

STUDII DE ISTORIE A FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI

VOL. XI

LUCIAN BLAGA, 120 DE ANI DE LA NAȘTERE

STUDIES ON THE HISTORY OF ROMANIAN PHILOSOPHY

VOL. XI

LUCIAN BLAGA, 120 YEARS SINCE BIRTH

ACADEMIA ROMÂNĂ

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

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

LUCIAN BLAGA, 120 DE ANI DE LA NAȘTERE

Coordonarea și îngrijirea ediției:

**MIHAI POPA, MONA MAMULEA,
VIOREL CERNICA, TITUS LATES**



**EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
București, 2015**

Copyright © Editura Academiei Române, 2015
Toate drepturile asupra acestei ediții sunt rezervate editurii.

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

Calea 13 Septembrie nr. 13, Sector 5
050711, București, România
Tel: 4021-318 81 46, 4021-318 81 06
Fax: 4021-318 24 44
E-mail: edacad@ear.ro
Adresă web: www.ear.ro

Referenți: acad. Alexandru BOBOC
CS II dr. Claudiu BACIU

EDITAT CU SPRIJINUL ANCSI

Redactor: Adrian Mircea DOBRE
Tehnoredactor: Daniela FLORESCU
Coperta: Mariana ȘERBĂNESCU

Bun de tipar: 22.10.2015. Format: 16 / 70 × 100.
Coli de tipar: 17. Tiraj: 200 exemplare.
C.Z. pentru biblioteci mari: 1(498)(09)(082)
C.Z. pentru biblioteci mici: 1

CUPRINS

I. LUCIAN BLAGA, 120 DE ANI DE LA NAȘTERE

1. FILOSOFIA CULTURII

(coord. MIHAI POPA)

Alexandru Surdu , Ondulațiunea universală și sufletul românesc	11
Ion Dur , Filosofia lui Blaga: între alianțe și limbaj	19
Eugeniu Nistor , Aspecte ale fenomenului religios în opera filosofică a lui Lucian Blaga ...	32
Mihai Popa , Creația tradițională și identitatea românească. Reflecții pe marginea lucrării <i>Orizont și stil</i> a lui Lucian Blaga	45

2. EPISTEMOLOGIE

(coord. MONA MAMULEA)

Mircea Flonta , O voce care nu a fost auzită: Lucian Blaga și reorientarea istorică a filosofiei științei	53
Ioan Biriș , Lucian Blaga despre rolul metodologic al analogiei în formarea conceptelor	65
Constantin Stoescu , Critica făcută de Stăniloae teoriei lui Blaga despre cunoașterea prin revelație	78
Mona Mamulea , Realitatea se întoarce: O presuposiție a lui Blaga despre raportul cunoaștere–realitate.....	90

3. METAFIZICĂ ȘI COSMOLOGIE

(coord. VIOREL CERNICA)

Vasile Muscă , Metafizica lui Lucian Blaga în ipostaza unui „nou început”	99
Ionuț Isac , Contra-mitul „paradisului tragic”. Despre tâlcul metafizic al cenzurii transcendente.....	109
Cornel-Florin Moraru , Negația la Mircea Vulcănescu și cunoașterea luciferică blagiană. Întâlnirea a două orizonturi de interpretare a ethosului românesc.....	121
Ioan Drăgoi , Poziția lui Lucian Blaga față de fenomenologie	131

4. BLAGA ÎN TRADUCERE

(coord. MIHAI POPA)

Rainer Schubert , Despre ce înseamnă a traduce filosofia lui Blaga în germană. Mărturia unui traducător austriac (traducere din limba germană de Mihai-Andrei Todoca).....	143
---	-----

Michael S. Jones , Lucian Blaga despre diferența dintre culturile minore și cele majore [cu un fragment din <i>Ființa istorică</i> , capitolul 3] (traducere din limba engleză de Ovidiu G. Grama)	155
<i>Monografii, volume colective și antologii dedicate filosofiei lui Lucian Blaga</i> (Titus Lates).....	165

II. CATEGORII ALE FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI

(coord. MONA MAMULEA)

Teodor Dima , Antinomii metodologice în epistemologie.....	171
Viorel Cernica , Categorie, concept intercultural și experiență filosofică	176
Constantin Aslam , Interculturalitatea, între practici filosofice reale, percepții cultural-ideologice și evaluări metafilosofice. Studiu de caz: trăirea și trăirismul	185

III. MĂRTURII

Marin Diaconu , Emil Cioran și Bucur Țincu [mărturii și documente]	195
---	-----

IV. RESTITUIRI

(coord. TITUS LATES)

Dumitru Isac , Lucian Blaga, filosof al culturii (text inedit)	203
Constantin Noica , Pentru o teorie a câmpurilor logice	213
Dragoș Popescu , Studiu introductiv. Categorie, câmp, undă și semnificația contemporană a logicii	215
Notă asupra ediției	226
C. Noica , Pentru o teorie a câmpurilor logice (text inedit)	227
Index de termeni noicieni.....	268

V. SEMNAL

<i>Istoria filosofiei românești în anul 2014</i> (bibliografie de Titus Lates)	271
--	-----

CONTENTS

I. LUCIAN BLAGA, 120 YEARS SINCE BIRTH

1. PHILOSOPHY OF CULTURE

(editor: MIHAI POPA)

Alexandru Surdu , Universal undulation and the Romanian soul.....	11
Ion Dur , Blaga's philosophy – in-between alliances and language.....	19
Eugeniu Nistor , Aspects of the religious phenomenon in Blaga's philosophy.....	32
Mihai Popa , Traditional creation and the Romanian identity. Reflections upon Lucian Blaga's <i>Orizont și stil</i> (Horizon and style).....	45

2. EPISTEMOLOGY

(editor: MONA MAMULEA)

Mircea Flonta , A voice that wasn't heard: Blaga and the historical shift in the philosophy of science.....	53
Ioan Biriș , Lucian Blaga on the methodological role of analogy in the building of concepts.....	65
Constantin Stoenescu , Stăniloae's criticism on Blaga's theory of knowledge by means of revelation.....	78
Mona Mamulea , Reality is coming back: Blaga's hidden hypothesis concerning the relationship between knowledge and reality.....	90

3. METAPHYSICS AND COSMOLOGY

(editor: VIOREL CERNICA)

Vasile Muscă , Blaga's metaphysics as a "new beginning".....	99
Ionuț Isac , The "tragic paradise" counter-myth. on the metaphysical wisdom of the transcendent censorship.....	109
Cornel-Florin Moraru , Negation in Vulcănescu's papers and Blaga's luciferian knowledge. The meeting of two interpretative horizons of the Romanian ethos.....	121
Ioan Drăgoi , Lucian Blaga's perspective on phenomenology.....	131

4. BLAGA IN TRANSLATIONS

(editor: MIHAI POPA)

Rainer Schubert , On what means to translate Blaga's philosophy in German. The testi- mony of an Austrian translator.....	143
---	-----

Michael S. Jones , Lucian Blaga on the difference between minor and major cultures – with an excerpt from the third chapter of <i>Ființa istorică</i> [translated from English by Ovidiu G. Grama]	155
Monographs, edited volumes, and anthologies on Lucian Blaga’s philosophy (<i>a bibliography by Titus Lates</i>)	165

II. CATEGORIES IN THE ROMANIAN PHILOSOPHY

(editor: MONA MAMULEA)

Teodor Dima , Methodological antinomies in epistemology	171
Viorel Cernica , Category, intercultural concept, and philosophical experience	176
Constantin Aslam , Interculturality, between actual philosophical practices, cultural-ideological perceptions, and metaphysical assessments. Case study: experience, and <i>Weltanschauung</i> based on experience	185

III. TESTIMONIALS

Marin Diaconu , Emil Cioran and Bucur Țincu [testimonials and documents]	195
---	-----

IV. RESTITUTIO

(editor: TITUS LATES)

Dumitru Isac , Lucian Blaga, philosopher of culture (inedited)	203
Constantin Noica , For a theory of logical fields	213
Dragoș Popescu , Introduction. Category, field, wave and the contemporary meaning of logic	215
Note on the edition	226
C. Noica , For a theory of logical fields (inedited)	227
Index of Noica’s terms	268

V. REFERENCES

The history of Romanian philosophy in 2014 (<i>a bibliography by Titus Lates</i>)	271
---	-----

I.

**LUCIAN BLAGA,
120 DE ANI DE LA NAȘTERE**

(coord. MIHAI POPA, MONA MAMULEA, VIOREL CERNICA)

CRITICA FĂCUTĂ DE STĂNILOAE TEORIEI LUI BLAGA DESPRE CUNOAȘTEREA PRIN REVELAȚIE

CONSTANTIN STOENESCU*

STĂNILOAE'S CRITICISM ON BLAGA'S THEORY OF KNOWLEDGE
BY MEANS OF REVELATION

ABSTRACT: Dumitru Stăniloae published in 1942 a brochure in which he tried to provide a strong criticism to Blaga's theory of knowledge based on philosophical concepts like negative knowledge, mystery and transcendent censure. This theory is labelled by Stăniloae as „poetical Kantianism”. My main statement in this paper is to argue that Stăniloae and Blaga share different paradigms regarding the relation between scientific and religious knowledge. Stăniloae argued that the two types of knowledge are in a hierarchical order, with the religious knowledge in the top because it assures the access to the totality of existence. Blaga claims that the two are different types of knowledge which have the possibility to reveal the mystery in different manners, to the extent that they can do it.

KEYWORDS: Dumitru Stăniloae; Lucian Blaga; epistemology of religion; knowledge by revelation; scientific knowledge and religious knowledge.

În anul 1942, Dumitru Stăniloae publică un text polemic intitulat *Poziția d-lui Lucian Blaga față de creștinism și ortodoxie*, în care se referă la recent apăruta carte a lui Lucian Blaga, *Religie și spirit*. În acest studiu voi încerca să ofer o reconstrucție a dimensiunii epistemologice a acestei polemici, în primul rând a modurilor diferite în care sunt concepute cunoașterea umană și cunoașterea prin revelație. În principal, Stăniloae susține că filosofia lui Blaga duce la respingerea posibilității cunoașterii prin revelație, iar această consecință derivă din concepția generală despre cunoaștere a acestuia¹.

Voi urma îndeaproape argumentele celor doi și voi încerca să ofer o perspectivă critică asupra fiecăreia dintre cele două poziții. Consider că, pe de o parte, Stăniloae își orientează de la bun început critica sa în mod greșit în măsura în care contrapune metafizicii și epistemologiei lui Blaga argumente teologice, adică îl critică pe Blaga pe baza unor presupoziii teologice; pe de altă parte, Stăniloae are dreptate când supune criticii abordarea pe care o propune Blaga asupra posibilității unei cunoașteri religioase prin revelație, acesta fiind spațiul teoretic al anumitor delimitări conceptuale pe care Stăniloae le trasează, în opinia mea, în mod legitim.

¹ În acest studiu mă opresc numai asupra aspectelor epistemologice, fără a le neglija însă complet pe cele metafizice aflate în relație cu tezele blagiene despre cunoaștere. De fapt, Stăniloae recunoaște această relație între planul epistemologic și cel metafizic: „Caracterul anticreștin al filosofiei d-lui Lucian Blaga pornește din teoria gnoseologică a D-sale, dublată de o viziune corespunzătoare despre centrul existenței sau Marele Anonim” (Dumitru Stăniloae, *Poziția d-lui Lucian Blaga față de creștinism și ortodoxie*, ed. îngrijită de Mihai-Petru Georgescu, București, Editura Paideia, 1993, p. 20).

* Universitatea din București: Facultatea de Filosofie

STĂNILOAE DESPRE „KANTIANISMUL POETIC” AL LUI BLAGA

O abordare din perspectivă epistemologică a considerațiilor critice formulate de Stăniloae împotriva teoriei expuse de Blaga în *Religie și spirit* permite conturarea cadrului interpretativ propus de cel dintâi în termenii specifici teoriei kantiene. Chiar și noțiuni pe care Blaga însuși le asociază cu alte surse filosofice sunt filtrate de Stăniloae tot în manieră kantiană. În continuare voi încerca să ofer o reconstrucție a tezelor lui Blaga, așa cum cred că sunt ele înțelese de Stăniloae. Acest demers se bazează în primul rând pe un înțeles kantian al subiectivității, adică presupune o luare în considerare a dimensiunii transcendente.

Astfel, stilul este definit de Blaga drept o categorie a spiritului care mediază cunoașterea realității, ceea ce înseamnă că realitatea devine o construcție subiectivă, dar nu în sensul unei reprezentări personale, ci în cel al subiectivității transcendente, adică o reprezentare valabilă pentru toți subiecții. Cunoașterea este posibilă, în termenii lui Blaga, ca cvasicunoaștere, adică nu este o cunoaștere a unor conținuturi ale realității obiective, întrucât mecanismele censurii transcendente împiedică accesul la conținutul realității. Prin acest demers de tip kantian, Blaga, susține implicit Stăniloae, ar intenționa să găsească un compromis care să permită depășirea opoziției dintre subiectivitate și obiectivitate. Subiectivitatea transcendentală ține în acest sens loc de obiectivitate, e drept, într-un sens mai slab decât cel al obiectivității, dar care se opune subiectivității în sens tare, asociată reprezentărilor și actelor cognitive unui subiect epistemic oarecare.

După Blaga, orice construcție culturală, inclusiv religia, se constituie în cadre stilistice care, firește, sunt subiective prin natura lor. Aceasta înseamnă că nimic nu poate evita situarea într-un asemenea context stilistic al genezei, un context caracterizat prin subiectivitate și variabilitate. Adică inclusiv certitudinea mistică și valorile asociate ei se constituie în asemenea cadre stilistice subiective, iar argumentul principal al lui Blaga că așa ar sta lucrurile nu este nimic altceva decât constatarea evidentă că diverse grupuri mari de oameni împărtășesc în comun credințe religioase diferite. Aceasta ar însemna că domeniul religiozității se constituie subiectiv și nu este expresia intenționalității unei realități transcendente care se revelează.

Stăniloae contestă această presupusă prevalență a stilului asupra religiozității. După Stăniloae, nu censura transcendentă este elementul primar în relația dintre persoană și realitate, „ci fundamentul ființei umane este acel *Drang* spre realitate, spre cunoașterea ei și spre contactul cu ea”². Cu alte cuvinte, în termenii lui Stăniloae, elementul primar al relației cognitive ar ține de contactul nemijlocit dintre persoană și realitatea obiectivă, contact realizabil prin năzuința spre totalitatea existenței, iar acest tip de relație cognitivă este posibilă numai în cadrul religiozității. Devine astfel clară situarea divergentă a lui Blaga și Stăniloae în înțelegerea cunoașterii. În timp ce pentru Blaga orice cunoaștere este mediată de cadre stilistice care țin de domeniul subiectivității, Stăniloae admite că în cazul religiozității avem de-a face cu un tip de certitudine care nu este mediată în vreun fel, ci presupune un contact direct sau o raportare mistică a subiectului la realitate.

După Stăniloae, trebuie să deosebim între năzuința spre cunoaștere și obstacolele care deformează această tendință: „Matricea stilistică nu e izvorul din noi, ci filtrul așezat în calea izvorului”³. Blaga ar supraevalua rolul matricei stilistice și ar diminua forța de

² Dumitru Stăniloae, *Poziția d-lui Lucian Blaga față de creștinism și ortodoxie*, ed. cit., p. 14.

³ *Ibidem*, p. 15.

pătrundere sau de transcendere a năzuinței spre adevăr. În opinia mea, Blaga admite simultaneitatea elanului spre adevăr, a *Drang*-ului, în termenii lui Stăniloae, și a censurii transcendente. Astfel, potrivit lui Blaga ar fi pe deplin consistent să admitem, în același timp, că Marele Anonim este atât sursa imperativului necondiționat al adevărului integral care, la nivelul cunoașterii individuale, se manifestă sub forma unui elan profund propriu chiar actului transcenderii, cât și a censurii transcendente, ceea ce înseamnă că Marele Anonim generează elanul spre adevăr, dar îngreșește realizarea lui deplină. Drept urmare, năzuința spre cunoaștere este realizată în forma ideii negative a misterului. Pe scurt, Marele Anonim este deopotrivă sursa năzuinței spre adevăr și obstacolul realizării acesteia. Ține de natura cunoașterii să tindă spre adevăr și să nu-l realizeze în integralitatea lui. Stăniloae contestă chiar această concomitență a năzuinței și a obstacolului și încearcă să argumenteze că în cazul religiozității este posibilă împlinirea acestei năzuințe prin accesarea revelatorie a adevărului integral.

Drept urmare, Stăniloae susține că religia exprimă în modul cel mai puternic, chiar mai mult decât metafizica, această tendință a omului spre realitate ca întreg. Blaga însuși admite că religia se deosebește de diversele forme ale cunoașterii chiar prin felul în care ființa umană este angrenată în actul cunoașterii. Dacă raportăm diferențiat formele cunoașterii la categoriile de revelație și mister, atunci, potrivit concepției lui Blaga, arta și știința încearcă să dezvăluie orice mister și orice aspect al unui mister, pe când metafizica și religia iau în considerare misterele ultime și însăși structura misterului existenței. Blaga afirmă că dincolo de această similaritate metafizica și religia se deosebesc prin aceea că dacă cea dintâi participă preponderent cognitiv la dezvăluirea ordinii lumii, religia presupune un angajament total al ființei umane, în totalitatea facultăților sale spirituale, de la cunoaștere și până la afecte.

Stăniloae consideră că Blaga nu explică suficient această deosebire esențială a religiei de celelalte domenii, ci face doar o constatare. După Stăniloae, religia este expresia ultimă și cea mai profundă a ființei umane. Religiozitatea este „cauza mai adâncă a stilului și nu viceversa”, iar Marele Anonim impune censura tocmai pentru a se opune tendinței omului de a-l cunoaște, adică, „dacă n-ar exista în om impulsul religios, stilul n-ar avea rost”⁴.

După Stăniloae, această teză de mai sus este presupusă implicit în filosofia lui Blaga prin modul în care concepe relația dintre cunoaștere și realitate. Deși conținutul cunoașterii este subiectiv și este rezultatul influențelor matricei stilistice, Blaga recunoaște că există o realitate trans-subiectivă incognoscibilă:

„Cunoașterea noastră, modelată de factorii stilistici, nu cuprinde nimic pozitiv din realitate, dar totuși e un semn al realității, e o dovadă că realitatea există obiectiv. Prin aceasta recunoaște că manifestările noastre religioase și metafizice nu sunt exclusiv produsul matricei stilistice, ci impulsul mai adânc dar deviat al ființei noastre după realitate”⁵.

În opinia lui Stăniloae, Blaga susține că nu este posibilă o cunoaștere pozitivă a realității, ci doar o cvasi-cunoaștere a ei, în sensul de minus-cunoaștere, adică o transcendere a subiectivității care constă în conștiința existenței unei realități care rămâne un mister imposibil de cunoscut. În termenii lui Stăniloae, aceasta este „o cunoaștere care nu e doar cunoaștere”⁶. Ca urmare, tot ceea ce putem realiza constă în recunoașterea faptului că nu este cu puțință să știm ceva despre realitatea obiectivă:

⁴ *Ibidem*, p. 16.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, p. 20.

„Culminația cunoașterii echivalează cu *integrarea deplină în mister*, cu potențarea misterului în fața conștiinței noastre”⁷.

După Stăniloae, o lectură integrală a *Censurii transcendente* nu scoate la iveală niciun fragment în care Blaga să admită că este posibil să știm

„dacă produsele noastre subiective exprimă în vreun fel oarecare totuși ceva pozitiv din realitate”⁸.

Ne aflăm într-o situație-limită întrucât, dacă cunoașterea noastră ar cuprinde ceva despre realitate, atunci, pe această bază, am putea descoperi care sunt legile prin care realitatea este deformată în noi înșine. Dar întrucât nu știm nimic despre aceste legi ale ogîndirii subiective a realității, înseamnă că nu știm nimic nici despre realitate, iar diversele forme de cunoaștere și matrice stilistice nu conțin nimic despre realitate, ori, dacă ar conține, noi nu putem avea acces la acest conținut.

În concluzie,

„concepția d-lui Lucian Blaga este un fel de agnosticism, deosebit de agnosticismul clasic prin accentul apăsător ce-l pune pe mister și pe rostul *creator* al necunoașterii; sau un fel de kantianism poetic, deosebit de kantianismul propriu, prin faptul că acela a analizat sistematic legile după care subiectul cunoscător transpune realitatea în formele sale, câtă vreme dl. Lucian Blaga nu se ostenește cu analiza raportului dintre matricea stilistică și realitate sau nu recunoaște o îmbinare reală între obiectivitate și subiectivitate sau în sfârșit nu se ocupă cu cercetarea legilor după care obiectivitatea e modificată de subiect. E un sistem de afirmări arbitrare. Cine vrea să creadă bine, cine nu, atâta pagubă! E un kantianism poetic și prin faptul că recunoaște tot atâta îndreptățire mitului, poeziei și cugetării sistematice de-a *cunoaște*, mai bine zis de-a nu cunoaște realitatea”⁹.

SITUAREA EPISTEMOLOGICĂ A MARELUI ANONIM

Așadar, Marele Anonim are în teoria lui Blaga și un rol epistemologic. După Stăniloae, teoria lui Blaga despre Marele Anonim nu oferă temeiul cu privire la motivele pentru care este blocat accesul nostru la realitate. Matricea stilistică, înțeleasă ca blocaj în calea unei cunoașteri a realității, este dedusă din existența Marelui Anonim, dar în clipa în care Blaga face această afirmație, el devine inconsecvent și contradictoriu: cum putem ști că matricea stilistică este derivată din Marele Anonim dacă noi nu putem ști nimic despre realitate? Sau cum am putea ști ceva despre Marele Anonim și despre relația dintre acesta și matricea stilistică dacă nu putem ști nimic despre realitate?¹⁰

Stăniloae oferă aici un argument puternic de tip deductiv, bazat pe afirmarea ultimelor consecințe ale unui agnosticism consecvent. Dacă nu putem ști nimic, atunci acest lucru, că nu știm nimic, este tot ceea ce putem ști și nimic altceva. Altfel, orice poziție filosofică de acest tip se subminează pe ea însăși. De fapt, Stăniloae nu contestă poziția agnostică a lui Blaga cu privire la diverse forme ale cunoașterii, ci critică doar extinderea ei și asupra religiei creștine, în primul rând prin critica asupra cunoașterii prin revelație, întreprinsă în *Religie și spirit*. Stăniloae echivalează punctul de vedere al

⁷ *Ibidem*, p. 21.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, pp. 21–22.

¹⁰ *Ibidem*, p. 22.

lui Blaga nu cu o opinie filosofică, ci cu o critică a creștinismului și a fundamentelor sale¹¹.

În primul rând, din critica pe care Blaga o face doctrinei revelației divine, Stăniloae deduce opoziția lui Blaga față de creștinism. Argumentul lui Stăniloae este construit în trei pași. Mai întâi, arată că teoria lui Blaga despre cunoaștere duce la negarea revelației divine. Al doilea, întrucât temelia creștinismului este revelația divină, ceea ce Stăniloae susține, rezultă că teoria lui Blaga echivalează cu o negare a creștinismului. Al treilea, Stăniloae arată că teologia creștină oferă dovezi concludente în favoarea realității revelației divine, ceea ce permite demontarea tezei lui Blaga și respingerea ei¹².

Stăniloae se referă la considerațiile lui Blaga despre relația dintre subiectivitate și obiectivitate din *Religie și spirit*, inclusiv la ce afirmă Blaga despre Rudolf Otto și teoria acestuia despre sacru. Petru Blaga, religia este legitimată asemenea oricărei alte manifestări culturale, fiind un joc creator, expresie a năzuinței spre adevăr. Prin urmare, religia este delimitată în cadrele subiectivității. După Stăniloae însă, religia și cultura nu au aceeași legitimare subiectivă, ele sunt diferite, iar această diferență stă în temeiul lor, corespunzător diferenței dintre subiectivitate și obiectivitate:

„Cultura poate exista fără convingerea despre o obiectivitate. Religia însă nu. Ea nu se poate legitima ca un joc gratuit al spiritului, cum se legitimează cultura. Când numai la aceasta și-ar reduce legitimitatea, religia pur și simplu n-ar mai exista ca religie, ar exista numai cultura. Religia și cultura nu pot deci exista cu aceeași legitimitate subiectivă. Aceasta e o dovadă că religia e cu totul altceva decât cultura”¹³.

Blaga susține că lămurește statutul revelației divine ca problemă de natură metafizică, ceea ce se poate deduce din întreaga sa teorie a cunoașterii. În *Religie și spirit*, Blaga arată că Marele Anonim împiedică ființa umană, prin censura transcendentă și frânele transcendente, să interpreteze adecvat misterele existenței, de unde rezultă că nu mai putem avea nicio justificare epistemologică pentru o cunoaștere prin revelație, care ar fi posibilă tocmai pentru că Marele Anonim dorește să se dezvăluie. Aceasta ar însemna ca Blaga să fie inconsecvent, adică să admită că Marele Anonim împiedică și favorizează cunoașterea sa în același timp. Cred că Stăniloae își bazează critica pe presupuziția că putem deosebi în privința capacităților cunoașterii pozitive și cunoașterii religioase. Dacă prin cunoașterea științifică nu putem ajunge la o dezvăluire a existenței ca totalitate, o putem face în schimb prin cunoașterea religioasă, ceea ce înseamnă că Stăniloae admite în mod implicit că avem aici două tipuri de cunoaștere diferite prin natura lor.

În al doilea rând, Stăniloae respinge teoria lui Blaga despre religiozitate și creștinism ca pe o construcție subiectivă și o consideră fără legătură cu realitatea istorică. Creștinismul este un fenomen istoric real, el este împărtășit de o comunitate de credincioși, de la profeti și până la ultimul credincios, iar a-i contrazice printr-o teorie, teoria ta, înseamnă a te situa împotriva unei comunități de credincioși pentru care creștinismul înseamnă ceva¹⁴. Ca urmare, valabilitatea teoriei lui Blaga este contestată de Stăniloae pe temeiul că Blaga

¹¹ Reacția lui Stăniloae nu este una neutral teoretică, ci puternic personală și emoțională: „Când se leagă cineva de casa mea în care locuiesc cu toți ai mei, căutând să o surpe, sau să mă convingă pe mine și toți ai mei despre lipsa ei de fundament, deci indirect la o părăsire a ei, ar fi ciudat ca acela să se plângă dacă eu sunt silit să mă sesizez și să arăt aceluia răul pe care vrea să mi-l facă sau să-i demonstrez falsitatea părerii” (*Ibidem*, p. 23).

¹² *Ibidem*, pp. 23–24.

¹³ *Ibidem*, p. 25.

¹⁴ *Ibidem*, p. 28.

construiește o teorie personală în propria sa minte, în timp ce creștinismul este o realitate istorică și poate fi pus în relație cu anumite comunități de credincioși. Avem aici o confuzie de planuri: Stăniloae respinge o explicație dată de Blaga nu prin altă explicație concurentă mai bună, ci chiar prin afirmarea diferenței de statut dintre fapt și explicație, ceea ce nu înseamnă nimic altceva decât a recunoaște o diferență epistemică. Un fapt nu este suprimat printr-o explicație, ci explicația poate fi ea însăși adecvată sau nu. Acest punct al criticii lui Stăniloae nu lovește prin urmare nicio țintă.

O altă poziție părtinitoare a lui Stăniloae, dacă o judecăm din perspectiva unei dispute științifice, constă în privilegierea de către acesta a creștinismului în raport cu orice alte religii, considerând că religia creștină este expresia desăvârșită a religiozității. Stăniloae lucrează cu presupuziția de adevăr în analiza religiozității, ceea ce ar însemna că religia creștină este religia adevărată, ca și cum religiile s-ar afla în competiție unele cu altele, asemenea unor teorii științifice care explică același domeniu de fapte, și am avea posibilitatea de a selecta dintre ele, pe baza unor criterii de veridicitate, religia adevărată. O asemenea judecată de valoare este însă incompatibilă cu situarea în interiorul unei anumite religii, întrucât religia căreia îi aparții va câștiga întotdeauna competiția pentru adevăr.

În *Cenzura transcendentă* Blaga se ocupă de „sensul metafizic al cunoașterii”¹⁵. Problema este aceea a conceperii raportului dintre Marele Anonim și cunoașterea individuală:

„Din motive care țin de domeniul echilibrului existențial, Marele Anonim se *apără* pe sine și toate misterele derivând din el, de aspirațiile oricărei cunoașteri individuale, creând între acestea și misterele existențiale o rețea de factori izolatori. Rețeaua izolatoare pusă – între misterele existențiale și cunoașterea individuală – se manifestă în forma specială a unei *cenzuri*”¹⁶.

Urmarea este că cunoașterea individuală nu poate realiza o cuprindere pozitiv-adekvată a misterelor existențiale.

Blaga admite că „pasivitatea misterului față de actul cunoașterii”¹⁷ a marcat epistemologia în mod tradițional, ceea ce înseamnă că obiectul cunoașterii este neutru și indiferent față de orice act de cuprindere cognitivă. După Blaga, obiectul se ascunde, devine un mister, iar cunoașterea este cenzurată. După Stăniloae, dimpotrivă, obiectul ni se înfățișează, poate veni în întâmpinarea omului, chiar îl poate salva și mântui.

Blaga deosebește între următoarele tipuri de cunoaștere:

- cunoașterea concretă;
- cunoașterea înțelegătoare (paradisiacă și luciferică);
- cunoașterea mitică;
- cunoașterea ocultă.

Prin cunoașterea concretă a obiectelor exterioare ne situăm într-un orizont plin până la saturație al conștiinței, care nu lasă loc de niciun gol care să corespundă unui mister:

„Prin simpla cunoaștere senzitivă subiectul cognitiv nici nu poate să ajungă la conștiința că în obiectivul ei are loc o disimulare extensivă a misterelor”¹⁸.

Cunoașterea înțelegătoare paradisiacă, prin conceptele categoriale, disimulează suplimentar misterele existențiale, iar cunoașterea înțelegătoare luciferică se instalează în

¹⁵ Lucian Blaga, *Cenzura transcendentă*, București, Editura Humanitas, 1993, p. 17.

¹⁶ *Ibidem*, p. 26.

¹⁷ *Ibidem*, p. 28.

¹⁸ *Ibidem*, p. 39.

mister pentru a-l revela, fără însă a-l transforma în non-mister. Cunoașterea luciferică se integrează în mister și astfel îl atenuază, îl permanentizează și îl potențează¹⁹.

Cu atât mai mult, cunoașterea mitică asigură doar revelații disimulatoare, în sensul că miturile au o zonă inaccesibilă ce ascunde misterul.

Nici cunoașterea ocultă nu depășește acest nivel al revelații disimulatoare a misterului existențial.

Blaga procedează invers decât Descartes. Dacă la Descartes putem vorbi despre *veracitas dei*, în sensul că Dumnezeu este garant al cunoașterii, dacă la Berkeley anihilăm solipsismul prin ipoteza unui spirit care reflectă întregul univers, la Blaga accentul devine negativ, iar Marele Anonim cenzurează și împiedică revelarea misterului.

Blaga dă trei motivări cenzurii transcendente²⁰:

1. Motivarea minimală. O cunoaștere absolută ar duce la o *stază* permanentă, în sensul că spiritul ar fi osândit la o repetiție stereotipă și ar încremeni în noi orice tensiune spre altceva. Ni se refuză adevărul pentru a fi creatori.

2. Motivarea medie. O cunoaștere absolută este un pericol pentru subiectul epistemic deoarece astfel acesta ar fi scos din echilibrul său.

3. Motivarea maximală. O cunoaștere absolută este un pericol pentru Marele Anonim, ale cărui intenții ar putea fi astfel zădărnicate.

În opoziție cu tradiția filosofică, de la Platon și Aristotel la Hegel și Hartmann,

„raționalitatea nu e o punte de contact între om și Marele Anonim, ci mai curând un izolator. Sau mai precis: raționalitatea e o structură imprimată cunoașterii individuate în ordinea cenzurii transcendente”²¹.

Însuși Blaga recunoaște că întrebări de natură epistemologică rămân deschise:

- „1. Cum izbutește Marele Anonim să înzestreze cunoașterea cenzurată cu virtuți cognitive?
2. În ce măsură Marele Anonim a admis, în cadrul cunoașterii individuate, un act de transcendere?”

Ori reformulate:

- „1. Cum dobândește cunoașterea individuată virtuți cognitive în pofida faptului că ea utilizează elemente *subiective*?
2. În ce măsură se împărtășește cunoașterea individuată din actul transcenderii?”²²

CUNOAȘTERE, METAFIZICĂ ȘI CREDINȚĂ RELIGIOASĂ

Blaga definește religia drept „strădania subiectivă” de autototalizare și autodepășire a ființei umane în corelație ideală cu ultimele elemente ale misterului existențial în general, pe care omul și le revelează și le consideră revelate. După Blaga, religia și metafizica diferă nu prin natura rezultatului final, ci prin modul în care facultățile sunt utilizate pentru obținerea lui. În timp ce metafizica participă la dezvoltarea ordinii și a misterului existenței exclusiv sau preponderent pe calea cunoașterii, prin religie ființa umană se realizează ca totalitate, adică participă în integralitatea sa, cognitiv, afectiv și volitiv, la dezvoltarea misterului existenței. După Stăniloae, pentru Blaga religia este tot o

¹⁹ *Ibidem*, pp. 79–82.

²⁰ *Ibidem*, pp. 79–82.

²¹ *Ibidem*, p. 109.

²² *Ibidem*, p. 125.

metafizică, adică o revelație produsă de om, cu deosebirea faptului că în religie sunt mobilizate și ale facultăți ale spiritului uman. Nu am avea o deosebire de natură.

După Stăniloae, chiar în această diferență de participare a facultăților spiritului găsim temeiurile trasării unei diferențe de natură. De fapt, teoriile metafizice sunt construcții fără pretenția de adevăr, în sensul că „omul nu se simte revendicat de acea ordine”²³, iar filosoful constructor de sistem „nu are convingerea că realitatea ultimă este așa cum o imaginează el, sau că acea realitate are calitatea de-a revendica pe om”²⁴.

Stăniloae susține că în metafizică redăm cel mult o ordine posibilă a lumii întrucât metafizica este un joc al spiritului, o construcție. Drept urmare, din metafizică lipsesc două elemente fundamentale pe care o religie le are:

„1. certitudinea realității ultime în felul în care e concepută și 2. calitatea acestei realități de-a revendica pe om, adică o anumită însușire care o ridică din indiferență sau din automatism și uniformitate, prin urmare o anumită capacitate de-a se comporta de la caz la caz după cum se poartă și omul...”²⁵.

Voi analiza în continuare numai primul element, întrucât acesta are legătură cu tema studiului de față. În ceea ce îl privește pe cel de-al doilea, o analiză adecvată se poate realiza în cuprinsul antropologiei și al cercetării reprezentărilor religioase. Stăniloae susține că, în ultimă instanță, realitatea religioasă ultimă are un caracter personal, iar omul se raportează la această realitate ultimă ca la o persoană, ceea ce explică angajarea sa totală²⁶. Este posibil ca unele construcții metafizice să aibă o certitudine mai mare, dar atunci omul nu este implicat în niciun fel, astfel că realitatea devine un gen de materie oarbă, ori ca alte construcții metafizice să fie construcții personale, în care implicarea este deplină, dar atunci lipsește certitudinea.

Altfel stau lucrurile în cazul religiei:

„În ce privește primul element caracteristic al religiei, și anume, certitudinea omului religios, ea înseamnă *credința* lui în realitatea ultimă și în felul ei de-a fi așa cum o cunoaște. Nu există religie fără de credință. Dl. Lucian Blaga a înlăturat din definiția religiei tocmai acest element caracteristic al ei”²⁷.

Ideea de corelație ideală, folosită de Blaga pentru a explica autodepășirea ființei umane în religie, este după Stăniloae o explicație în termeni proprii omului, după chipul și asemănarea omului, fără nicio referire la un nivel transcendent. Stăniloae vede aici o influență asupra lui Blaga a unor idei comune lui Feuerbach și Spencer pentru care religia este un mit lipsit de adevăr. Chiar dacă Blaga recunoaște rolul și necesitatea religiei pentru conștiința umană, el o anulează în ceea ce-i este specific prin eliminarea certitudinii asigurate de credință. Altfel spus, Blaga propune o religie fără credință. După Stăniloae, „dl. Blaga procedează cu religia ca unul care sugrumă pe cineva spunându-i cuvinte de mângâiere”²⁸.

O religie fără credință, așa cum este concepută de Blaga, devine o metafizică. Blaga ajunge astfel, susține Stăniloae, la o contradicție:

²³ Dumitru Stăniloae, *Poziția d-lui Lucian Blaga față de creștinism și ortodoxie*, ed. cit., p. 30.

²⁴ *Ibidem*, pp. 30–31.

²⁵ *Ibidem*, p. 31.

²⁶ *Ibidem*, pp. 38–45.

²⁷ *Ibidem*, pp. 31–32.

²⁸ *Ibidem*, p. 33.

„pe de o parte afirmă că religia este o latură esențială a culturii umane și spiritul care nu o creează nu trăiește în plenitudinea puterilor sale creatoare, iar pe de alta, ținând să convingă pe oameni că lucrurile în care cred sunt simple idei subiective, așadar iluzii, caută să înlăture orice posibilitate de existență a religiei, prin urmare a unei funcțiuni esențiale a spiritului uman”²⁹.

Religia nu este metafizică și pentru că, iar Blaga recunoaște aceasta, la o construcție metafizică omul nu participă cu toate facultățile sale. După Stăniloae,

„creința nu e o simplă *facultate* sau *atitudine* în rând cu celelalte *facultăți*, care vin să aprobe o metafizică, ci este ceva mai profund decât toate, este ceva ce dă și *cunoașterii* certitudine și silește pe tot omul să participe la acea ordine”³⁰.

După Stăniloae, Blaga ajunge la contradicția de mai sus întrucât rămâne la o analiză superficială și nu coboară la un nivel mai profund. Ca urmare, Blaga are dreptate când remarcă necesitatea religiei, dar nu sesizează nivelul mai profund al certitudinii credinței, care face diferența dintre religie și metafizică.

Stăniloae susține că Blaga nu definește corect religia. Mai întâi el face câteva considerații corecte pe tema condițiilor de corectitudine ale unei definiții, apoi le aplică în analiza definiției pe care Blaga o dă religiei. Stăniloae precizează³¹:

„Când se stabilește definiția unui lucru, trebuie să se dea într-o descriție concisă toate aspectele caracteristice sub care se prezintă el și fără de care nu se poate prezenta. Altceva este apoi interpretarea care se dă lucrului și care își poate eventual permite să afirme ce aspect derivă din altul.

Cu alte cuvinte altceva este definiția religiei și altceva este problema adevărului ei. Definiția religiei trebuie să cuprindă tot ce o caracterizează ca fenomen, ca realitate psihologică, istorică și socială.

Dl. Lucian Blaga a purces la definiția religiei cu o prejudecată negativă despre adevărul ei și nu a mai putut da o definiție obiectivă.

Definiția religiei trebuie să cuprindă toate acele elemente fără de care nu se întâlnește și nu e posibil să se întâlnească religia ca fenomen specific în viața omenească, adică toate acele condiții care sunt necesare pentru constituirea și persistența ei”³².

Ei bine, acel element necesar pentru existența religiei este credința membrilor comunității religioase în realitatea celor propovăduite. De aceea omul este angajat ca întreg, cu toate facultățile spiritului său, în religie și numai în religie, de aceea religia se deosebește de metafizică. Blaga ignoră, în opinia lui Stăniloae, tocmai acest aspect. Dar cum deduce Stăniloae din acest aspect specific religiei, certitudinea credinței, caracterul obiectiv al realităților religioase? Este un punct problematic al argumentului lui Stăniloae, asupra căruia nu voi zăbovi aici.

Un alt element specific oricărei religii este credința în *autorevelarea realității divine*. Aceasta înseamnă că divinitatea se revelează ea însăși, adică nu este o construcție a minții sau a imaginației, așa cum ar crede Blaga.

Stăniloae susține că acest gen de cunoaștere prin revelație face diferența între religie și metafizică:

„În vreme ce metafizicianul urcă de la realitățile văzute spre temelia lor prin deducții sau prin imaginație, omul religios crede că acele realități s-au descoperit ele însele”³³.

²⁹ *Ibidem*, p. 34.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Redau aceste considerații *in extenso* deoarece le consider exemplare pentru nivelul la care trebuie să se situeze o asemenea polemică.

³² *Ibidem*, p. 37.

³³ *Ibidem*, p. 48.

Certitudinea realităților ultime nu poate fi obținută prin știință sau metafizică, ci numai prin religie. Blaga admite această imposibilitate, dar o trece, prin doctrina despre cenzura transcendentă și Marele Anonim, și asupra religiei.

Faptul că fiecare religie se bazează pe o doctrină a revelației divine și fiecare religie își construiește propria divinitate îl duce pe Blaga la concluzia că nicio religie nu are dreptate. Stăniloae schimbă perspectiva: „Nu e mai justă concluzia că toate au dreptate?”³⁴ Astfel am putea explica universalitatea acestei convingeri. Cu alte cuvinte, faptul că religiile diferă între ele în privința modului în care este imaginată divinitatea are mai puțină relevanță decât faptul că orice religie concepe o divinitate.

Un alt element care ține de fondul comun al religiozității universale este participarea afectivă a credinciosului, adică faptul că diversele conținuturi cognitive asociate unei credințe sunt amestecate cu elemente non-cognitive:

„Conștiința umană universală *așteaptă* și *crede* într-o salvare a omului de sub puterea măcinătoare a naturii sau a unor forțe rele, într-o ridicare a destinului său peste destinul trecător al lucrurilor din natură. *Așteptarea* e un instinct adânc al firii omenești, credința e puterea tainică dată omului deodată cu oricare religie”³⁵.

Aceste elemente conturează sfera adevărului religiei:

„Înțelegem prin adevărul religiei realitatea obiectivă care corespunde conștiinței religioase”³⁶.

Orice religie, sintetizează Stăniloae,

„se prevalează de realitatea transsubiectivă a unei divinități deosebite de natură, purtând un anumit interes omului și capabilă să-l poarte, ceea ce se arată în conștiința universal-umană despre revelarea ei și despre un anumit ajutor ce-l dă omului în scopul salvării lui; deci o divinitate oarecare personală, purtând o grijă pozitivă omului. Orice religie pretinde, are certitudinea că știe atâta”³⁷.

După Blaga, știm doar că există o realitate transsubiectivă, dar ea rămâne un mister de nepătruns pentru noi. Cvasi-cunoașterea sau minus-cunoașterea este semnul cognitiv al realității transsubiective. După Blaga, aceleași realități obiective îi corespunde același fenomen de conștiință. La nivel senzorial înseamnă că unei realități îi va corespunde o anumită senzație, iar între cele două vom avea o corespondență constantă. Din această constanță deducem existența realității obiective. Altfel spus, Blaga se bazează pe mărturia conștiinței pentru a admite realitatea transsubiectivă, ceea ce echivalează, după Stăniloae, cu practicarea credinței³⁸. Blaga ajunge la teoria lui Kant a unei conștiințe în genere pentru a arăta astfel că aceleași obiecte sunt date în același fel unor conștiințe individuale diferite. Blaga nu oferă însă un temei mai puternic care să ne ducă mai departe decât poziția kantiană.

Blaga recunoaște posibilitatea unei adecvări între conținutul cunoașterii individuale și conținutul transcendenței, dar categoria de mister îl obligă să rămână aici, observă Stăniloae³⁹. Dar și această adecvare este o iluzie pentru Blaga în sensul că subiectul epistemic ia drept cunoaștere autentică ceea ce este doar o adecvare iluzorie, altfel spus,

³⁴ *Ibidem*, p. 51.

³⁵ *Ibidem*, p. 52.

³⁶ *Ibidem*, p. 55.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*, p. 59.

³⁹ *Ibidem*, p. 65.

subiectul epistemic crede că știe, încetează să mai caute misterul existenței, dar în realitate el nu știe nimic. Adecvarea devine astfel o simplă formă de disimulare prin care misterul rămâne în continuare ascuns.

Dar care este temeiul pe baza căruia Blaga acordă încredere unor mărturii ale conștiinței? Blaga recunoaște că avem o adecvare, apoi o declară iluzorie. Verdictul lui Stăniloae este consistent cu propria sa critică asupra teoriei lui Blaga:

„Observăm aici o greșală. Dl. Blaga n-a stabilit un criteriu bine întemeiat și general valabil în baza căruia să acorde anumitor mărturii ale conștiinței o încredere, iar altora nu. Pe de o parte, afirmă că conștiința de adecvație este o iluzie, pe de alta se încrede în ea. Dar nu ne spune de ce o dată se încrede, o dată nu”⁴⁰.

Blaga crede în existența unei adecvații de vreme ce admite că variațiile în conținutul cunoașterii sunt exclusiv variații în conținutul transcendenței, toate celelalte condiții subiective rămânând constante. Inclusiv diversitatea stilurilor este explicată prin diferențe la nivelul realității obiective. Dar dincolo de această diversitate stilistică, expresie a diversității realității obiective, identificăm anumite constante, așa cum ar fi convingerea existenței unei realități ultime cu caracter personal care i se revelează omului din interes pentru destinul său. Stăniloae consideră că acestei convingeri trebuie să-i corespundă ceva în realitatea obiectivă, ceva cu caracter fundamental. Altfel spus, unor idei permanente le corespunde o realitate permanentă. Dacă ideile filosofice pot fi iluzorii, ideile religioase se caracterizează prin certitudine și universalitate. Care este explicația acestei aderențe universale la anumite conținuturi cognitive? Cauza nu poate fi un subiectivă, deci nici o matrice stilistică, ci una obiectivă. De aceea, nu există umanitate fără credință și credință fără revelație. Experiența religioasă autentică distinge divinul și prezența acestuia de alte experiențe și prezențe. Transcendența nu este o simplă prezență indeterminată, misterioasă, ce duce la tensiune și neliniște, ci presupune un caracter absolut:

„Cauza stă (...) pe de o parte în experiența suveranității supreme a divinității, iar pe de alta, în legătură cu aceasta, în convingerea că însuși destinul propriu al nostru atârnă de raportul cu divinitatea”⁴¹.

Acesta este modul în care omul se întâlnește cu realitatea ultimă, iar cel mai sigur lucru pe care îl știm din această întâlnire a cărei miză este salvarea omului nu este pur și simplu misterul, ci misterul și grația sau misterul și blestemul, în funcție de cum se conformează omul revendicării divine. Avem astfel o presiune externă asupra conștiinței, iar experiențele transcendenței sunt dovada prezenței transcendenței. Așadar, teza lui Blaga despre posibila inadecvare produsă de Marele Anonim cade.

PARADIGME ALE RELAȚIEI DINTRE CUNOAȘTEREA ȘTIINȚIFICĂ ȘI CUNOAȘTEREA RELIGIOASĂ

Consider că în istoria filosofiei au fost susținute patru concepții cu privire la relația dintre cunoașterea științifică și cunoașterea religioasă și că dezacordul dintre Stăniloae și Blaga poate fi explicat prin situarea lor în paradigme diferite.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 67.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 73–74.

Cele patru modele sunt următoarele:

1. Modelul ierarhic. Deosebim între diferite tipuri de cunoaștere ordonate într-o ierarhie. În general, adepții acestui model recunosc pluralitatea modurilor de cunoaștere, le deosebesc gradual sau ca genuri distincte și identifică un anumit criteriu de construcție a ierarhiei. Astfel, au fost construite modele ierarhice ale cunoașterii științifice, modele ierarhice care recunosc posibilitatea unei cunoașteri de tip metafizic și modele ierarhice care recunosc posibilitatea unei cunoașteri religioase, mistice sau prin revelație. Astfel, în cadrul cunoașterii științifice se deosebește între cunoașterea observațională, cunoașterea regularităților empirice și cunoașterea legilor teoretice. Metafizicienii adaugă nivelul cunoașterii Ființei ca Ființă, iar teologii, între care și Stăniloae, admit existența unui nivel ultim, cel al cunoașterii integratoare a totalității existenței, la care avem acces printr-un efort nu doar cognitiv, ci și afectiv și volițional.

2. Modelul convergenței. Se admite că cele două genuri ale cunoașterii sunt diferite prin natura lor, însă, în cele din urmă, dacă luăm în considerare rezultatul final al fiecăruia dintre ele, constatăm că ele converg spre același rezultat cu caracter general. Și știința încearcă de fapt să unifice domenii diferite de fapte și să ofere o imagine asupra lumii ca totalitate. Aceasta înseamnă că lumea va fi dezvăluită în perfecțiunea și raționalitatea ei ca un proiect arhitectonic care ar presupune un autor. Există istorici ai științei care au arătat că știința modernă și-a câștigat legitimitatea printr-o justificare religioasă a demersului său de cercetare a naturii. Pe de altă parte, știința ar confirma în cele din urmă afirmațiile sau mărturiile din cărțile religioase întemeietoare. Diversele versiuni ale creaționismului științific sau așa-numitul principiu antropocentric înțeles ca argument teleologic alimentează productiv o asemenea dezbatere.

3. Modelul diferenței. În acest caz se recunoaște existența unor moduri diferite ale cunoașterii între care putem deosebi pe baza unor criterii de tip epistemic, dar se respinge posibilitatea identificării unui spațiu teoretic de interacțiune și conectivitate. Blaga lucrează într-o asemenea paradigmă și deosebește între tipuri ale cunoașterii pornind de la criteriul epistemologic al modului în care misterul este disimulat.

4. Modelul pozitivist. Adepții acestui punct de vedere formulează un ideal doxastic din care derivă criterii stricte de recunoaștere a pretențiilor de cunoaștere. Cunoașterea este obiectivă, intersubiectiv testabilă și comunicabilă, de unde rezultă că numai cunoașterea științifică îndeplinește aceste criterii. Filosofia și religia nu sunt cunoaștere, ci atitudini emoționale, utile în raport cu efortul de căutare a sensului vieții și de identificare a unui rost în lume. Stăniloae și Blaga sunt în dezacord cu o asemenea perspectivă pozitivistă sau scientiștă.

În concluzie, critica pe care Stăniloae o face asupra concepției lui Blaga despre cunoaștere derivă din împărțirea unor presupoziii diferite cu privire la natura cunoașterii. De aceea, în măsura în care Stăniloae respinge teoria lui Blaga el nu o face printr-o critică internă, ci printr-o situație într-o altă perspectivă care nu putea fi altfel decât o sursă de dezacord. În acest sens, critica făcută de Stăniloae poate duce la o mai bună precizare a unor poziții teoretice diferite, iar nu la adoptarea unei perspective în defavoarea alteia. Nu există un asemenea punct arhimedic al unei neutralități teoretice exterioară ambelor perspective din care să devină cu puțință o decizie favorabilă uneia dintre părți.