colloquially known as spatiality, first by tying him to Heidegger, and afterwards, to Husserl. His writings are spontaneous, discontinuous in character, in which case I will proceed by the way of deconstruction. I shall focus on stressing the boundaries between Dragomir's concepts and the main notions of both Husserl's and Heidegger's phenomenology. Concerning the two German thinkers, I shall approach sections §22 through §24 from *Being and Time* (discussing the spatiality of the *Dasein*), chapter three from the *Ideas Pertaining to Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy – volume II* (the lived body as him own centre) and section §3 from *Ideas – volume III* (the possibilities of somatology).

**Key-words:** Alexandru Dragomir, spatiality, Heidegger, Husserl, phenomenology.

### Time and history at A.D. Xenopol and Vasile Pârvan

Mihai Popa

The current study puts forward a problem that the historians and philosophers permanently took into account: the connections between time and historical becoming. The joint element of the historical theories analyzed – that of the series of development (A.D. Xenopol) and that of the historical rhythm (V. Pârvan) – is the *temporal rhythm* (chronotropy), a concept that developed especially in the biological sciences (medicine), being known also in the modern physics (microphysics). There is a connection between causality, succession, series of development, time and historical becoming, which is explained in the field of the historical ontology. The ratio between the rhythms of the historical becoming and Xenopol's series can be described, in our opinion, by the concept of historical chronotropy.

**Key-words:** causality, succession, historical series, historical rhythm, chronotropy

### The “quick” instant and the gift of music: A phenomenological approach

Ioan Drăgoi

Starting with Mihai Şora's *Clipa și timpul* [Instant and time], my paper will be interested in searching the boundaries of the existential concepts *instant* and *being* (to be). In my opinion, these represent two fundamental words which have followed the development of philosopher's thought starting with his first book, *Du dialogue intérieur* [On Inner Dialogue]. The first part of my paper will consist in a hermeneutical reconstruction of the above relation under three main aspects: 1) the instant as horizon of possibility, 2) the instant as the bearer of human values, 3) the donation of the instant, especially Şora's interpretation of the music phenomenon. Following the course of the mentioned book, my second section will focus on the precarious condition of human being (one of the author's favourite themes since his youth) and I will try to illustrate, from the perspective of the verb to be, the forms of its manifestation. Are the consequences of this precarious condition a danger for the fulfilment of human's vocation? What kind of danger and in what kind of terms are we allowed to speak about M. Şora's idea of salvation? These are questions to deal with in the last section of my paper.

**Key-words:** instant, to be, universal possibility of being, transcendental values, precarious condition of mankind, salvation.

### Faith and place: A phenomenological reconstruction of Mircea Vulcănescu's idea of destiny

Cornel-Florin Moraru

The purpose of this essay is to offer a reconstruction of Mircea Vulcănescu's concepts of *fate* and *place* on the basis of his thoughts found in *Dimensiunea românească a existenței* [The Romanian Dimension of Existence]. In this way, we try to bring the problem of fate in the context of today's philosophy and to sketch a possible answer to it. Therefore, we have to study the way the concepts of *faith* (Rom. “soartă”) and *place* (Rom. “rost”) relate, in Mircea Vulcănescu's works, with the concepts of *world* (Rom. “lume”) and *high time* (Rom. “vreme”), on one hand, and *individual* (Rom. “ins”) and *figure* (Rom. “chip”), on the other. In this way, we will gain as a result some reference points for the construction of the Romanian ontological system sketched by Mircea Vulcănescu.

**Key-words:** fate, place, ontology, Mircea Vulcănescu.

### **Farious and nefarious places within Romanian traditional mentality**

Delia-Anamaria Răchișan

Within Romanian traditional mentality, there isn't either space, nor infinite, but only good/bad/hidden place and the limit of the world as a known place. The antonymic pairs: inside–outside, indoors–outdoors, here–there, here–beyond, closing–disclosure/protection–imbalance, up–down, order–disorder (chaos) are a sign of farious and nefarious places, which are placed under the reign of the sacred and the profane concepts. The good place (the house, the yard, the fireplace/the hearth), the evil place (the one touched by Iele, a crime's scene, the cursed place, a suicide's place, etc.), the hidden place (the church, the garden, the tomb) reveal traditional individual's mentality and way of thinking, his life's creed, his capacity of confronting the past and the present, in order to lead them to the future. We also must keep in mind that there are also ambiguous places which are perceived either as sacred or as profane (the border, the crossroad, the mill). Magical-ritual practices, crosses, fountains from crossroads are meant to re-establish protection (a defensive function) and to bring back a state of equilibrium. The traditional society's man, who often appeals to empirical knowledge and focuses on the native ethos, tries to face the permanent and continuous change of the habits and the relaxed border between tradition and innovation and he will carefully observe the ancient heritage of his ancestors.

**Key-words:** centre of the world, centre, farious place, nefarious place, sacred, profane.

### **Space and time within Romanian fantastic folktale**

Oana Chelaru

Into the folktale, space and time get special significances, because they transpose into words an ideal projection, that of the anonymous creators, who imagine the folktale as they would like the world to be. From this perspective, "Space and time within Romanian fantastic folktale" applies to folktales the theoretical ideas previously identified and it highlights some of the specific features that order the narrative construction. The space aspects, for instance, can be detailed into: real spaces, possible spaces, but which are far from the reality due to their specific nature, and spaces of the impossible. Time, on the other side, can be differentiated in segments of text which establish the time of the saying and that of the action, both of them seen in a chronological order and into micro-segments of text which are dominated by the reversing and the inversion of the usual chronology.

**Key-words:** space, time, unusual birth, initiatory, medial and final formulas.

### **Space and time as levels of the real**

Remus Breazu

The goal of this paper is to achieve an understanding of space and time as they are presented in Constantin Noica's book *Twenty-Seven Levels of the Real*. Although Noica is apparently operating in a formal way, the construction being guided by three classical tables of categories, he manages to do an ontological and dynamic interpretation of the latter. Noica proceeds in a thematic dialectical way, space and time being two of the levels through which the real is determined. Space and time are changing themselves through different stages (spatial centre, spatial field, spatial horizon, space, respectively kairotic time, time of growth and fulfilment, time of limited existence, high time [*vreme*], cosmic time). So understood, space and time are "melted" into another step of the real, namely

modality. I will try to explain these terms, the mechanism of this dynamic and the relationship between the classical categories and the two levels of the real.

**Key-words:** space, time, categories, levels of the real, becoming.

### **Reassessment of the concept of time in Nae Ionescu's metaphysics**

Alexandru Gabriel Buican

In this article, I aim to grasp the manner in which Nae Ionescu's concept of time is reconstructed. I will focus on the deconstruction proposed by the author in *History of Logic* and on the manner in which the concept of time becomes operational in what Nae Ionescu himself called the man–world metaphysical structural unity. The question addressed is the possibility of thinking time as *topos*, as a place for events, and the way in which such an understanding changes the relation between time and phenomenon.

**Key-words:** Nae Ionescu, time as *topos*, man–world metaphysical structural unity, static time, dynamic time.

### **Petre Botezatu: Natural spatial-temporal logic**

Elena Calistru

Petre Botezatu built an operative natural logic in which he theorized on the logical operations which take place in the real endeavours of the thinking process. Within this construction, he also developed a spatial-temporal logic, starting from the idea that the multitude of phenomena is partly and irreflexive ordered, and from the idea that the operation of transitivity is performed between different proprieties of space and time, fact which allows the development of some deductive inferences. Although there are spatial relations between phenomena, such as *to the right*, *to the left*, *in front of*, *behind*, and temporal relations: *before*, *simultaneously*, Petre Botezatu used only one transitive relation: *sequencing*, which characterizes both time and space. He described a system of spatial-temporal deductive inferences, system which consists of four inferential tables, each having four logical figures.

**Key-words:** spatial-temporal operational logic, spatial relations, temporal relations, inferential tables.

### **Temporal reality and fictive being at I.D. Gherea**

Viorel Cernica

The author illustrates Gherea's phenomenological method by comparing some of his concepts with certain elements of Husserl's constitutive phenomenology. The applied phenomenology of Gherea reveals the contradictions of common sense, which are determined by passing from the "fictive being", a kind of impersonal genuine consciousness, to the social being, i.e. the man in the "life-world"; this passing entails the personalization of fictive being's consciousness and, at the same time, the transformation of temporal reality (actual time of an actual consciousness) into the conventional time of experience.

**Key-words:** temporal reality, time, fictive being, ego, sociality.

## II. SPIRU HARET CENTENARY (1851–1912)

### The philosophy of education at Spiru Haret

Alexandru Surdu

Spiru Haret applied an entirely new philosophy of education with excellent results. His philosophy of education is none other than the *pedagogy*, which one should clearly distinguish from education. Education is the institution of school at all levels, while pedagogy is the theory of education.

**Key-words:** Spiru Haret, philosophy of education, pedagogy, Romanian formal education.

### III. RESTITUTIO

#### Ioan Petru Culianu, Mircea Eliade and *felix culpa*

Liviu Bordaș

The article discusses Culianu's attitude towards the accusations of philo-fascism and anti-Semitism brought to Eliade since the 1970s, and especially after his death (1986). Among the burdens which he assumed as part of the inheritance from the master was that of clarifying his interwar political involvement and of showing the lack of foundation for the faults of which he was being accused. Besides the texts published by Culianu on this topic which have already been discussed, we have introduced several new elements: 1. his correspondence with an American pupil of Eliade and the best of his biographers, Mac Linscott Ricketts (published in the Appendix 1 to the article); 2. his direct and indirect relationship with another Romanian disciple of Eliade, Adriana Berger, on the basis of her correspondence with their common master (published by us elsewhere) and with M. L. Ricketts (to be published soon); 3. Culianu's lesser known and even less discussed writings about the *felix culpa* of Eliade (one of them published in the Appendix 2 to the article). Contrary to what some authors have argued about the attitude of "the last" Culianu toward his *maestru*, these sources show him preoccupied with defending Eliade from false accusations of the detractors, just as in his earlier articles. He rejected the allegation that Eliade became a member of the Iron Guard and argued that his sympathy for the Legion (considered a movement of spiritual and moral reform) was the result of a political naïveté without consequences. He also denied the existence of any philo-fascism and anti-Semitism in his political and scholarly options, during those years or in the following ones. Nevertheless, despite this clear evidence, we consider that the question of Culianu's attitude toward the *felix culpa* of Eliade remains still open. Only the publication of the whole of Culianu's manuscripts, of his journal, and his correspondence, will enable us to reach safe conclusions on this subject. Until then, it should be hoped that the discussions will take into account not only all the data of the problem, but also all its indeterminates – a thing which, regrettably, has been seen rather rarely in the two decades elapsed since Culianu's death.

**Key-words:** Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, Mac Linscott Ricketts, Adriana Berger, Vittorio Lanternari, the Iron Guard, Fascism, anti-Semitism.



## CONTENTS

### I. THE UNDERSTANDING OF TIME AND SPACAE

<b>Teodor Dima</b> , Petre Botezatu: Complementarity and heterogeneity between space and time .....	9
<b>Marin Diaconu</b> , Time and temporality in Cioran's early writings.....	17
<b>Constantin Aslam</b> , <i>Philosophia perennis</i> versus <i>ingenium perenne</i> . Historicity of the Romanian philosophy.....	25
<b>Dragoş Popescu</b> , Time and eternity in Cantemir's <i>Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago</i> .....	41
<b>Ionuţ Isac</b> , The world of reality subjects: On Constantin Noica's interpretation of Mihai Drăgănescu's <i>Ortophysics</i> .....	57
<b>Claudiu Baci</b> , Constantin Noica on Being and its time .....	74
<b>Ion Dur</b> , Cioran between <i>falling in time</i> and <i>falling in temporality</i> .....	86
<b>Ştefan-Dominic Georgescu</b> , Noica on the types of temporality .....	106
<b>Horia Pătraşcu</b> , Being, historicity and hegemony in <i>Schimbarea la faţă a României</i> .....	117
<b>Victor Eugen Gelan</b> , Time and temporality in Mihai Şora's thought .....	129
<b>Andrei Simionescu-Panait</b> , The experience of spatiality in Alexandru Dragomir's writings .....	148
<b>Mihai Popa</b> , Time and history at A.D. Xenopol and Vasile Pârvan .....	164
<b>Ioan Drăgoi</b> , The "quick" instant and the gift of music: A phenomenological approach .....	175
<b>Cornel-Florin Moraru</b> , Faith and place: A phenomenological reconstruction of Mircea Vulcănescu's idea of destiny .....	204
<b>Delia-Anamaria Răchişan</b> , Fariou and nefarious places within Romanian traditional mentality .....	214
<b>Oana Chelaru</b> , Space and time within Romanian fantastic folktale .....	226
<b>Remus Breazu</b> , Space and time as levels of the real .....	246
<b>Alexandru Gabriel Buican</b> , Reassessment of the concept of time in Nae Ionescu's metaphysics .....	255
<b>Elena Calistru</b> , Petre Botezatu: Natural spatial-temporal logic .....	263
<b>Viorel Cernica</b> , Temporal reality and fictive being at I.D. Gherea .....	267
<i>Time and space in Romanian thinking: a few guide marks</i> (a bibliography by <b>Titus Lates</b> ) .....	283



**II. SPIRU HARET CENTENARY (1851–1912)**

<b>Alexandru Surdu</b> , The philosophy of education at Spiru Haret .....	311
---	-----

**III. RESTITUTIO**

<b>Liviu Bordaş</b> , Ioan Petru Culianu, Mircea Eliade and <i>felix culpa</i> .....	319
--	-----

**IV. SEMNAL 2012**

The history of Romanian philosophy in 2012 (a bibliography by <b>Titus Lates</b> ) .....	381
<i>Retraction note</i> .....	383
<i>Abstracts</i> .....	385