

PSIHOLOGIA FILOSOFICĂ ȘI PROBLEMA MINTE–CORP LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL XIX-LEA (1800–1830)

BOGDAN RUSU

PHILOSOPHICAL PSYCHOLOGY AND THE MIND–BODY PROBLEM AT THE
BEGINNING OF THE 19th CENTURY (1800–1830)

ABSTRACT: In this paper we present and discuss the main Romanian attempts in philosophical psychology in the first decades of the 19th century, with a special focus on the mind–body problem. Whereas the issue of the relationship between the mind or soul and the body, comprising the existence or inexistence of the soul, its materiality or immateriality, its mortality or immortality etc. is discussed in sufficient detail by the authors of this epoch, the narrow mind–body problem, concerning the difficulty for a material thing and an immaterial thing to causally interact, is curiously underestimated and unsatisfactorily treated. We explain this by the interplay of a sensualist philosophical outlook and a pre-modern, basically religion-informed, world-view. The resulting thought, we argue, misses the modern concept of Spirit, hence of mind as spiritual. Therefore, the narrow mind–body problem does not arise for it.

KEYWORDS: mind; mind–body problem; rational psychology; soul; spirit; Eufrosin Poteca; Ionică Tăutul; Pavel Vasici-Ungureanu.

1. INTRODUCERE

Chestiunea raportului dintre minte și corp s-a pus dintotdeauna în filosofia occidentală, întrucât filosofia a găsit distincția dintre suflet, care la oameni cuprinde și mintea, și corp deja făcută de simțul comun, informat de gândirea religioasă. Întrebările care s-au pus, încă de la început, au vizat originea sufletului rațional, adică a spiritului, materialitatea sau imaterialitatea lui, dependența sau independența lui ontologică față de corp, posibilitatea supraviețuirii lui după moartea corpului. Aceste întrebări constituie problema largă minte–corp, care a fost tratată sistematic și amănunțit de toate școlile filosofice ale Antichității. În cele ce urmează voi numi această problemă largă *problema spirit–corp*. Nicio gândire care își propune să înțeleagă omul și universul, fie ea religioasă, fie filosofică, fie științifică, nu poate ignora această problemă, care este implicată în însăși distincția dintre trup și spirit, dintre fiziologic și psihologic, dintre fizic și mintal, oricât de vagă și ezitantă ar fi această distincție. De aceea interesul pentru problema spirit–corp nu le-a lipsit nici acelor români care, în prima treime a secolului al XIX-lea, s-au înde-

letnicit cu filosofia. Unul dintre obiectivele articolului de față este să prezinte tezele pe care le-au apărât aceștia în răspuns la întrebările de mai sus, care aparțineau, înainte de Kant, psihologiei raționale, una dintre cele patru ramuri ale metafizicii tradiționale, alături de ontologie, cosmologie rațională și teologie rațională. Va fi vorba deci despre primele întâlniri românești cu psihologia rațională.

Există însă și o problemă îngustă, sau restrânsă, privitor la raportul sufletului cu trupul. O voi numi, în cele ce urmează, *problema minte–corp*. Problema minte–corp nu s-a pus decât pentru moderni, și anume începând de după Descartes. Ea se poate expune sub forma conjuncției a patru propoziții, fiecare bine întemeiate, dintre care oricare trei sunt consistente și implică negația celei de-a patra¹:

- 1) Corpul este un lucru material (i.e., *res extensa*, „*corpus sive materia*”);
- 2) Minte este un lucru imaterial (i.e., *res cogitans*);
- 3) Corpul și mintea interacționează;
- 4) Un lucru material și un lucru imaterial nu pot interacționa.

Un lucru material și un lucru imaterial nu pot interacționa întrucât, așa cum indică Gassendi, efectele materiale nu pot avea decât cauze materiale², dar mintea nu este materială. În plus, pentru ca trupul să acționeze asupra minții, el ar trebui să fie în contact cu mintea, fie direct, fie indirect, printr-un mediu; dar ca trupul să poată acționa asupra mediului, trebuie ca mediul să fie material; iar pentru ca mișcarea să fie transmisă asupra minții, trebuie ca mintea să fie în contact cu un element al mediului (un corpuscul, un „spirit animal”); însă pentru a fi în contact cu un corpuscul, mintea ar trebui să ocupe un loc în spațiu, contiguu cu cel ocupat de corpuscul; dar aceasta ar însemna ca mintea să aibă întindere, ceea ce Descartes neagă explicit. Prin urmare, interacțiunea minții și a corpului este logic și metafizic imposibilă. Criticii lui Descartes susțin că propozițiile 1) și 2) implică logic (fără a contesta asumțiile carteziene, e.g. că mintea este un lucru) 4), pur și simplu în virtutea conceptului de cauzalitate adoptat de însuși Descartes, și care este cel al mecanicii. Descartes nu considera însă că 4) este implicată logic de 1) și 2), ci găsea că criticii săi presupun nejustificat că un lucru non-spațial nu poate interacționa cauzal cu un lucru spațial, chiar dacă mintea omenească nu este capabilă să înțeleagă cum are loc această interacțiune. Interacțiunea cauzală a minții și corpului devine astfel misterioasă, chiar miraculoasă.

Trebuie spus de la început că gânditorii noștri de la începutul secolului al XIX-lea trec pe lângă problema minte–corp chiar când au datele acesteia. Deși nu sunt străini de problema spirit–corp, deși discută despre raportul minte–corp, acesta nu le apare ca problematic, chiar în condițiile în care, adoptând interacționismul, *ar trebui* să le apară. Întrebarea firească este cum a fost cu puțință ca ea să nu fi apărut. A răspunde la această întrebare este al doilea obiectiv al acestui articol.

¹ Cf. K. Campbell, *Body and Mind*, Macmillan, 1970; J. Westphal, *The Mind–Body Problem*, The MIT Press, 2016.

² Interacționismul pare să violeze principiul, fundamental pentru știința naturii, că natura este cauzal închisă.

2. CELE DOUĂ PSIHOLOGII ALE LUI PAVEL VASICI-UNGUREANU (1806–1881)

Începutul psihologiei filosofice în limba română a fost făcut de Samuel Micu (1745–1806), meritoriul traducător al lui Baumeister. Din păcate, acest început a fost destinat să rămână virtual, întrucât traducerea psihologiei raționale din manualul filosofului german nu a văzut lumina tiparului decât în secolul al XX-lea. În manuscrisul, fără circulație atestată, al lui Micu se găsește primul tratament al problemei spirit–corp în românește, dar și prima neîntâlnire cu problema minte–corp. Nu dispunem de partea manuscrisului care ar fi trebuit să conțină sfârșitul psihologiei, precum și integralitatea teologiei raționale. *Metafizica* se întrerupe în plină psihologie, după expunerea ontologiei și a cosmologiei. Editorul manuscrisului afirmă că partea care lipsește s-ar fi pierdut, dar nu sunt dovezi că ea a existat vreodată. Nu este exclus ca Micu să n-o fi tradus, ba chiar această ipoteză apare ca mai plină de sens. Nu a fost să fie ca *Metafizica* lui Micu, chiar și incompletă, să ajungă în mâinile publicului neștiutor de latină. Însă cel știutor de latină, care a umblat pe la școli, la Gimnaziul din Blaj sau aiurea în Imperiu, a studiat psihologia rațională după Baumeister sau după vreun alt manual similar, care expunea școlărește dogmatismul wolffian. Dogmatismul wolffian a rămas până târziu filosofia oficial impusă în școlile secundare chezarocrăiești³. E de presupus, așadar, că reflecția asupra chestiunilor de psihologie rațională se articula, la românii școliți din Imperiu, în cadrul conceptual al dogmatismului, corectat de învățătura religioasă despre suflet.

Nu avem pentru perioada care ne interesează decât un exemplu al unei atare reflecții, cel al bănățeanului Pavel Vasici-Ungureanu. Vasici-Ungureanu absolvise liceul în 1824 și, până în 1827, absolvise și „facultatea filosofică”, adică un curs de învățământ superior de doi ani, într-o instituție de rang academic. Nu știu ce filosofie a studiat, însă există bune temeiuri pentru a crede că formarea lui a avut la bază tot dogmatismul. În 1827 s-a înscris la facultatea de medicină a Universității din Pesta, obținând doctoratul în 1832. Ca student medicinist, dar și „filosof” titrat, Vasici-Ungureanu a elaborat o *Anthropologie*, sau „scurtă cunoștință despre om”, pe care a publicat-o în 1830. Această lucrare, tratând despre om din perspectiva anatomiei și fiziologiei, conține în apendice și o „scurtă cunoștință despre suflet”,

³ Kant se putea studia numai în universități, iar acolo abordarea criticismului era mai mult polemică. În primele două decenii ale secolului al XIX-lea, în principala universitate austriacă în care învățau românii, cea de la Pesta, s-a impus un eclecticism dogmatico-criticist, rezultat din încercarea de a salvarda unele dogme catolice în fața dizolvantei critici a metafizicii întreprinse de Kant. Această filosofie s-a predat și la noi, în Academia Mihăileană, din 1834 până în 1847, de către Eftimie Murgu (discipol al profesorului J. Imre) și Petru Maler-Câmpeanu (elevul profesorului J. Verner). În învățământul secundar din Transilvania numai cu greu au intrat elemente criticiste, în școlile reformate, de exemplu la Aiud, unde preda S. Köteles. La Blaj, primul care n-a mai predat dogmatismul a fost Țipar, care s-a servit de manualul lui Krug, ca și Bărnăț după el. Țipar, Bărnăț, Murgu și Maler-Câmpeanu, ca și August-Treboniu Laurian, aparțin însă altei epoci a filosofiei din România decât cea de care ne ocupăm.

„pentru că omul nu numai din trup, ci și din suflet e alcătuit”⁴. Istoriografia de până acum, cu o bună doză de rea credință, a pus în circulație teza mistificatoare că Vasici-Ungureanu ar fi fost „materialist”.

*

Nu am identificat eventualul model după care s-a inspirat Vasici-Ungureanu în opusculul despre suflet, însă el are meritul de a fi optat pentru un mod de expunere argumentativ, sistematic, rațional, ceea ce face din acest text o agreabilă introducere elementară în psihologia filosofică, de altfel și singura în românește până aproape de mijlocul secolului.

În „Apendicele despre suflet”, cercetarea începe cu noțiunea vieții. „Noi nu cunoaștem viața ce este în sine, ci numai că este”⁵. Nimic nu este fără o cauză; cauza necunoscută a vieții, „fie aceasta cauză ce va fi, o numim suflet, care vine de la suflare, fiindcă omul până când e la viață, suflă”⁶. Noțiunea astfel expusă este tributară filosofiei premoderne de proveniență aristotelică și nu este compatibilă cu dezvoltările care vor urma și care utilizează un alt concept de suflet, de proveniență modernă, carteziană, sufletul ca subiect al gândirii. Vasici-Ungureanu schimbă noțiunea în funcție de problema pe care o discută, fără să pară a-și da seama de faptul că ce se afirmă despre una nu se poate afirma și despre cealaltă. Astfel, când demonstrează existența, distincția față de corp, imaterialitatea, unicitatea, libertatea și nemurirea sufletului, Vasici-Ungureanu adoptă conceptul modern; când tratează despre uniunea sufletului cu trupul, el adoptă conceptul premodern. Însă ambele concepte sunt vagi. Sufletul nu este determinat nici ca formă sau entelehie, nici ca substanță, nici altcumva, el rămâne mereu un ceva, ontologic neprecizat. De aceea, cum se va vedea, nici demonstrațiile lui Vasici-Ungureanu nu satisfac. Din lipsă de spațiu nu voi putea urmări argumentația lui în detaliu, ci mă voi limita la rezumarea și comentarea acelor argumente care sunt relevante pentru problema minte–corp.

„Avem noi dară suflet? Avem”. Unul dintre argumentele lui Vasici-Ungureanu în sprijinul existenței sufletului este următorul: „Omul cugetă, însă a cugeta se cuvine numai sufletului, așadar avem suflet”⁷. De aici, Vasici-Ungureanu deduce imediat că este „în noi numai un suflet”⁸. „Este sufletul de trup deschilinit (distinct, n.m.)? Este”⁹. Primul argument este următorul: „1. Sufletul este duh, iară trupul materie, însă duhul este deschilinit de materie, așadară și sufletul de trup”¹⁰. La punctul 2, Vasici-Ungureanu prezintă două argumente distincte, pentru două teze distincte: că sufletul este distinct de corp și că sufletul este spiritual.

⁴ *Anthropologia*, Buda, Tipografia Universității din Pesta, 1830, p. XV.

⁵ *Ibidem*, p. 276.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, p. 278.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

Măcar că sufletul și trupul sunt în mare legătura [...] totuși sâmtim în noi așa puteri, așa funcții, care niciodată nu le putem deduce de la materie, așa funcții sunt judecarea, închipuirea, mintea [...] așadară sufletul de trup este deschilinit. De aicea urmează că sufletul nu e materie, ci duh. Pentru că sufletul cugetă, însă a cugeta materia nu poate, așadară sufletul nu-i materie, și fiindcă materia se opune duhului, de nu este materie, urmează că este duh.¹¹

Spiritualitatea sufletului, imaterialitatea lui, implică pentru Vasici-Ungureanu simplitatea și incoruptibilitatea acestuia: „Fiind dară sufletul duh, urmează a fi și simplu, pentru că tot duhul este simplu. De unde iarăși urmează a fi sufletul slobod și pururea statornic”¹².

Întreaga demonstrație a existenței, distincției, spiritualității, simplității și incoruptibilității se sprijină pe trei postulate (ca să nu le numesc dogme), pe care le voi numi postulatul dualist, postulatul spiritualist și postulatul simplității. Postulatul dualist este că există materie, există spirit și nu există nimic în afară de materie și de spirit. Postulatul spiritualist este că materia nu poate gândi. Postulatul simplității este că spiritul este necesarmente simplu. Altfel spus, Vasici-Ungureanu presupune de la început dualismul ontologic, însă fără armătura substanțialistă a lui Descartes. Nu putem vorbi despre un dualism de substanțe, ci despre un dualism de „material”, de „stofă”: lucrurile existente sunt croite din două tipuri de țesătură sau de stofă, una materială și una spirituală. Odată acceptată existența spiritului, problema existenței sufletului revine la a arăta că există spirit în om. Corpurile fiind făcute din stofa materială, existența spiritului în om decurge în virtutea postulatului spiritualist și nu mai rămâne decât a numi această parte spirituală a omului „suflet”.

Vasici-Ungureanu apară apoi libertatea sufletului, cu argumente clasice, întâlnite în orice manual din epocă. Nu le voi prezenta, pentru că nu se leagă direct de chestiunea raportului minte–corp. Trec la discuția nemuririi sufletului.

Ce este nemurirea? „Nemurirea este pururea ființa sufletului după răsipirea trupului în statu vieții, și a conștiinței”¹³. Definiția este echivocă: fie nemurirea este persistența ființei și conștiinței sufletului după moartea corpului, așadar persistență cu conservarea identității personale; fie este persistența sufletului după moartea corpului și dispariția conștiinței, adică persistență impersonală, ca la Leibniz. Dat fiind că nemurirea este „cu cel mai mare bun a omului legată”¹⁴, s-ar părea că Vasici-Ungureanu are în vedere nemurirea personală.

Nemurirea sufletului este afirmată, două dintre cele trei argumentele ale autorului *Anthropologiei* fiind mai importante. Întâiul afirmă că sufletul ar putea dispărea numai prin anihilare („mutarea în nimic”), pentru că sufletul este simplu și imaterial, deci nu are părți care s-ar putea separa unele de altele. Însă natura nu poate anihila sufletul, iar Dumnezeu nu vrea. Natura nu poate transforma sufletul în nimic pentru că pentru aceasta se cere putere infinită, pe care natura nu o are.

¹¹ *Ibidem*, pp. 278–279.

¹² *Ibidem*, p. 279.

¹³ *Ibidem*, p. 281.

¹⁴ *Ibidem*.

Dumnezeu nu vrea pentru că este contrar înțelepciunii, dreptății și bunătații divine. Al doilea argument este că dacă sufletul ar fi muritor, am fi „mai răi decât dobitoacele”, inferiori animalelor, întrucât acestea își ating finalitatea în lumea aceasta, în vreme ce omul nu și-o atinge.

Vasici-Ungureanu pune apoi problema originii sufletului. „Când și cum răsare sufletul?”. Întrebarea se descompune în următoarele întrebări: cine, din ce, cum, pentru ce și când a generat sufletul. Cine? Dumnezeu. Din ce? *Ex nihilo*. Cum? „După idea sa”¹⁵. Pentru ce? „Răspundem din partea lui Dumnezeu ca să cunoască pre făcătorul său. Iară din partea sufletului ca să fie fericit.”¹⁶ Finalitatea sufletului, deci, este cunoașterea lui Dumnezeu și fericirea (pare să fie vorba despre *eudaimonia*, înflorire personală, realizare de sine morală), or, această finalitate nu poate fi atinsă pe pământ. Când a făcut Dumnezeu sufletul? Vasici-Ungureanu enumeră trei răspunsuri propuse de „învățați”: 1) la începutul lumii, 2) în momentul concepției, 3) după ce „trupul este ceva organizat și vrednic ca să poată lucra sufletul într-însul”¹⁷. Aceasta din urmă este și părerea autorului nostru, care avansează și un argument: „pentru că instrumentul cu care lucră sufletul sunt creierii, însă acestia (*sic*) mai târziu se arată”¹⁸.

Doctrina despre suflet a acestui gânditor se poate rezuma după cum urmează. Sufletul este subiectul vieții psihice, el este în strânsă uniune cu corpul, însă, ontologic, distinct de el, ca ceva imaterial, simplu, cugetător, liber și nemuritor, în vreme ce corpul este material, compus, necugetător, supus necesității și muritor. Sufletul este creat de Dumnezeu, din nimic, atunci când creierul fătului este format și poate susține funcțiile vieții. Singurul aspect despre care rămâne să vorbim, care este și cel mai important pentru subiectul nostru, este raportul sufletului cu corpul. Este de remarcat că chestiunea nu e tratată în capitolul-anexă de psihologie, ci în partea de fiziologie a cărții, unde se vorbește despre funcțiile creierului, și la care se face trimitere în anexă.

*

Teza principală a lui Vasici-Ungureanu a fost deja enunțată: creierul este „organul și instrumentul cu care lucră sufletul”¹⁹. În sprijinul acestei teze el aduce șase argumente:

1. Toți nervii prin care se naște simțirea pleacă din partea centrală a creierului;
2. Dacă se „leagă” un nerv, dispare sensibilitatea în locul respectiv, ceea ce ne arată „cum că toată voința prin creieri să face”²⁰; argumentul este cu desăvârșire

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, p. 285.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

obscur. Ideea, probabil, este că pierderea sensibilității și motricității din cauza leziunilor nervoase arată că voința lucrează prin nervi, deci este conectată cu creierul – de unde ar rezulta că creierul este organul voinței (deci al sufletului);

3. Însușirile minții sunt paralele cu perfecțiunile creierului;

4. Leziunile creierului afectează sensibilitatea, mișcarea voluntară și viața psihică;

5. Câtă vreme creierul nu este afectat, conștiința se menține, chiar dacă restul organelor sunt „stricate”;

6. Suprasolicitarea psihică duce la vătămarea creierului. Efortul psihic prea intens duce la inflamarea creierului și la moarte.

„Acestea toate, conchide Vasici-Ungureanu, ne învață a fi creierul organul sufletului”²¹. Argumentele prezentate susțin existența unei corelații între stările și procesele cerebrale și stările și procesele psihice, sau „sufletești”. Însă această corelație este interpretată ciudat: în loc să conchidă că viața psihică este cel puțin parțial *dependentă* de ce se întâmplă în creier; sau în loc să conchidă existența unui paralelism între seria stărilor cerebrale și seria stărilor sufletești, Vasici-Ungureanu trage concluzia că creierul este instrumentul sufletului, cu care acesta lucrează, sau organul lui. Dar cum? Tratând despre mișcarea voluntară în marginile anatomiei nu se răspunde la această întrebare. Cum este cu puțință ca ceva imaterial și fără părți să interacționeze cu ceva material, cu creierul? Cum este cu puțință ca ceva care nu poate fi în spațiu să acționeze asupra unui lucru situat în spațiu? Avem aici problema minte–corp, de fapt minte–creier, în toate datele ei. Care este legătura dintre suflet și elementele chimice care, în ultimă instanță, compun creierul? Cum este cu puțință ca sufletul, care nu e element chimic sau compus chimic, să determine schimbări chimice în masa cerebrală? Vasici-Ungureanu nu pare să fi văzut această problemă.

Unul dintre factorii care pot explica acest lucru este că Vasici-Ungureanu trata raportul sufletului cu corpul într-un alt cadru conceptual decât cel din „Apendice”. *Anthropologia* fusese elaborată pe baza prelegerilor de fiziologie și anatomie superioară ale profesorului Sigmund Schordan (1794–1862), la care asistase Vasici-Ungureanu în Universitatea din Pesta. Or, judecând după scrierea discipolului, se pare că învățătura lui Schordan era mult îndatorată tradiției medicale medievale. Deși fiziologia și anatomia cunoscuseră progrese foarte mari, psihologia lui Schordan/Vasici-Ungureanu este încă continuă cu cea a lui Avicena. În *Anthropologia* se găsește rezumată o doctrină a percepției distinct premodernă, în care un rol important îl joacă „simțul comun”, dar care acordă un rol major și „simțului intern”.

Doctrina simțului comun, *sensus communis*, își are originea în doctrina despre *aisthesis koine* a lui Aristotel²². Avicena a susținut existența a cinci simțuri

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*, p. 158.

²² A. de Libera, „Sensus communis”, în *Vocabulaire européen des philosophies*; *idem*, „Le sens commun au XIII^e siècle”, în *Revue de métaphysique et de morale*, nr.4/1991, pp. 475–496; F.

externe (auzul, văzul, gustul, mirosul, pipăitul) și a cinci simțuri interne: simțul comun, imaginația, facultatea imaginativă (la animal) sau cognitivă (la om), facultatea estimativă și memoria. Spre deosebire de Aristotel, filosoful arab localiza aceste simțuri în creier. Simțul comun, localizat deci în creier, este la Avicena principiul din care emană toate celelalte puteri senzitive și la care acestea se întorc cu recolta lor. Simțul comun are un rol centralizator, coordonator, esențial pentru producerea percepției plecând de la senzații (adică de la datele simțurilor externe, de la *formele* pe care acestea le transmit simțului comun). Aceste forme se aglutinează în timp, de aceea este necesară o facultate de a reține o formă și de a o reproduce atunci când stimulul care a imprimat-o nu mai este activ. Această facultate este imaginația (Avicena distinge două imaginații, una retensivă și una formativă). Toate celelalte facultăți participă la procesul percepției, preluând și transmițând ștafeta de la unele la altele. Teoria lui Avicena a fost contestată de Averoes, care, printre altele, a negat existența unei facultăți estimative și a unit cele două imaginații în una singură. Teoria a fost discutată, rectificată, amendată, apărută de către toți filosofii medievali importanți. Cu timpul, conceptul de *sensus communis*, în contururile lui medievale, a fost abandonat de către filosofi, el nemaijucând niciun rol în teoriile percepției, nici în psihologia rațională. Printr-o mutație de sens, prin simț intern s-a ajuns să se desemneze nu unul dintre cele cinci simțuri interne ale scolasticilor, ci a percepția (Leibniz), reflecția (Locke) sau conștiința reflexivă, prin care mintea se intuieste pe sine și stările sale interne, cum spunea Kant²³. Este curios de văzut cum se articulează, în *Anthropologia*, simțul comun și simțul intern, realismul perceptual lăsând locul unei teorii a percepției subiectiviste.

Simțul comun (*coenaesthesia*) este o declinație a simțului extern (mai degrabă ca la Averoes), originea tuturor celor cinci simțuri specializate. Prin acesta cunoaștem starea organismului nostru, prin simțurile specializate cunoaștem

obiecturile din afară nu așa precum în sine sunt, ci numai mutările organismului nostru, care obiecturilor din afară, de la care sunt scornite, răspund, zic nu precum în sine sunt, pentru că atunci când fieștecare obiect de fieștecare om aseamenea ar trebui să se cuprindă, însă aceasta nu vedem²⁴.

Obiectul simțului comun este constituit de „mutările vieții în fieștecare parte a organismului”. Simțul comun este mijlocitorul între corp și suflet:

prin acestea mutări făcutele apăsări în nervi se poartă printr-înșii până la sensoriu, (suflet) aicea prin organele acestuia cea din lăuntru Icoană a statului dinafară se naște; aceasta Icoană prin lucrarea minții în conștiință luată, naște simțirea²⁵.

Rahman, *Avicenna's Psychology*, Oxford, OUP, 1952 (reimprimare: Hyperion Press, 1981); P. Kärkkäinen, „Internal senses”, în H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Springer, 2011, pp. 564–567.

²³ CRP, A23/B37: „simțul intern, cu ajutorul căruia simțirea noastră se intuieste pe sine sau starea ei internă” (trad. rom., IRI, p. 73).

²⁴ *Ibidem*, p. 162.

²⁵ *Ibidem*, p. 163.

De remarcat că *sensorium*-ul nu este identificat cu creierul sau o parte a lui, ca la unii filosofi medievali, ci cu sufletul însuși, însă cu sufletul senzitiv, nu cu mintea, adică cu cel intelectual. Creierul este organul cu care sufletul imaterial simte. În afară de rolul de a conduce la *sensorium* impresiile simțurilor externe, simțul comun are și obiectele lui proprii: frigul, căldura, durerea, foamea, setea, presiunea asupra sfincterelor, toată gama de senzații organice. În *sensorium* impresiile se convertesc în imagini („icoane”) ale stărilor externe (ceea ce presupune actualizarea unei facultăți a imaginilor, imaginația). O reprezentare, produsă de creier în *sensorium* nu devine percept („simțire”) decât după ce mintea, adică intelectul, devine conștientă de ea. Problema care se pune este cea a raportului dintre creier și *sensorium*. Dacă creierul este material și *sensorium*-ul, imaterial, cum poate creierul să afecteze *sensorium*-ul? Cum face impresia („apăsarea” care străbate nervii până ajunge în creier) saltul din creier în *sensorium*, unde devine imagine? Problema decurge din faptul că Vasici-Ungureanu nu are o concepție generală despre suflet aristotelică, ci una modernă, în linii mari carteziană.

Simțul intern „se ține de” imaginație („fantasie”), fără ca să știm ce înseamnă „a se ține de”: este vorba despre identitate sau despre o funcție sau operație a imaginației? „Prin sensul din Iontru, care se ține de fantasie, Icoana lucrurilor dinafară, nefiind aici aceasta, ne-o închipuim”²⁶. Fără a afirma că simțul intern este același lucru cu imaginația, Vasici-Ungureanu nu pare să spună altceva. „De sensul din Iontru se țin și funcțiile sufletului, care iară sunt foarte chiline (deosebite, n. m.)”²⁷, adică operațiile mintale superioare: „conșeptul, judecarea, și rațioînina, sau lucrarea minții”²⁸ – adică conceperea, judecarea și rațiocinarea –, dar și cele inferioare, comune și animalelor: „închipuirea (actul imaginației), vreaarea, nevrearea ș. a.”²⁹. „Înțelepciunea, mintea, conștiința și rostu”³⁰ țin tot de simțul lăuntric. Tot aici tratează Vasici-Ungureanu sumar despre afectele și pasiunile sufletului, lăsând să se înțeleagă că și acestea țin de simțul intern. Nu găsim însă nicio indicație despre eventuala bază fiziologică a simțului intern. El face, deci, din imaginație izvorul întregii vieți psihice cognitive, conative și afective, părând să o considere facultatea originară a sufletului. Dacă sensibilitatea izvora din simțul comun, viața psihică superioară izvorăște din simțul intern.

Evident, se pune problema legăturii dintre simțul comun și simțul intern/imaginație. De fapt, o latură a problemei minte–corp se reduce la chestiunea comunicării dintre simțul comun și simțul intern. Cum își dau mâna aceste două simțuri, deasupra abisului dintre materie și „duh”?

Modul în care sufletul se slujește de instrumentul lui, corpul, nu este explicat până la capăt. Explicația completă ar fi presupus abordarea problemei minte–corp,

²⁶ *Ibidem*, p. 162.

²⁷ *Ibidem*, p. 189.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

iar acest lucru ar fi presupus recunoașterea ei. Căci, așa cum sper că s-a putut vedea, premisele problemei există la Vasici-Ungureanu: el recunoaște că trupul este material și afirmă existența reală și imaterialitatea sufletului; pune spiritul și materia în dihotomie; afirmă că sufletul și corpul interacționează, tratând despre sensibilitate (dinspre corp spre suflet) și mișcarea voluntară (dinspre suflet spre corp) – doctrina creierului ca organ sau instrument al sufletului; însă nu pare să vadă că un lucru material și unul imaterial nu pot interacționa și că, prin urmare, interacțiunea sufletului/minții și creierului este imposibilă. Nu vede imposibilitatea interacțiunii dintre *organul* vieții psihice, în particular al funcției gândirii, și *principiul* acesteia. Din această cauză el nu încearcă nicio rezolvare a problemei.

În rezumat, el juxtapune două doctrine care nu sunt teoretic contemporane: o teorie a sensibilității (și a percepției) de distantă proveniență aristotelică și o psihologie rațională apropiată de cea carteziană. Teoria sensibilității presupune un concept de suflet diferit de cel pe care îl propune psihologia rațională. Vasici-Ungureanu nu a încercat să facă cele două concepții compatibile, dar este adevărat că această întreprindere ar fi depășit limitele lucrării sale.

3. PE URMELE LUI CONDILLAC

Dacă în Transilvania dogmatismul wolffian constituia mediul în care se formau filosofic conștiințele tinerilor, în Principatele Dunărene dogmatismul era o filosofie a trecutului. Scrierile lui Baumeister, traduse în greacă, se utilizaseră începând din deceniul al șaselea al secolului al XVIII-lea mai ales la Iași. În prima treime a secolului al XIX-lea numai dascălul Enache Alboteanu, în Seminarul de la Socola, mai predă logica și morala după Baumeister, pare-se în traducerea lui Micu. În Academii Domnești se impusese empirismul, reprezentat de Antonio Genovese (ale cărui scrieri fuseseră traduse în greacă și promovate de Evghenie Vulgaris), dar mai ales de Condillac, precum și de discipoli ai acestuia, „ideologi” ca italianul Francesco Soave și francezul Destutt de Tracy. Condillac era în mare vogă mai ales la Iași, datorită lui Daniil Philippidis. Tot empirismul s-a impus și în școala de la Sf. Sava, după scurtul moment criticist reprezentat de Gh. Lazăr³¹. Încă din vremea lui Lazăr, Erdeli a predat logica după manualul lui Condillac, iar după Erdeli și Lazăr a venit profesor Eufrosin Poteca, fostul elev al Academiei Domnești, care predă logica și morala după Heineccius, iar metafizica, după niște „elementuri” „culese din Soavie și din cugetările mele”. Am spus deja că Soave era un urmaș filosofic al lui Condillac; ceea ce nu s-a subliniat suficient este că și Heineccius înclina tot spre empirism. S-a spus eronat despre el că aparținea școlii lui Wolff, el a fost un gânditor eclectic, însă convins de Locke contra doctrinei lui

³¹ Reamintesc că Lazăr nu a predat decât un an metafizica, anul anterior predase logica după vreo sursă kantiană. Dar logica lui Kant nu este afectată de programul criticist, precum metafizica. De altfel, Kant a predat într-o vreme logica după Baumeister.

Descartes și Leibniz a ideilor înnăscute. Doctrina că toate ideile noastre provin din simțuri, chiar în forma ei radicală, dată mai târziu de Condillac, după care senzația este unica sursă a ideilor, a fost larg și, din câte putem vedea, necritic împărtășită de români. O găsim afirmată la Stamatiađi, la Ionică Tăutul, la Eufrosin Poteca, adică la toți cei care au lăsat scrieri metafizice în acea perioadă.

O altă doctrină larg împărtășită este cea a incognoscibilității „naturii intrinseci” a lucrurilor. La gânditorii noștri această doctrină venea de la Condillac și Soave, însă sursa este la Locke, în celebrul capitol 23 al cărții a II-a din *Eseu asupra intelectului omenesc*, „Despre ideile noastre complexe de substanțe”. Locke definește acolo ideea de substanță ca „nimic altceva decât suportul presupus dar necunoscut al acelor calități pe care noi le constatăm că există și pe care ni le închipuim că nu pot continua să existe *sine re substante*, «fără ceva care să le susțină»³²; „substanța este totdeauna socotită ca fiind ceva în afară de întindere, formă, soliditate, mișcare, gândire, sau alte idei ce pot fi observate, deși noi nu știm ce este”³³. Locke consideră, așadar, că întinderea nu constituie esența corpului, ci doar o proprietate a lui, tot așa cum gândirea nu constituie esența sufletului, ci doar o manifestare a lui care ne este cunoscută prin reflecție. Substanțele în sine, esențele lor, ne sunt necunoscute: „ideea pe care o avem despre spirit, comparată cu ideea pe care o avem despre corp, se înfățișează astfel: substanța spiritului ne este necunoscută și tot așa de necunoscută ne este și cea a corpului”³⁴. Existența lor însă nu poate fi negată:

din faptul că nu avem nicio noțiune despre substanța spiritului, nu putem deduce inexistența ei mai mult decât putem, pentru același motiv, să tăgăduim existența corpului, întrucât este tot așa de rațional să afirmăm că nu există corp din cauză că nu avem vreo idee limpede și distinctă despre substanța materiei, ca și a spune că nu există spirit din cauză că nu avem nici o idee limpede și distinctă despre substanța unui spirit³⁵.

Agnosticismul lui Locke, bazat pe convingerea că mintea nu poate înainta „nici măcar cu o iotă” dincolo de ideile simple ale senzației și reflecției, a corespuns bine sensibilității religioase răsăritene, informată de doctrina palamită a diferenței dintre esență și energii. Pentru gânditorii români nu doar esența lui Dumnezeu est incognoscibilă, ci și esența creaturilor. Acestea ne sunt cunoscute prin „lucrările”, activitățile sau manifestărilor lor, de la care nu se poate conchide nimic pozitiv despre esența lor, despre ce sunt ele în sine; această cunoaștere îi revine doar lui Dumnezeu, creatorul. Prin urmare, nici cunoașterea de sine nu merge dincolo de lucrările sau operațiile propriului suflet, esența sufletului nostru fiindu-ne la fel de necunoscută ca esența lui Dumnezeu și ca esența corpurilor materiale.

³² Trad. rom. vol. I, p. 276.

³³ *Ibidem*, p. 277.

³⁴ *Ibidem*, pp. 293–294.

³⁵ *Ibidem*, pp. 277–278.

Doctrina lui Locke a fost preluată și de Condillac și Soave, iar aceștia s-au citit și studiat de către români (Locke mult mai puțin). Condillac n-a elaborat decât *en passant* o psihologie filosofică, în marginea preocupărilor sale de logică, gramatică și teorie a cunoașterii, însă discipolul său român, Petru Stamatiadi, a știut să o extragă din textele esențiale pe care le-a tradus în românește și le-a publicat ca scoli la un text filosofic al lui Evghenie Vulgaris. Este vorba despre *Atârnare în chip de scrisoare asupra tarafului ocheliștilor pentru firea a toată lumea*, publicată în 1819 ca apendice la *Îndeletnicire iubitoare de Dumnezeu*, traducerea altei lucrări de Vulgaris, *Adoleshia philotheos*, de către Veniamin Costachi. Stamatiadi „tălmăcește și adună” 20 de texte în chip de scoli la textul lui Vulgaris. Dintre acestea, o parte constituie o introducere în psihologia filosofică senzualistă, tratând despre pasiuni și sentimente, despre deosebirea dintre suflet și trup, despre legătura dintre suflet și trup, despre deprinderi și despre acte conștiente și neconștiente. Extrasele provin din *Grammaire* și *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Partea introductivă a *Gramaticii* este un rezumat foarte bun al filosofiei senzualiste a lui Condillac, partea introductivă a *Eseului* conținând metafizica lui Condillac. Aceste texte sunt, deci, foarte bine alese ca introducere la Condillac și la tratamentul lui al raportului suflet–trup³⁶.

Alegerea paragrafelor din *Essai* de către Stamatiadi este semnificativă nu numai pentru flerul său pedagogic, ci și pentru o anumită modalitate de a se raporta la filosofie, limitând-o teologic într-un spirit afin cu sensibilitatea răsăriteană. În textul excerptat de Stamatiadi, Condillac, criticându-l pe Locke, pune senzualismul său în contextul teologiei creștine. Filosoful francez argumentează pentru existența „substanței care simte”, sufletul, care este simplu, și arată că niciun lucru compus, cum este materia, nu ar putea fi capabil de a gândi:

Eu nu știu cum au putut Loc³⁷ să zică³⁸, că în veci poate ne-a fi cu neputința să înțelegem, de n-au dat D-zeu puterea gândirii la vreo adunare de materii alcătuită cu vreun chip, nu trebuie să socotească cineva, că pentru ca să deslege întrebarea aceasta, i-ar trebui să știe ființa firii materii, pentru că judecățile ce se fac pe temeiul neștiinței acestia, sunt cu totul deșarte. Destul îi este, să însemneze numai, că ipochimenul gândirii trebuie să fie unul. Deci o adunare de materie nu este una, ci o mulțime³⁹.

Condillac limitează apoi adevărul senzualismului la natura căzută a omului, de după păcatul originar:

³⁶ Numai *Les Monadés*, text publicat anonim, conține o dezvoltare mai completă a metafizicii lui Condillac.

³⁷ Editorul, P. Grigoraș, neînțelegând că e vorba despre Locke, citește „în loc”.

³⁸ În *Eseu...*, IV.3.6.

³⁹ *Genesa*, p. 81. La Condillac: „Je ne sais pas comment Locke a pu avancer qu'il nous sera peut-être éternellement impossible de connaître si Dieu n'a point donné à quelques amas de matière, disposée d'une certaine façon, la puissance de penser. Il ne faut pas s'imaginer que, pour résoudre cette question, il faille connaître l'essence et la nature de la matière. Les raisonnements qu'on fonde sur cette ignorance, sont tout à fait frivoles. Il suffit de remarquer que le sujet de la pensée doit être un. Or un amas de matière n'est pas un; c'est une multitude”. (*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris, Vrin, 2014, partea I, secțiunea I, capitolul 1, §7, p.72.)

Poate dar sufletul singur fără ajutorul simțurilor să câștige științe. Mai înainte de păcat el se afla într-o alcătuire cu totul deosebită de aceasta, în care se află acum, nesupus fiind neștiinței și poftelor trupești își stăpâna simțurile sale, oprea lucrarea lor, și o prefăcea după voința sa. Avea dar el idei înainte de a-și întrebuița simțurile. Dar din neascultarea sa s-au schimbat treaba foarte tare. D-zeu i-au ridicat toată puterea aceea și s-au făcut supus simțurilor ... Această stare a sufletului învățăm noi acum, care poate să fie ipochimenul filosofiei, pentru că numai aceasta se cunoaște prin cercare. Așadar, când voi zice că noi nu avem nicidecum idei care nu ne vin de la simțuri, trebuie să-și aducă aminte bine cineva că eu nu vorbesc de altă stare a sufletului, fără numai de aceasta în care ne aflăm de la păcat încoace ... Eu stau dar la starea de acum⁴⁰.

Aceste considerații sunt necesare pentru a face senzualismul compatibil cu creștinismul. A spune că sursa întregii cunoașteri sunt senzațiile, când senzațiile sunt atât de legate de corp, echivalează cu a spune că sufletele nu sunt capabile de cunoaștere nici înainte, nici după moarte, adică atunci când sunt separate de corp. Gravele consecințe ale acestui punct de vedere sunt ușor de sesizat de către oricine. Or, Condillac ține să-l liniștească pe credinciosul creștin, nepermițând filosofiei să se ocupe de condiția sufletului dinainte de păcatul originar, nici de cea a sufletului separat de corp. Preocuparea lui Condillac de a trasa limitele filosofiei în raport cu teologia convine foarte bine lui Stamatiadi, care nu pierde nici el ocazia să se exprime asupra subiectului. O face în singura notă care ar putea să nu fie o traducere, nota 19, despre ființa lui Dumnezeu. Cu privire la acest subiect „cuvânt filosofesc nu încap”, trebuie să acceptăm adevărul Revelației fără examen rațional, pentru că „minte omenească este slabă, și numai într-o supunere să își găsească adevărul”⁴¹. *Credo ut intelligam*.

Stamatiadi are grijă să selecteze din Condillac fragmente în care se cuprind principiile majore ale doctrinei pe care o putem numi spiritualism senzualist. Acestea ar fi: 1) existența sufletului imaterial, distinct de corp (sufletul – „un ipochimen simplu ... și apoi deosebit de trup”); 2) simțurile ca unică sursă a cunoașterii (am mai dat citate relevante anterior, dar mai dau încă unul: „sufletul nu judecă nici socotește pentru altă ceva, fără numai pentru că el are simțuri ... toate lucrările sale nu sunt alta decât multe feluri a simțirii”); 3) incognoscibilitatea naturii intime a „substanței extinse” și a „substanței simple”:

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 83–85. La Condillac: „L'âme peut donc absolument, sans le secours des sens, acquérir des connaissances. Avant le péché, elle était dans un système tout différent de celui où elle se trouve aujourd'hui. Exempte d'ignorance et de concupiscence, elle commandait à ses sens, en suspendait l'action, et la modifiait à son gré. Elle avait donc des idées antérieures à l'usage des sens. Mais les choses ont bien changé par sa désobéissance. Dieu lui a ôté tout cet empire: elle est devenue ... dépendante des sens... C'est cet état de l'âme que je me propose d'étudier, le seul qui puisse être l'objet de la philosophie, puisque c'est le seul que l'expérience fait connaître. Ainsi, quand je dirai *que nous n'avons point d'idées qui ne nous viennent des sens*, il faut bien se souvenir que je ne parle que de l'état où nous sommes depuis le péché... Je me borne donc, encore un coup, à l'état présent.” (*Ibidem*, §8, p. 73.)

⁴¹ *Ibidem*, p. 100.

Noi vedem ființa cea întinsă, o închipuim, adică îi înțelegem calitățile, cum este desimea, figura, mișcarea. Asemenea vedem și închipuim oareșcum ființa cea fără întindere sau sufletul, pentru că noi înțelegem lucrări cari nu se cuvin altuia fără numai lui, și cari le-am cuprins sub numele cel cuprinzător al gândirii. Dar fiindcă nu înțelegem în trup, ceia ce este ipochimenul desimei, figurii și a mișcării, asemenea nu înțelegem nici în suflet, ceia ce este ipochimenul lucrărilor înțelegerii și a voinței. Mai în scurt, ori ființei ceii întinse de-i vom lua seama, ori ființa cea simplă de vom căuta-o, noi nu putem alta să înțelegem decât calitățile ce li se cuvin lor, și la o întâmplare și la alta, nouă ni este întocma neștiut, aceia ce o numim ființa, adică ipochimenul sau sprijinitorul calităților⁴².

Merită semnalat că definiția pe care o dă Condillac corpului, ca colecție sau agregat, provine de la Leibniz⁴³. La Condillac, influența lui Leibniz se suprapune peste cea a lui Locke. Da la Locke el ia incognoscibilitatea substanțelor, de la Leibniz, concepția corpului ca agregat. Distincția între suflet și corp nu este, așadar, una între două substanțe de naturi diferite, ci, pe de o parte, una între simplu și compus, pe de alta, una între două substraturi cu puteri diferite. Locke sugerează că nu există nicio justificare pentru a afirma distincția reală între cele două substraturi, adică dualismul substanțelor, și că o formă de materialism ar fi compatibilă cu dualismul proprietăților. Condillac refuză această sugestie cu un argument leibnizian, din motive teologice. Locke sugerează că chestiunea materialității sau imaterialității sufletului nu are mare importanță din punct de vedere al scopurilor moralei și religiei; Condillac se îngrozește de ideea materialității sufletului. Rămâne la el deschisă posibilitatea imaterialismului, ca la Berkeley. Or, în acest cadru conceptual, problema minte–corp se dizolvă. Locke afirma deja că mintea este capabilă de a fi mișcată, după cum este capabilă să miște. Mișcarea nu caracterizează numai „substanța întinsă”. Necunoscând natura intrinsecă a substanțelor, nu putem afirma imposibilitatea logico-metafizică a interacțiunii lor, rămânând numai cu realitatea empirică a acesteia. Pentru Locke, problema minte–corp nu era o problemă reală; pentru Condillac, cu atât mai puțin. În ipoteza imaterialistă, problema minte–corp se reduce la problema raportului dintre minte și idei (senzații), adică la una epistemologico-psihologică.

⁴² *Ibidem*, p. 92. La Condillac: „Nous voyons la substance étendue, nous la touchons, c'est à dire, que nous en apercevons les qualités, telles que la solidité, la figure, le mouvement. Nous voyons également, et nous touchons en quelque sorte la substance inétendue ou l'âme: car nous apercevons des opérations qui n'appartiennent qu'à elle, et que nous avons comprises sous le nom général de pensée. Mais comme nous n'apercevons pas ce qui est, dans le corps, le sujet de la solidité, de la figure et du mouvement; nous n'apercevons pas non plus ce qui est, dans l'âme, le sujet des opérations de l'entendement et de la volonté. En un mot, soit que nous observions la substance étendue, soit que nous observions la substance simple, nous ne pouvons apercevoir que les qualités qui leur appartiennent; et dans l'un et l'autre cas, ce que nous nommons substance, c'est à dire, sujet ou soutien des qualités, nous est également inconnu.” (*Grammaire*, la origine prima parte din *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme* (1782), republicată în *Oeuvres complètes de Condillac*, vol. VI, *Art de raisonner et grammaire*, Paris, J.L.J. Brière, 1821, p. 327.)

⁴³ Condillac i-o atribuie explicit acestuia în *Traité des systèmes*.

4. RESPINGEREA MATERIALISMULUI LA IONICĂ TĂUTUL (1795–1830)

Acest boiernaș autodidact, crescut la școala filosofiei franceze⁴⁴, este cel dintâi eseist al culturii noastre. Printre scrierile sale rămase, din păcate, în manuscris și probabil cu o circulație neglijabilă, se numără și o *Cercare înprotiva Deștilor, carii cred ființa unii dumnezăiri, dar tăgăduesc dumnezăria domnului Hristos și cele următoare a legii lui cei sfinte, și înprotiva Materialiștilor, carii tăgăduesc nematerialimia și nemuriria sufletului, și cele următoare aceștii mari dogme*⁴⁵. Acest text, prea puțin citit și comentat, îmi pare a fi cel mai valoros opuscul filosofic al acestei epoci inaugurale a filosofiei în românește. Tăutul nu este un scriitor didactic și nici nu își propune să dea o scriere introductivă. El dorește să apere filosofic dogmele ortodoxe, refutând deismul și materialismul; probabil că eseul trebuia să fie mai cuprinzător, întrucât el nu cuprinde decât refutarea materialismului, oprindu-se brusc în mijlocul parcursului. Obiectivul lui Tăutul este limpede: să apere imaterialitatea și nemurirea sufletului de atacurile materialiste, într-un cadru general empirist, de vreme ce se proclamă „departe de sistema celor ce cred că omul are *idei sădite* (des idées <in>nées)”⁴⁶. Scriitorului nostru nu i se poate nega raționalitatea procedurii, nici meșteșugul retoric al construcției, chiar când i s-ar putea obiecta că nu adaugă nimic nou dezbaterii. Totuși, textul său nu este o imitație, ci o reluare pe cont propriu a unor argumente contra materialismului.

Eseul lui Tăutul începe cu o comparație om–animal⁴⁷, destinată să arate caracterul „amfibiu” al omului: în vreme ce animalul trăiește numai în lumea fizică, omul trăiește și în lumea trupului, și în „lumea minții”. Omul și animalul posedă unele însușiri în comun; dintre acestea, unele sunt mai bine dezvoltate la animal, altele sunt la fel, altele mai bine dezvoltate la om. Însă omul are și însușiri proprii numai lui, pe care animalele nu le mai posedă: operațiile mintale superioare (abstracția, generalizarea, sinteza, analiza); reflexivitatea minții; conștiința de sine; iubirea de a ști; iubirea de povățuire; vorba: omul este „dobitoc cuvântător”

⁴⁴ Autorii moderni la care se referă sunt Montesquieu, Locke, Rousseau, Voltaire și „enchiopedia tomoasă”, precum și unii contemporani minori, precum Sabatier de Castres.

⁴⁵ În *Scrieri social-politice*, cuvânt înainte, studiu introductiv, note de E. Vîrtosu, București, Editura Științifică, 1974, pp. 229–250. Editorul acestui volum, un istoric, s-a arătat mai interesat de reproducerea unor contracte de tovărășie și a unor variante de scrisori decât de reproducerea unor texte și variante de texte filosofice. Au rămas astfel inedite două variante ale „tratatului de politică” – de fapt de *filosofie* politică – pe care Vîrtosu doar le-a descris. În ambele aceste versiuni se găsesc, între alte lucruri interesante, discuții critice ale republicanismului lui Rousseau, pe care Vîrtosu n-a considerat necesar să le publice. Mai există în manuscris și „alte fragmente și variante parțiale” la acest tratat. Tot la fel, din „lipsă de spațiu”, a fost omisă o versiune a *Cercării* și un alt text (eseu? alocuțiune funebră?), „Moarte nu este decât desfacire materiei”. Volumul nu include nici Constituția cărvunarilor, al cărei autor a fost Tăutul.

⁴⁶ *Socotințele mele asupra meșteșugului ocârmuirii*, inedit (variantele a 3-a a tratatului de filosofie politică), *apud* Vîrtosu, *op. cit.*, p. 40.

⁴⁷ Posibil inspirată de Locke.

(Aristotel), animalul este „dobitoc necuvântător” (§18); posibilitatea de a dobândi ideea de Dumnezeu, prin care omul „intră în plecarea de a avea legi” (§19).

Comparația astfel întreprinsă ne permite să „videm pre dobitoace înzăstrate cu tot ce le trebui pentru a să păstra în lumea fiziciască, și videm pre om gol de toate asămîne înzăstrări, ca și cum el n-ar ave a trăi într-ace lume”⁴⁸. Omul, într-adevăr, trebuie să aibă o altă finalitate decât animalul, pentru că animalul are mijloacele de a o realiza pe a sa în lumea fizică, dar omul nu o are. Care este finalitatea omului, „pomăzuirea” lui? Aceasta o putem vedea din analiza mijloacelor cu care a fost dăruit. Omul merge înainte, progresează, prin minte: acesta este mijlocul, instrumentul lui, pentru că acolo se află puterile sale cele mai mari. Mîntea permite cunoașterea raporturilor, a legilor, a căror totalitate sau sistem constituie lumea (naturală, în cazul „pravilelor firești”, și morală, în cazul normelor). Lumea raporturilor sau relațiilor („aducirilor”), fiind cunoscută prin minte, „o putem numi lumia minții, spre deosebire de lumia fiziciască”⁴⁹. Cum materialistul nu poate nega existența legilor naturii, cum acestea se cunosc cu mîntea, nu cu organele simțurilor, materialistul nu poate tăgădui existența unei lumi inteligibile, „a minții”, la care animalul nu are acces. Așadar omul, lăsându-l în urmă pe animal, care rămîne în lumea fizică, intră în lumea minții. El este deci o „ființă privilegietă”, avînd ceva ce lipsește animalelor. Această descoperire poate constitui, după Tăutul, fundamentul moralei.

În continuare Tăutul tratează despre intrarea omului în lumea minții. Dacă în lumea fizică el intră vrînd-nevrînd, în chip pasiv, prin lucrarea necesității naturale asupra corpului său, intrarea în lumea minții este liberă. Omul intră în chip necesar în lumea minții, prin finalitatea lui, însă el este și activ, prin libertatea lui. Avem aici o necesitate liberă, sau voluntară. Omul intră în lumea minții prin necesitate, dar nu prin constrîngere. În lumea minții omul nu intră individual, ci „totodată și sîngur și împreună cu alții”. „Din noian în lumea fiziciască trecirea este ca pe un șas, și di aceia, rîpide. Din lumia fiziciască la lumea minții trecirea este suitoare. Acolo omul să sue pre scara ispitelor, și a sale însuș și a omenirii întregi”⁵⁰. Natura socială favorizează intrarea omului în lumea minții. Făcînd bilanțul rezultatelor de pînă acum, Tăutul formulează niște foarte frumoase întrebări: „... oare ziditoriul firii cel pre înțălept, care n-au făcut nimic în zădar, nimic fără măsuri, dat-au omului atîția înzăstrări numai ca să împliniască sărăciia lui ce despre înzăstrările dobitoacelor? Datu-i-au, oare, numai ca să să târîe în lumea fiziciască, să mînânce, să be, să doarmă?”⁵¹ Pentru aceste scopuri ar fi fost suficient mult mai puțin, ar fi fost de ajuns instinctul și simțurile. Atunci care să fie rațiunea pentru care i s-a dat omului o minte capabilă de operații complexe? „Omul cu acestia intră în cercetaria atributelor dumnezăești și în cercetaria pravilelor firii, după care ziditoriul au făcut

⁴⁸ §21, p. 236.

⁴⁹ §24, p. 238.

⁵⁰ §29, p. 240.

⁵¹ §31, p. 241.

și ține lumia. Deci, voit-au, oare, ziditoriul să facă numai așa, în zădar, un dobitoc șpion înțălăpciunii lui?”⁵² Toate conduc la concluzia că omul a primit tot ceea ce îl distinge de animal pentru a putea intra în lumea minții, „pomăzuirea” lui fiind mai înaltă decât cea trupească. Iată deci argumentat caracterul „amfibiu”, de trăitor în două lumi, al acestei „ființe privilegiate” care este omul.

În acest punct al demersului, Tăutul operează o mutare filosofică îndrăznească: echivalează lumea fizică cu materia și lumea minții cu „nematerialnicimia”, subînțelegând că raporturile, „aducirile”, nu sunt materiale. Pentru că omul, ca amfibiu, trebuie să poată trăi în ambele lumi, urmează că el trebuie să fie „alcătuit neapărat din amândoi aceste ființi, adevărat de materie și de nematerie”⁵³. Tăutul formulează deci o doctrină dualistă despre om. Argumentul presupune că în lumea imaterială nu pot exista decât ființe imateriale, iar în lumea materială nu pot exista decât ființe materiale, o idee vagă ce își pierde plauzibilitatea inițială când este precizată. Tăutul realizează acum o a doua mutare antimaterialistă, afirmând că ființa imaterială din om este sufletul. Materialistului i se cere să accepte că omul nu intră în lumea minții decât în virtutea sufletului său. De fapt, Tăutul avansează ideea că mintea este un atribut al sufletului. Faptul că mintea cunoaște lucruri imateriale îi era necesar pentru a arăta că este ea însăși imaterială, deci nu poate fi atribut decât al unei ființe imateriale, sufletul; ceea ce, firește, materialistul este obligat să conteste. El afirmă că gândirea este efectul materiei, putându-se explica prin mișcarea acesteia, adică mecanic.

Tăutul prezintă trei contra-argumente. Primul este un apel la autoritate: cei mai mari filosofi arată că materia nu poate gândi. Al doilea argument, de tot slab, provine de la faptul că anatomia n-a putut identifica „vreo părțică de materie” care să fie „prețipul gândului”. Al treilea argument, mai interesant, pornește de la faptul că omul posedă ideea de Dumnezeu. Dumnezeu nu este cunoscut prin simțuri, pentru că nu este o ființă materială. Tăutul atribuie aici materialistului o teorie a percepției curat „ideologică”: ochii (organele simțului în general) primesc „tipăriturile” (impresiile) „lucrurilor materialnice ce [l]i se înfățișează”⁵⁴. Dar această teorie cauzală a percepției nu poate explica posesia ideii de Dumnezeu: „minte ta este materie, Dumnezeu este nematerie, cum de ai, dar, ideea de Dumnezeu?”⁵⁵. Materialistul, recunoscând că ideea de Dumnezeu nu este una a senzației, spune că ar proveni din „lucrările minții”, adică din operațiile ei; fără îndoială, prin reflecție asupra acestora. Însă, dacă mintea este materie, reflecția asupra ei și a operațiilor sale nu poate duce la ideea a ceva imaterial: „dacă mintea ta este materie, lucrările materiei nu pot niciodată a să apropia de nematerialnicime. Di aceia, niciodată n-ai pute ave nici ideea de

⁵² *Ibidem.*

⁵³ §32, p. 242.

⁵⁴ §34, p. 242.

⁵⁵ *Ibidem.*

Dumnezeu, nici ideile de lucrările ce să numesc metafizicești, pentru a lor nematerialnicime”⁵⁶. Dacă ideea de Dumnezeu, ca ființă imaterială, este una a reflecției, atunci neapărat obiectul reflecției a trebuit să fie ceva imaterial, acesta este sensul argumentului lui Tăutul. Însă Dumnezeu este gândit și ca ființă infinită și eternă; potrivit aceluiași argument, obiectul reflecției ar trebui să fie el însuși infinit și etern. Chiar dacă Tăutul nu anticipează în acest punct obiecții foarte evidente, trebuie recunoscut că argumentului său nu-i lipsește relevanța. Provocarea pentru materialist (care, însă, nu este ateu!) este de a explica, cu teoria lui mecanică a cunoașterii, formarea ideii de Dumnezeu, ținând cont că „materia nu poate lua tipăriturile nematerialnicimii”⁵⁷: o mașină care dispune de informații despre universul material și și-ar putea în plus cunoaște stările interne, precum un calculator din zilele noastre, ar putea ajunge la ideea unei ființe imateriale? Nu este greu de întrevăzut un răspuns posibil din partea materialistului: mașina și-ar putea face ideea de materie și ideea de ființă, și ar putea-o scădea pe prima din a doua (pentru că i se recunoaște minții materiale puterea abstracției). Tăutul, însă, crede că problema este insolubilă în limitele unei teorii materialiste a cunoașterii și conchide că omul „are negreșit în sine o parte mai suptire (subtilă, n. m.), mai înaltă decât materia, o parte nematerialnică, prețip a gândurilor și a lucrărilor lui, și aciasta este aceia pre care numim suflet”⁵⁸. Sufletului îi aparțin puterile pe care, până acum, Tăutul le numise ale minții, „pentru delicateța” materialistului. Iar lumea minții este lumea sufletului. Cu aceasta, Tăutul crede a fi demonstrat materialistului existența sufletului imaterial, deci a-l fi refutat.

El trece apoi la demonstrarea nemuririi sufletului, cu un argument puțin satisfăcător. Este evident și cert, spune el, că „nematerialnicimia” este „nestricăcioasă” (incoruptibilă) „și di aceia nemuritoare, vecinică”⁵⁹. Deci sufletul, fiind imaterial, este veșnic, nemuritor. Argumentul este ineficace în lipsa simplității sufletului. Imaterialitatea nu implică simplitatea, în schimb simplitatea implică imaterialitatea; iar ceea ce nu este compus se poate descompune. Tăutul nu dezvoltă nici teza complementară, cum face Vasici-Ungureanu, că Dumnezeu nu vrea să anihileze „nematerialnicimia”.

Materialistul nu contestă acest argument, ci ridică o altă obiecție: dacă sufletul este principiul gândului și dacă și animalele au gânduri (cum acceptă Tăutul), rezultă că și animalele trebuie să aibă suflet, deci se șterge diferența dintre om și animal. Tăutul „prinde glonte în dinți”⁶⁰, acceptând că animalele au suflet: „eu nu-ți tăgăduiesc că și dobitoacele, care au lucrări de gând, trebuie neapărat să aibă înăuntru o parte de o ființă nematerialnică, pentru că materia nu poate

⁵⁶ *Ibidem*, p. 243.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*, §35, p. 243.

⁵⁹ §36, p. 243.

⁶⁰ O încercare de a traduce „bites the bullet”.

gândi”⁶¹. Dar sufletul brutelor este inferior celui omenesc; poate că, speculează Tăutul, există specii de suflete în lumea imaterială, constituind o ierarhie, tot așa cum există specii de organisme ierarhizate în lumea fizică. Ar putea exista, așadar, animale lipsite de suflet, simple mașini, dar și animale dotate cu suflete inferioare, de diferite specii. Tăutul anticipează o obiecție din partea materialistului: care ar fi rostul existenței acestor suflete animale? La ce îi trebuie animalului suflet, dacă finalitatea existenței lui nu depășește lumea naturală? De ce nu sunt toate animalele mașini? La această obiecție, Tăutul dă un răspuns nefilosofic: impenetrabilă este voința Domnului. Să fim mulțumiți că ne cunoaștem propriul rost, să nu cercetăm ceea ce Dumnezeu a voit să ne ascundă⁶².

Tăutul abordează apoi chestiunea libertății – însă nu a libertății sufletului, ci a libertății omului ca posesor de suflet. Discuția nu este terminată și nu este lipsită de interes, comportând o critică a dreptului natural, însă se îndepărtează de subiectul nostru. Aici se întrevede, însă, cum se articulează filosofia lui politică și proiectul lui politic cu antropologia omului amfibi. Acest subiect va trebui tratat însă separat, într-un studiu independent.

În rezumat, trupul omului este o mașină materială, de altfel, toată lumea fizică este un sistem mecanic. Dar operațiile superioare ale minții nu se pot explica prin trup. Este deci necesar să existe suflet, care este imaterial și nemuritor și care este principiul gândirii. Materia, cum se afirmă foarte clar, nu poate gândi. Gândirea nu se poate explica prin mișcarea proprie materiei, gândul nu este mișcare. Dualismul acesta nu este precizat în detaliu, dar pare mai apropiat de un dualism al substanțelor decât de unul al proprietăților; de altfel, teza lockeană a incognoscibilității substanțelor nu este afirmată. Problema minte–corp ar trebui așadar să se pună pentru Tăutul. Or, ea nu se pune cu adevărat. Pentru el, problema s-a redus la una de teoria cunoașterii: cum este cu puțință să avem idei ale lucrurilor imateriale, precum Dumnezeu sau sufletul. El conchisese că „materia nu poate lua tipăriturile nematerialnicimii”; în același loc el afirmă imediat că „nematerialnicimia, însă, poate lua pre a materiei”⁶³. Este un fapt că noi avem în minte ideile lucrurilor materiale, „tipăriturile” lor. Mai mult: „dacă eu nu văd pe Dumnezeu, Dumnezeu mă vede pre mine”; chiar în ipoteza materialistă (dar teistă), nu se poate nega cunoașterea de către Dumnezeu a materiei. Iar aceasta rezolvă, după Tăutul, problema minte–corp, pe care o materialistul o ridică sub forma următoare: „dacă prentipul gândului ar fi nemateria, cum ar putea avea unire cu trupul, care este materie?”⁶⁴. Care este deci soluția lui Tăutul? Că materia lasă întipărituri în nematerie (în suflet), că Dumnezeu, care e spirit, vede materia. Tăutul nu a văzut, așadar, dificultatea întrebării materialistului, nu a înțeles problema

⁶¹ §37, p. 244.

⁶² Aici Tăutul citează pe Lucanus în traducerea lui Brebeuf, probabil după Voltaire, și parafrazează în română.

⁶³ §34, p. 243.

⁶⁴ *Ibidem*.

minte–corp. El este mulțumit să arate „că este apropiere între materie și nematerie”⁶⁵.

În fond, el face aici o analogie: sufletul stă față de corp în același raport în care Dumnezeu stă față de lume. Dumnezeu guvernează lumea și o cunoaște, nimic nu este problematic aici; prin urmare, nimic nu este problematic nici în raportul sufletului cu trupul: sufletul guvernează trupul și îl cunoaște, deși cunoașterea trupului de către corp este departe de a se putea compara cu cunoașterea lumii de către Dumnezeu. Canavaua filosofării lui este, cum se vede, religioasă. De altfel, titlu eseu indică limpede intenția lui apologetică. Dualismul pe care îl apără nu este decât superficial motivat filosofic, iar infrastructura lui metafizică este, la urma urmei, obscură și rudimentară: dihotomia materie/nematerie. Dualismul lui Tăutul este dualismul religios al sufletului și trupului, cu tot firescul acestuia, o concepție subdeterminată ontologic. Problema minte–corp nu apare la Tăutul, așadar, din două motive: formularea ei pe planul teoriei cunoașterii (moștenire empiristă) și subdeterminarea ontologică.

5. TRUP, SUFLET ȘI MINTE LA EUFROSIN POTECA (1786–1858)

Eufrosin Poteca a fost elevul lui Neofit Duca (1760–1845) la Academia Domnească din București, iar influența primului său profesor asupra lui a fost foarte puternică. Filosofia lui Duca era un eclecticism bazat pe învățăturile lui Heineccius, Soave și Evghenie Vulgaris⁶⁶. Poteca i-a audiat și pe Vardalah, el însuși influențat de Soave și Destutt de Tracy, precum și pe Veniamin din Lesbos, care se pare că l-a impresionat prin statura sa intelectuală (și acesta era îndatorat lui Locke, lui Condillac și „ideologiei”⁶⁷). De altfel, dacă Eforia Școalelor i-a trimis pe Poteca și alți trei bursieri tocmai la universitatea din Pisa, care nu strălucea printre alte universități europene, este pentru că acolo studiaser Veniamin. La Pisa, însă, profesor era neînsemnatul Giacomo Sacchetti (1766–1840), care propunea un eclecticism timid pe bazele „vechii filosofii italiene”, însă probabil tot respectuos față de empirismul britanic⁶⁸. Plecând la Paris, tot ca Veniamin, Eufrosin Poteca i-a putut audia pe obscurul Jean-Baptiste Maugras⁶⁹ (1762–1830), om al bisericii,

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Cf. G. Henderson, *The Revival of Greek Thought. 1620–1830*, Albany, SUNY Press, 1970, p. 189. În modul de a-și alcătui cursurile, de a împăna disciplinele filosofice cu dogme religioase, în didacticism și în ideile sociale, Poteca este foarte asemănător lui Duca. Duca îl aprecia mult pe Poteca, onorându-l cu epitetul de filosof.

⁶⁷ Cf. Henderson, *op. cit.*, p. 118; Kitromilides, *Iluminismul neoelen*, trad. Olga Cicanci, București, Omonia, 2005, p. 373; Roxane Argyropoulos, „La pensée des idéologues en Grèce”, în *Dix-huitième siècle*, nr. 26/1994, pp. 430–431.

⁶⁸ Probabil este vorba despre filosofia latină din epoca elenistică. Sacchetti n-a publicat nimic în filosofie, iar când i s-a impus să indice un manual, a recomandat *Logica* lui Genovese, *Aforismele* lui Bacon și *Elementele de filosofie* ale lui A.Z. (n-am identificat autorul, n-am găsit nici lucrarea).

⁶⁹ Cursul de filosofie era suplinit de Cardaillac.

suplinitor al lui Charles Millon la catedra de istoria filosofiei antice și pe puțin cunoscutul Jean-Jacques Séverin de Cardaillac (1766–1845), care tocmai începuse să-l suplinească pe Laromiguière la catedra de filosofie a Facultății de litere. Atât Maugras, cât și Cardaillac erau conservatori, și în vederile politice, și în filosofie, fiind alumni ai vechii Universității din Paris, a cărei moștenire filosofică au trecut-o și noii Universități a Franței, până când au fost scoși din viața universitară și înlocuiți, de prin 1828, cu discipolii și asociații lui Victor Cousin.

Astfel, Poteca n-a ieșit niciodată din orizontul pe care i-l deschiseseră profesorii săi greci. Toți maeștrii lui erau spiritualiști, creștini (chiar oamenii ai bisericii) și deopotrivă empiriști, uneori în forme radicale. Poteca descindea intelectual, așadar, din preoți și călugări atașați, cel puțin în manifestările lor publice, învățăturilor Bisericii. De aici și reticența lor față de doctrinele filosofice ale veacului care se arătau prea îndrăznețe. Soave, care este un empirist și chiar un senzualist, are mereu grijă să nu cadă în materialismul potențial al lui Locke, cu consecințe ruinătoare pentru nemurirea sufletului. Maugras, foarte patriot, îi combate și pe germani (în special pe Kant), și pe scoțieni (Reid, Stewart), adică tot ce era nou în filosofie, manifestându-se ca un adept al lui Laromiguière și, în general, al filosofiei predate în vechile Universități medievale ale Franței, desființate în vremea Revoluției. Această filosofie, o spune Maugras, a fost întotdeauna eclectică. Însă în acest eclecticism Descartes și mai apoi Condillac erau centrali.

Modelele lui Poteca promovau, așadar, doctrine spiritualist-senzualiste consistente cu dogmele creștine⁷⁰. În același spirit, Eufrosin Poteca a decorat cu unele elemente de doctrină empiristă un corp de învățătură catehetică. Cadrul gândirii sale este religios creștin, însă creștinismul său este particular. S-ar putea spune că filosofia lui Poteca are la bază o părere teologică⁷¹ excentrică. În virtutea acestei orientări de bază a gândirii sale, el respinge dualismul cartezian, sau mai degrabă îl depășește, îl înmoaie integrându-l într-un trinitarism de extracție neoplatoniciană în care raportul suflet–trup, ca și raportul minte–trup, nu mai este unul de opoziție, ci unul de concordanță, de complementaritate, armonic.

*

În elementele de istorie a filosofiei cu care se deschide manualul lui Heineccius se dau unele noțiuni despre dualismul cartezian. *Cogito, ergo sum*

⁷⁰ Ultimul profesor pe care l-a auzit Poteca, în vârstă de 42 de ani și deja profesor de filosofie de trei ani, a fost János Imre, la Universitatea din Pesta, între 8 noiembrie 1828 și aprilie 1829, „când și când”. Imre era și el preot catolic și eclectic, însă eclecticismul lui se baza pe filosofia lui Krug și pe vechiul dogmatism wolffian, în încercarea de a rezista criticii kantiene a metafizicii ontologice; cu el a descoperit Poteca un alt univers filosofic, care însă numai l-a informat, nu l-a și format.

⁷¹ Am în vedere distincția metadogmatică dintre dogmă, teologumenă și părere teologică.

devine la Poteca „eu înțeleg, sunt dar”⁷². „Duhul ... este o știință înțelegătoare, după cum și trupul este ființă întinsă”⁷³. „Omul este alcătuit din Minte și Trup, adică dintr-o ființă înțelegătoare și gânditoare și dintr-una în trei măsuri”⁷⁴ (adică în trei dimensiuni). Trupul nu poate înțelege, mintea nu are întindere. Mintea este „nematerialnică” și simplă, deci „duh” (spirit). Fiind simplă și nematerială, mintea este nemuritoare. Mintea și Trupul sunt ambele necesare pentru ființa omului. Dualismul cartezian, astfel expus de Heineccius, este amendat de Poteca într-o notă, din perspectiva propriei lui teorii: „Trei sunt necesare la ființa omului: trup, suflet și minte”⁷⁵ – nu numai două, trup și suflet. Poteca nu acceptă că mintea este fie același lucru cu sufletul, fie o parte a sufletului, ci o consideră „ipostas”, substanță aparte, alături de corp și de suflet⁷⁶.

În §44 Heineccius discută în nume propriu despre „unire a minții și a trupului”. În traducerea lui Poteca: „în ce chip mintea, adică ființa nematerialnică lucrează în trup și iarăși cum trupul poate să lucreze în minte, aceasta nu știm, deși faptele sunt prea adevărate”⁷⁷. Știm cu certitudine, din experiență, că mintea și trupul interacționează, însă nu știm cum. Heineccius cunoaște teoria influxului fizic (de inspirație aristotelică), ocazionalismul și recenta teorie a armoniei prestabilite a contemporanului și colegului său Leibniz. Dar nu aderă la niciuna, considerându-le ipoteze neverificabile. Aici găsește Poteca o nouă ocazie să intervină, tot într-o adnotare: „Mintea prin suflet lucrează în trup și trupul lucrează în minte; dar ce este sufletul? Viața”⁷⁸. Aici suntem cel mai aproape de o considerare a problemei minte–corp. Ce afirmă Poteca? Că sufletul este mijlocitor între minte și trup, întrucât mintea lucrează în trup prin suflet și tot prin suflet lucrează și trupul în minte⁷⁹. Dacă interacțiunea dintre suflet și minte nu surprinde, cea dintre suflet și trup rămâne problematică. Însă Poteca afirmă aici că sufletul este viața – și are în vedere viața biologică, viața trupului, însă concepută substanțial. Astfel, când viața părăsește trupul, acesta nu mai poate interacționa cu mintea.

Concepția care răzbate în aceste adnotări fusese predată elevilor la cursul de metafizică începând probabil din 1826 (în 1825 Poteca a început filosofia, cu logica și etica). Dar ea este expusă deja în două documente din toamna lui 1825, „Lecția începătoare” și „Cuvântare la deschiderea lecțiilor de filosofie”. În „Cuvântare”, doctrina trinitară este expusă pentru elevi, dar mai ales pentru

⁷² *Filosofia cuvântului și a năravurilor*, editura Aius, p. 89.

⁷³ *Ibidem*, p. 89.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 196.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 197.

⁷⁶ Poteca se desparte aici drastic de conceptualitatea teologică, care nu consideră sufletul și trupul omului ca fiind ipostasuri, ci enipostatice, „ipostatnice”, cum se spunea pe vremea lui Poteca (cf. I. Damaschin, *Logica*, trad. Kir Grigorie Râmnicăneanu, 1826 [reeditată Craiova: SimArt, 2007], cap. 44, p. 90).

⁷⁷ *Ibidem*, p. 205.

⁷⁸ *Ibidem*, n. 44.

⁷⁹ Sufletul se apropie periculos de mediatorul plastic al lui Cudworth.

publicul de evghenestați care a asistat la deschiderea cursului său de filosofie. Din această cuvântare se vede întreaga extensiune cosmică pe care o dădea Poteca trupului, minții și sufletului:

Acum, dar, care sunt întâiele începuturi ale celor ce sunt! Acestea sunt trei: adecă, Trup, Suflet și Minte. Trup, în filosofie, este nu numai trupul oamenilor și al celorlalte veșuitoare, ci tot ce să pipăie. Suflet, în filosofie, este nu numai sufletul oamenilor și al celorlalte veșuitoare, ci tot sufletul care însuflețește toată făptura, spre rodirea de viață, precum este aerul și lumina. Așijderea și Minte, în filosofie, este nu numai mintea și înțelegerea veșuitoarelor, ci toată nemărginita minte și puterea cea înțelegătoare care umple ceriul și pământul, și ocărnuiește toată lumea.

Așadar, noi, din toate părțile suntem înconjurați de trupuri, avem viață, pentru că răsufliând luăm viață, și avem minte pentru că ni se naște din lumină și puterea înțelegerii cea nemărginită, ca o mică rază din darul luminei celei neînserate, pretutindena putere înțelegătoare, pretutindena această troiță experimentată și cunoscută, dintr-aceste trei ipostasuri mărturisite și nemărturisite.

Și cine din oameni poate măsura tot ce e pre pământ? Cine au numărat mulțimea stelelor? Cine poate hotărâ duhul care mișcă și însuflețește toată lumea? Cine poate încăpea toată puterea cea înțelegătoare? Așa Trup, Suflet și Minte, luându-să preste tot, să mărturisesc nemărginite. Aceste sunt începuturile lumii. Dintr-aceste trei ipostasuri este alcătuit și omul; pentru aceasta au și zis oarecine din cei vechi filosofi, că omul este mică lume. Deci, dar acum, de-ar întreba cineva ce este intriseca ființă a trupurilor, eu aș răspunde că nu știu, cu cât mai vârtos a sufletului și a minții, fiind cu totul nematerialnice⁸⁰.

Să ne aplecăm puțin asupra ideilor din acest pasaj. „Întâiele începuturi ale celor ce sunt” sunt primele principii ale ființării, iar Poteca afirmă clar că ele sunt trei. Cele trei principii sunt străbătute de dihotomia material/imaterial: sufletul și mintea sunt „nematerialnice”, trupul este deci material. Poteca încearcă apoi să definească trupul, sufletul și mintea în general („preste tot”), iar nu ca trup, suflet respectiv minte omenești, *finite*. Luată în general, sau în sine, ca principii ale lumii, nu ale ființei omenești individuale, Trup, Suflet și Minte sunt infinite („nemărginite”). Începutul lumii se află într-un Trup, un Suflet și o Minte infinite – din care, putem deduce, iau naștere trupurile, sufletele și mințile individuale, Trupul generând trup, Sufletul, suflet și Mintea, minte. Aceste principii nu pot fi deci transcendente. Trup, adică corp, se numește tot ce este pipăibil; este interesantă preeminența simțului tactil asupra celorlalte. Mintea este Spiritul universal, rațiunea care guvernează lumea, *logosul* (sau Cuvântul). Mințile individuale emană de la Spirit, cum emană razele de lumină din soare. Noțiunea cea mai obscură este de cea de Suflet, care se leagă, până la sinonimie, de noțiunea de viață. De fapt, noțiunea nu este definită, este numai exemplificată. Sufletul este 1) suflet omenesc, 2) suflet al animalelor (există, deci), 3) suflet al naturii. Despre sufletul omului sau al animalului nu se spune nimic, în schimb sufletul naturii este „suflare de viață” (*Gen.*, 2, 7) care face să germineze, să crească și să rodească plantele. Poteca exemplifică prin aer și lumină, lucruri, adică, necorporale și imateriale, căci nu se

⁸⁰ *Scrieri filosofice*, pp. 133–134.

pot pipăi (totuși, aerul opune rezistență la mișcare). Trecând la omul individual, Poteca înlocuiește discursul despre suflet cu cel despre viață: „avem viață, pentru că răsuflând luăm viață”. De unde ne vine viața? Din viața cosmică a naturii, în care suntem cuprinși și pe care o aspirăm în trupul nostru răsuflând.

Ceva mai precisă și oarecum dintr-un alt registru conceptual este terminologia lui Poteca în „Lecția începătoare”⁸¹, pusă în fruntea traducerii din Heineccius. Acolo filosoful nostru renunță parțial la terminologia ipostasurilor și spune: „Întru om cunoaștem o născătură (o fire) din trei substanțe (estimi) alcătuită”⁸². Omul este, așadar, o natură în trei substanțe, aici văzându-se asemănarea lui cu Dumnezeu. Omul este „ființă trisipostantnică, mică lume și viețuitoriu după chipul lui Dumnezeu”⁸³.

Doctrina omului-microcosmos asemănător cu Dumnezeu este expusă și în alte locuri, e.g. în *Micul catehism*⁸⁴ din 1833. Explicațiile lui Poteca despre ființa lui Dumnezeu și despre Trinitate sunt destul de neortodoxe. Dumnezeu este duh, „dar toate trupurile cele văzute și mărginite, în ceriu și pe pământ, sunt de la dânsul, întru dânsul și printr-însul: și noi întru dânsul trăim, ne mișcăm și suntem” (cap. II, §1). Poteca afirmă o doctrină panenteistă⁸⁵, fără conștiință de heterodoxie. În capitolul V, „de sfânta Troiță”, el continuă: „Așadar Dumnezeu e în trei fețe. Și ce mirare, deaca și omul e în trei fețe? Adecă e alcătuit din suflet, minte și trup. Așa omul e după asemănarea lui Dumnezeu. Și adevărat, ce om ar fi acela, deaca i-ar lipsi una din aceste trei? Adecă mintea au sufletul au trupul?” (§4). Și aici, terminologia lui Poteca e prea puțin canonică, iar analogia, imposibilă în marginile dogmaticii ortodoxe.

*

Am putut constata, până la Poteca, o situație care s-ar putea exprima după cum urmează: psihologie fără ontologie. Carența reflecției ontologice explică în bună măsură ignorarea sau subestimarea gravității problemei minte-corp. Gânditorii noștri, interesați mai ales de nemurirea sufletului, nu dispuneau de concepte precise ale minții, spiritului sau sufletului și trupului. Acești termeni își conservau sensurile vagi, prefilosofice, pe care le aveau în discursul obișnuit și cel religios. Eufrosin Poteca este primul care a dispus de o ontologie, întrucât cursul său de metafizică atingea toate disciplinele metafizice tradiționale. Metafizica lui Poteca, însă, nu era „metafizica celor vechi”, adică „ontologhia, care va să zică

⁸¹ Datând probabil din octombrie 1825.

⁸² *Filosofia cuvântului și a năravurilor*, p. 49; *Scrieri filosofice*, p. 153.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Reprodus în *Scrieri filosofice și Însemnări autobiografice*.

⁸⁵ Panenteismul este formulat și în *Elementuri de metafizică*, §7: „toate sunt de la Dumnezeu și întru Dumnezeu trăiesc, se mișcă și Dumnezeu este întru toate cele văzute și cele nevăzute și mai presus de toate”. Aici nu vorbește tradiția pravoslavnică, așa cum socotea C. Rădulescu-Motru.

cuvântare de estimi”⁸⁶; el pusese ontologia în conceptul senzualist, urmându-l pe Soave. Acesta afirma că urmează exemplul lui Locke, Condillac, Bonnet, „restauratorii metafizicii”, dând sub titlul de Ontologie „un tratat general despre originea ideilor și a noțiunilor”⁸⁷. Ontologia nu mai era disciplina metafizică primă, precum la dogmatici, ea fusese înlocuită de către Soave cu psihologia. Poteca procedează la fel, însă se îndepărtează mult în conținut de Soave. Dispunem de scheletul cursului său, intitulat *Elementuri de metafizică*. S-a spus nenuanțat, încă de la prima lor publicare, că ele se inspiră din Soave (lucru afirmat explicit și de Poteca⁸⁸). Un studiu mai atent arată însă că inspirația este mai curând formală și destul de superficială. Psihologia și teologia, în special, nu au nimic în comun cu cele ale filosofului italian.

Psihologia lui Soave cuprinde două secțiuni, prima, despre natura sufletului, a doua, despre facultățile și operațiile acestuia, precum și un apendice despre sufletele animalelor. În prima secțiune, Soave își propune să demonstreze că sufletul este „o substanță total diferită de corp și de materie, adică o substanță pură, simplă, indivizibilă și prin asta și din natură nemuritor”⁸⁹.

Filosoful italian începe cu demonstrarea simplității și spiritualității sufletului, cu argumente leibniziene (și condillacchiane, dar Condillac îl urmează mult pe Leibniz). Argumentul principal constă în a arăta că un lucru compus nu poate avea percepții unitare; or, sufletul are astfel de percepții, deci nu este compus (nu este un agregat). Din simplitatea sufletului decurge „prin consecință necesară” incoruptibilitatea lui, în măsura în care corupția este separarea părților. Dar în afară de corupție nu există alt mod de dispariție decât anihilarea; însă la moartea corpului sufletul nu este anihilat, ci conservat. De aceasta ne asigură religia și rațiunea naturală. Nimic altceva nu este anihilat în natură, nici măcar un atom; cum dară să fie anihilat sufletul? În plus, crede Soave, dorința profundă de fericire și speranța în răsplata celor drepti mărturisesc credința universală în viața de după moarte, deci în supraviețuirea sufletului după moartea corpului. Consentimentul tuturor oamenilor are pentru Soave valoare de argument. Dar pentru ca sufletul să-și păstreze identitatea după moarte, el trebuie să aibă idei, stări mentale continue cu cele de dinaintea morții (criteriul identității personale este cel al lui Locke). Dar cum poate avea sufletul idei în absența corpului, dacă ideile sunt precedate de impresiile corporale? Aici Soave răspunde, nesatisfăcător, că gândirea este în întregime apanajul sufletului, facultatea de a gândi îi aparține în exclusivitate și nu are niciun raport cu corpul. În timpul vieții, „mișcarea” din nervi și creier este urmată de gânduri în suflet, e drept că nu știm cum, însă nu trebuie să uităm că gândirea nu aparține decât sufletului⁹⁰.

⁸⁶ „Elementuri de metafizică”, în *Însemnări autobiografice*, Craiova, Aius, 2005, §11, p. 84.

⁸⁷ *Istituzioni di metafisica*, ed. a 4-a, partea a II-a, p. 130.

⁸⁸ „... și eu nu lipsii a face puține însemnări de metafizică culese din Soavie și din cugetările mele” (*Elementuri de metafizică*, §4, în *Scriseri filosofice*, p. 190).

⁸⁹ *Istituzioni di metafisica*, ed. a patra, Veneția, 1804, p. 11.

⁹⁰ Deși respinge armonia prestabilită a sufletului și trupului, Soave lasă loc pentru un soi de paralelism psihofizic.

Care este „esența” sufletului? Sufletul este o veritabilă substanță, pură, spirituală și nemuritoare. Faptul că sufletului i se pot atribui acțiuni reale, pe care le cunoaște fiecare în el însuși, precum gândirea sau voința, nu spune nimic despre „ce este esența intimă a sufletului, adică ce este el intim în el însuși”⁹¹. Așa cum noi nu cunoaștem ce este materia în intimitatea ei, natura ei intrinsecă, trebuie să mărturisim că nu cunoaștem nici ce este sufletul în intimitatea sa și care îi este esența. Descartes, care determină ca esență a materiei întinderea și ca esență a sufletului gândirea, o face fără niciun temei; întinderea nu e decât una dintre proprietățile sau relațiile materiei, gândirea nu e decât una dintre acțiunile sufletului. Se confundă aici agentul și acțiunea, ca și când s-ar afirma că sculptorul și actul de a face o statuie și statuia însăși sunt unul și același lucru. În plus, Descartes, luând gândirea ca esență a sufletului, a presupus că sufletul gândește tot timpul, ceea ce Soave denunță, pe urmele lui Locke, ca fiind imposibil de dovedit. Teoria carteziană, presupunând că sufletul nu e niciodată lipsit de gândire, este obligată să admită existența ideilor înnăscute. Soave critică ineismul, inspirându-se tot din Locke (însă el îl vizează și pe Leibniz). El „conchide cu Locke că sufletul la începutul existenței sale nu are în sine nici idei, nici principii, nici simț moral, nici reprezentări ale vreunui lucru și că ideile, noțiunile, principiile toate se dobândesc de el însuși pe calea simțurilor și a reflecției”⁹².

În secțiunea a doua a Psihologiei sale, Soave tratează despre facultățile și operațiile sufletului, începând cu sensibilitatea (facultatea omului și animalului de a-și da seama de impresiile făcute asupra lor, adică de a avea senzații). Impresiile însă nu sunt simțite direct de suflet, ci prin mijlocirea nervilor care duc la creier, care este sediul sufletului. Dar în ce mod sunt comunicate impresiile de la creier la suflet? Ajungem aici la problema „uniunii corpului cu sufletul și a comerțului lor reciproc”. Soave formulează clar problema:

Modul în care impresiile externe trec în suflet este un lucru încă și mai greu de explicat. O substanță corporală, adică solidă, întinsă, compusă din părți, cert este că nu se vede cum ar putea acționa pe cale directă și imediată asupra unei substanțe necorporale, adică nesolide, neîntinse, necompuse din părți, de o natură, pe scurt, esențialmente și intrinsec contrară⁹³.

Soave respinge sumar ocazionalismul (teoria viziunii în Dumnezeu este o ipoteză gratuită) și armonia prestabilită (altă ipoteză lipsită de orice fundament). Dincolo de lipsa lor de fundament, aceste sisteme au în comun „că făcând complet inutilă existența corpurilor, conduc direct la idealism”⁹⁴. La ce servesc corpurile, dacă nu au nicio influență asupra sufletelor? Cu ce scop le-a creat Dumnezeu, dacă a prevăzut să excite în suflet senzațiile prin alte modalități? Și cum se mai poate susține existența lor reală? Neacceptând ocazionalismul nici armonia prestabilită,

⁹¹ *Ibidem*, p. 33.

⁹² *Ibidem*, p. 42.

⁹³ *Ibidem*, p. 53.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 56.

Soave nu vrea nici să abandoneze dualismul și să îmbrățișeze idealismul. El argumentează pentru existența reală a corpurilor⁹⁵, neaderând însă nici la soluția influenței fizice („adică că corpul acționează realmente și direct asupra sufletului și vice-versa”⁹⁶). Experiența justifică afirmația că o anumită interacțiune a sufletului și a corpului trebuie admisă, fără însă a spune cum are ea loc, pentru că nu se poate ști.

Soave păstrează, cum se vede, dualismul suflet–corp al doctrinei creștine⁹⁷, cu spiritualitatea sufletului și materialitatea corpului, acceptă o formă de interacționism, însă profesează ignoranța cu privire atât la natura intrinsecă a sufletului și a materiei, cât și la modul interacțiunii lor. Substanțele spirituale și materiale sunt în sine incognoscibile, noi necunoscând decât acțiunile sau fenomenele lor⁹⁸.

Cunoscând expunerea lui Soave, Eufrosin Poteca se arată mai curajos metafizic decât acesta, chiar dacă și mai naiv și incoerent. În *Elementuri de metafizică*⁹⁹ el reia teoria sa trinitară încă din primul paragraf: „începuturile celor ce sunt trei sunt, adică: trup, suflet și minte” (§1). Ce este sufletul? Definiția dată acum nu mai este vitalistă, ci cât se poate de clasică: „ființă simplă și nematerială și de aicea nemuritori” (§4). Simplitatea se dovedește „din însăși firea gândului” (§5). Dar care este „ființa intrinsecă a sufletului”? „... toate cele ce sunt s-aduc la trei ipostasuri, adică la trup, suflet și minte. Dar ce este intrinseca lor ființă noi nu o pricepem...” (§8). Necunoscând natura intrinsecă a celor trei ipostasuri, este fără temei să presupunem diferența lor substanțială sau de natură; dar Poteca nu-și dă seama de această dificultate, care este și a lui Soave. El definește cele trei ipostasuri prin calitățile lor „lucrenice”. Trupul este „ipostas pipăit care are lungime, lățime, grosime, greime și multe alte însușiri”; sufletul este „ipostas deosăbit de trup, adică o putere mișcătoare, simțitoare, poftitoare, gânditoare și pomenitoare”; mintea, în sfârșit, este „un ipostas mult mai duhovnicesc decât celelalte, adică o putere înțelegătoare, judecătoare, socotitoare și voitoare” (§8). Dar ce trebuie înțeles prin „putere”, nu știm.

Mai încolo trupul este „hotărât” (definit) „un ipostas lătit, tare, colorit și primitor de multe felurimi (calități)”, sufletul este zis „ipostas simplu, ... un duh, o

⁹⁵ În capitolul VIII al ontologiei el arată că trupul este substanță, nu doar o sumă de calități percepute de mintea omenească. Cf. la Poteca §13, în care acesta omite să spună tocmai că ideea de substanță este necesară ideii de corp, care nu poate fi obținută numai de la ideile calităților și conexiunii lor.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ Abatele Antonio Genovesi, introducătorul lui Locke în Italia, scrie: „Dogmele necorporalității și imortalității sufletului sunt și dogme ale religiei creștine. Pentru că dogmele religiei creștine sunt acelea care au fost revelate de către Dumnezeu și se înțeleg de la Scrierile Sfinte și din tradițiile apostolilor: dar aceste două dogme se înțeleg de la Scrierile Sfinte și din tradițiile apostolilor; căci întreaga Biserică creștină a învățat mereu că sufletele rămân nemuritoare după distrugerea corpurilor; și cu cuvinte limpezi învață același lucru Domnul Hristos în Sf. Matei (cap. 10 v. 28) (...) Deci dogmele necorporalității și imortalității sufletului sunt dogme ale religiei creștine” (*Istituzioni di metafisica per li principianti*, Veneția, Tommaso Bettinelli, 1775, Psihologia, cap. I, prop. XV, p. 84).

⁹⁸ Opinia aceasta era împărtășită și de Genovesi.

⁹⁹ Date din 14 iunie 1826.

putere mișcătoare, aceasta este însăși viața care stă în puterea de a simți, a pofți, de a-și aduce aminte, de a gândi, de a înțelegere, de a judeca, de a cuvânta și de a voi, de a să mișca și de a lucra” (§14). Mîntea este „o putere înțelegătoare”; însă aici Poteca își trădează teoria trisipostatică, argumentând că mîntea „întru adevăr este o însușire a sufletului; pentru că noi nu pricepem cum mîntea ar putea sta de sine [ceea ce e propriu substanței, ipostasului] fără suflet, precum nici acesta fără trup”. Așadar, în acest paragraf mîntea depinde ontologic de suflet, iar sufletul de trup, care singur pare să fie substanță individuală (ipostas în sensul teologiei). Conceptele utilizate aici sunt cele ale lui Soave, din care Poteca rezumă¹⁰⁰. Însușirea traduce „proprietatea” lui Soave, definită drept calitate proprie numai unui lucru sau clase de lucruri¹⁰¹. Ideea că mîntea este proprietatea sau propriul sufletului (deci o calitate a acestuia) nu îi aparține însă lui Soave. Soave definește spiritul ca substanță simplă dotată cu inteligență, iar sufletul, ca specie de spirit, „acea substanță spirituală care este în oameni și în animale”. Această incoerență lasă să se vadă un fond de gândire „pre-soavian”, destul de tulbure, însă hotărât biologizant și vitalist¹⁰². În lectura cea mai caritabilă, Poteca spune că, deși noi nu pricepem cum mîntea poate subsista fără suflet și sufletul fără trup, *totuși* acestea sunt substanțe/ipostasuri (adică suporturi incognoscibile ale calităților cognoscibile¹⁰³) ontologic independente.

*

Doctrina lui Poteca ne apare ca fiind ezitantă și în general obscură, prea puțin elaborată teoretic. Însă interesul ei stă tocmai în aceste ezitări și neclarități, care indică faptul că el a încercat să toarne în concepte metafizice o intuiție centrală, structurată mai degrabă teologic, cea a ființei „trisipostatică” a omului, a universului și a lui Dumnezeu (sau, mai curând, a lui Dumnezeu-Universul), și a paralelismului imbricat dintre Dumnezeu, macrocosmos și omul-microcosmos. Cheia de boltă a analogiilor, în care toate sunt puse în abis, este ființa lui Hristos: Cuvânt (*logos*, mîntea) întrupat prin Duh și deopotrivă trup, suflet și mîntea. Această viziune el a combinat-o cu spiritualismul senzualist moștenit de la Soave, într-un întreg cu destule lipsuri și asperități. Încercând să gândească sufletul-viață și mîntea-logos, Poteca a recurs fie la categoria tradițională de ipostas, fie la cea condillachian-

¹⁰⁰ La Eufrosin Poteca: §14 „Înțelegere de felurime, atribut, mod, întâmplare, însușire, ființă, estime și deosăbirea între trup și materie, între suflet și mîntea”; la Soave, Cap. IX al ontologiei, „Delle nozioni di qualità, attributo, modo, accidente, proprietà, sostanza, essenza, e della distinzione fra corpo, e materia, fra anima, e spirito”.

¹⁰¹ La Poteca: „aceea ce se cuvine numai la un lucru sau la un clas singur” (*ibidem*). Este „propriu” lui Aristotel.

¹⁰² Viața, de altfel, este valoarea supremă pentru Eufrosin Poteca.

¹⁰³ „Acest lucru necunoscut nouă, dat înțeles a sta supt felurime se cheamă ființă, grecește: *usia* sau *ipostas* (ουσια η υποστασις, latinește *substantia* (sic!)” (*ibidem*).

soaviană de substanță, fie la cea de putere (posibil luată de la Locke¹⁰⁴ sau de la filosofii scoțieni¹⁰⁵). Dar aceste categorii nu doar că nu sunt echivalente, ele sunt mutual incompatibile. Poteca vede, analogic, dar heterodox, armonia ipostasurilor (*hupostaseis*) sau fețelor (*prosopoi*) în om, ca și în Dumnezeu. Există un element de agnosticizm, un mister supranatural al uniunii perihoretice a celor trei ipostasuri în ființa divină (al deoființimii lor), transferat analogic și asupra uniunii ipostasurilor în natura umană. Dar ceea ce este *dogmă* (religioasă) nu poate fi *problemă* (filosofică), nu constituie obiect de mirare. Dacă raportul Fiului cu Duhul sau al Fiului cu Tatăl nu constituie o problemă, atunci nici raportul corpului cu sufletul sau al corpului cu mintea nu poate fi problematic, ci este tot ce se poate mai firesc.

6. CONCLUZIE

„Metafizica este găsierea de temeuri proaste pentru ceea ce credem din instinct”, scria F. H. Bradley¹⁰⁶. Instinctul metafizicienilor noștri este șlefuit de religie, și anume de o religie foarte puțin raționalizată, din pricina condițiilor culturale premoderne în care se găseau românii la începutul secolului al XIX-lea. Dualismul, neconceptualizat sau vag conceptualizat ontologic, este pentru începătorii filosofiei românești numai ceva de apărut, în măsura în care este consubstanțial cu antropologia religioasă, nu ceva de examinat rațional. Ei își dau asentimentul dualismului în ciuda dificultăților teoretice ale acestuia, aproape la fel cum cred dogmele Treimii sau teandriei lui Hristos și în virtutea acelorași apucături de gândire.

Gândirea acestei epoci nu este autonomă față de religie și, chiar mai mult, aproape că nu este filosofică, fiind gândire religioasă *în filosofie*. Oamenii sunt dogmatici, cu puternice impulsuri apologetice. Când scriu în nume propriu, este întotdeauna cu scopul de a apăra credința, adesea de atacuri virtuale. Astfel, Ioan Geanetu, etnic grec, dar clucer valah, îi dedică în 1787 lui Mavrogheni o *Refutare a tratatului lui Ocellus despre eternitatea lumii*, în greacă și franceză. Geanetu voia să-l refuteze pe pseudo-Ocellus Lucanus ca să-i întărească pe coreligionari în credință, ca și cum aceasta ar fi putut să se clatine în fața doctrinei eternității lumii. Patru decenii mai târziu, comisul Ionică Tăutul se apucă să-i refuteze filosofic pe deiști și materialști, ca și când deismul și materialismul ar fi făcut ravagii printre moldoveni. Dar și mult mai înainte, în secolul al XVI-lea, pseudo-Neagoe Basarab includea în acest „falnic monument de literatură, filosofie, politică și elocuență” (Hasdeu) un tratat polemic contra monofiziților, ca și cum monofizitismul ar fi fost încă o amenințare pentru ortodocși.

¹⁰⁴ Cf. *Essay*, Cartea a II-a, cap. XXI. Locke fusese tradus în greacă, italiană și franceză, limbi pe care Poteca le cunoștea.

¹⁰⁵ Poteca poseda, în traducere franceză, scrierea lui Dugald Stewart, *Eléments de philosophie de l'esprit humain*.

¹⁰⁶ *Appearance and Reality*, ed. a II-a (1908), reimprimare Routledge, 2010, prefață, p. xiv.

Fondul mentalității gânditorilor noștri este, așadar, religios-dogmatic, iar gândirea este în general reactivă, impulsul primar fiind apologetic. Problemele la care ei sunt sensibili nu sunt interne filosofiei, ci apar la întâlnirea credinței cu filosofia sau știința. Filosofarea, în măsura în care se iscă, vizează confirmarea, apărarea și fortificarea credinței. Imposibilitatea interacțiunii dintre materie și nematerie nu deranjează câtă vreme nu implică mortalitatea sufletului. Dacă materialismul nu convine, aceasta nu se datorează atât dificultăților teoretice, de pildă imposibilității de a explica unitatea percepției prin rațiuni mecanice, cât contrazicerii dogmei religioase. Gânditorii români au, astfel, un ascuțit, dar nefilosofic simț al esențialului și o capacitate remarcabilă de a surmonta scrupulele rațiunii când e vorba a da crezare esențialului.

Adaptând noțiuni lingvistice, s-ar putea spune că catehismul, cu noțiunile și imaginile teologiei elementare, dă stratul gândirii filosofilor noștri, empirism-senzualismul sau dogmatismul wolffian nefiind decât un adstrat. Substratul nu poate fi decât cel al viziunii tradiționale despre lume, subîntinsă și ea de o „schemă conceptuală” pe care s-au străduit să o scoată la lumină un Scraba, un Vulcănescu, un Noica, și care se face văzută în alegerea termenilor la întâii creatori de limbaj filosofic, la Micu, la Poteca ș. a. Printre trăsăturile acestei viziuni, așa cum le-a identificat Constantin Noica odinioară¹⁰⁷, se află una care mi se pare că explică bine pentru ce filosofii români timpurii n-au fost receptivi la dimensiunea problematică a raportului minte–corp. Este vorba despre „continuitatea dulce dintre fire și spirit”, sau *cosmicism*. În definitiv, Engels avea dreptate când afirma, hegelian, că problema fundamentală a filosofiei este problema raportului dintre spirit și natură¹⁰⁸, cum și Whitehead avea dreptate să sublinieze că „materialismul științific” al lui Locke și Newton a avut ca efect „transformarea mării chestiuni a relațiilor dintre natură și spirit în mărunta chestiune a interacțiunii dintre corpul omenesc și minte”¹⁰⁹. Problema minte–corp apare pe fundalul problemei spirit–natură. Iar Noica avea, la rândul lui, dreptate să sublinieze, tot hegelian, că problema aceasta mare nu apare decât acolo unde există conștiința rupturii între natură și spirit. Fără conștiința rupturii, spiritul este mereu pus în reprezentări improprii, precum cea aproape materială de „duh” la gânditorii noștri. Nu există în viziunea românească tradițională sentimentul rupturii dintre natură și spirit pentru că gândirea românească ignoră spiritul. Catehismul nu-i poate aduce decât un „duh”-viață, care e mult mai mult suflet decât spirit. Astfel, din punctul de vedere al substratului și al stratului gândirii filosofilor noștri, adică *al fondului*, totul apare armonios și continuu, totul este firesc, mergând în degraudeu, de la pământul care suntem și în care ne vom întoarce, înspre ceva tot mai diafan, mai rarefiat, care devine în cele

¹⁰⁷ *Pagini despre sufletul românesc*, 1944 (reeditare: Humanitas, 1991).

¹⁰⁸ *Ludwig Feuerbach și sfârșitul filosofiei clasice germane*, II. Raportul spirit–natură este, pe un alt plan, același cu raportul dintre gândire și ființă.

¹⁰⁹ *The Concept of Nature*, p. 27; Whitehead folosește același cuvânt, „mind”.

din urmă suflu capabil să anime lutul și pe care ni-l tot tragem când se îndepărtează de corp, până când nu mai putem și îl dăm pe ultimul.

Empirismul, cu agnosticismul ontologic pe care îl profesează, și operând în limitele fixate de teologie, nu e în măsură să clinească și să schimbe această reprezentare. Empirismul nu este capabil să aducă Spiritul într-o filosofie care nu l-a cunoscut deja; una este când Locke îi succede lui Descartes, alta este când îi succede lui Corydaleu, care ignoră spiritul, căci ignoră interioritatea și subiectivitatea veritabilă, ca toți anticii. Pentru că la noi filosofia modernă a început cu Condillac și cu Baumeister, iar nu cu Descartes, pentru că la noi „spiritul public” era premodern, la noi conceptul modern de subiect a fost ignorat. El a devenit cel mult un „ipochimen”, un substrat misterios, opac pentru noi și pentru sine. Filosofia românească inaugurală a trecut pe lângă Descartes, Kant¹¹⁰, Hegel, adică a ratat întâlnirea cu Spiritul. Într-un fel, Descartes ne-a rămas mereu la fel de străin ca un Lao Zi, iar Spiritul ne-a rămas la fel de inaccesibil ca Dao. De aceea, în ultimă instanță, problema minte–corp a trecut aproape neobservată de către primii filosofi români.

¹¹⁰ Krug nu e Kant, orice s-ar spune.