

FIINȚĂ ȘI TRĂIRE: NECESITATEA METAFIZICII ÎN VIZIUNEA LUI NAE IONESCU

MIHAI POPA*

BEING AND LIVING: THE NEED FOR METAPHYSICS
IN NAE IONESCU'S VIEW

ABSTRACT: Nae Ionescu's project of metaphysics is centred on the category of being besides other fundamental concepts, ontological as well as epistemological, all of them receiving meaning through the concept of freedom as personal experience. According to the Romanian philosopher, being cannot be defined in a classical, logical-categorical manner but only starting from *a fact of living*. Nae Ionescu's metaphysics is an anthropological project: human being is seen as a whole that can reach its fulfilment by knowledge and action in a real community.

KEYWORDS: being; existence; knowledge; transcendence; freedom.

Într-o conferință susținută pe 8 decembrie 1921, publicată în același an în rezumat în *Ideea Europeană*¹, sub titlul *De la Galilei la Einstein*, Nae Ionescu face o scurtă prezentare a teoriei relativității prin prisma semnificației sale metodologice pentru știința fizicii sau a științei în general. Și anume, consideră el, prin teoria relativității se constată două tendințe în relația subiect–obiect: pe de o parte, aceea de a oferi obiectului în relația lui cu subiectul-observator un statut de relativă independență sau, cum spune autorul, tendința de a-l considera „într-o existență a sa aproape absolută” (niciun observator nu mai are o situație privilegiată față de ceilalți, observația este considerată numai în relație strictă cu obiectul măsurat); pe de altă parte, putem constata înlocuirea conceptelor de timp și spațiu absolute printr-o relație, *măsura* acestora, aceasta depinzând de poziția fiecărui observator în raport cu obiectul².

Teoria relativității reprezintă însă, în cadrul istoriei științei, o consecință normală a schimbării paradigmei în mecanismul cercetării științifice. Aceasta constă în punerea accentului pe conceptul de funcție, și nu pe cel de substanță, așa cum se întâmpla în știința Greciei antice, tendință pe care o vedem accentuându-se de la Galilei, când se pune în prim-plan un alt concept al cunoașterii ce semnifică

¹ *Ideea europeană*, anul III, nr. 81, pp. 4–11, sub semnătura Nicolae C. Ionescu. Referințele noastre sunt la textul apărut în volumul Nae Ionescu, *Neliniștea metafizică*, ediție și note de Marin Diaconu, București, Editura Fundației Culturale Române, 1993, pp. 99–102.

² *Ibidem*, p. 101.

* Institutul de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru” al Academiei Române

„momentul în care știința calitativă greacă, intrată încă demult în disoluție, pășește hotărât înspre știința cantitativă”, când constatăm că are loc „înlocuirea conceptelor intuitive prin măsura lor, printr-o relațiune oarecare”³. Plecând de la această relativizare a modului în care trebuie să ne raportăm la obiectul cercetării științifice, care a apărut dintr-o necesitate a evoluției științei în sensul „acomodării” observatorului la evenimentul studiat, constatăm că apariția teoriei relativității a fost o necesitate în evoluția științei fizicii, o necesitate ce corespundea schimbării de paradigmă logic-metodologică în abordarea fenomenului, anume, abandonarea conceptului sau a perspectivei substanțialiste în favoarea celei funcționaliste.

Apariția teoriei relativității se încadrează într-un proces normal de „științificizare” a gândirii – înspre care științele particulare s-au orientat pe măsură ce s-a încercat „pozitivarea” cercetării, acordarea unei atenții sporite raporturilor cantitative sau celor funcționale dintre sau în interiorul evenimentelor, în detrimentul celor calitative, în vederea eliminării subiectivismului. Totuși, perspectiva subiectului în raport cu obiectul nu se poate elimina atunci când aceasta este considerată în raport cu experiența ca întreg, sub aspectul ei cel mai general, ca experiență-limită a eului raportat la existență și la ceea ce ar putea fi dincolo de ea.

Problema experienței totale sau întregi nu se poate pune în termenii cercetării științelor particulare, ci numai în plan metafizic, care, ca domeniu, răspunde unei necesități adânci a omului, anume, spune Nae Ionescu, aceea de a găsi un echilibru între eu și ceea ce există, între eu și ceea ce poate fi dincolo de existență. În termenii cei mai generali, necesitatea metafizică ca echilibrare a omului în existență poate fi și o încercare a omului de a depăși limitele condiției umane – o încercare soteriologică sau una de împăcare cu existența, după ce a ratat mântuirea. Ca fapt de experiență ultimă și totală, experiența metafizică se consumă individual, ca un fel „destăinuire, un fel de mărturisire de credință a unui înviat din morți”⁴.

Odată stabilit orizontul situației metafizice, Nae Ionescu indică și zarea dinspre care ținim transcendența sau locul în care se creează așteptarea, necesitatea metafizică – și o face nu în sens categorial, așa cum s-a procedat de regulă în istoria filosofiei, de la Platon, dar mai ales odată cu Aristotel, ci pornind de la o situație antropologică. Oricum, ceea ce va declanșa interogația metafizică nu este o necesitate logică, ci un proces interior, un fapt de trăire sau, cum spune autorul, o situație lirică sau de mărturisire:

Și, cel mai frecvent proces, cel mai la îndemână dintre toate soluțiile metafizice practice de către fiecare dintre noi – habar neavând că facem metafizică –, cea mai curentă practică este *iubirea*. Iubirea asta este ieșirea din tine însuți, dăruirea persoanei tale înspre o unitate nouă, o unitate alta decât tu și ceilalți, decât tine și altă persoană. În adevăr, înspre o unitate în care se topesc cele două individualități⁵.

³ *Ibidem*, pp. 101–102.

⁴ Nae Ionescu, *Tratat de metafizică*, curs inedit, stenografiat și transcris de Dumitru Neacșu, ediție îngrijită de Maria Diaconescu și Dan Zamfirescu, București, Editura „Roza Vânturilor”, 1999, p. 18.

⁵ *Ibidem*, p. 171.

Instituind acest proces printr-un fapt de trăire, într-o situație pasională, Nae Ionescu ne spune însă că nu putem să o facem altfel decât prin mijlocirea sau în interiorul limbajului, căci numai aici gândul și trăirea se contopesc, cuvântul, limba fiind cealaltă unitate fără de care nu putem conștientiza și nici exprima pe prima, iubirea. Prin limbaj luăm cunoștință de eu, ca și de necesitatea de a integra eul într-o unitate mai cuprinzătoare, căci eul este în funcție de om și este al omului, iar omul nu poate comunica și nu poate exista ca individ singular, ci într-o totalitate, într-o colectivitate. Colectivitatea și istoria reprezintă, din perspectiva eului sau a omului, transcendența sau orizontul metafizic – o realitate care cuprinde toate realitățile existente, ca și pe cele posibile:

Dacă eul ar fi o existență ultimă, el nu ar putea să devină obiect decât tot pentru sine: eu exist și eu am cunoștință de acest eu; și, mai departe: eu am cunoștință că am cunoștința acestui eu. Și așa mai departe, până la infinit⁶.

S-ar ajunge astfel la solipsism. Însă nici concentrarea eului către subiectul care gândește, care se gândește pe sine devenind conștient că acest act este singurul și ultimul criteriu al existenței sale, punctul de vedere al lui Descartes, nu este suficient. Întotdeauna se pornește de la realitate. Dialectica gândirii, contrapunerea eului realității surprinse în concept reprezintă și conștientizarea alterității în relația eu–lume, eu–ceilalți, sau între ființa eului și ființa lucrurilor; clasificarea lor în genuri poate încercui ființa, atât ființa interioară, cât și ființa din lucruri, ca în dialectica platoniciană, poate da seama de ceea ce este și de ceea ce nu este: cele care sunt, organizate în genuri, se contrapun celor care nu sunt. Genurile platoniciene se împărtășesc de la ființă prin continuă participare la ea; însă cele care sunt, în foarte multe cazuri, sunt pentru că altele nu sunt. Dar ceea ce are o deosebită importanță în teoria ființei, de la Platon încolo, este faptul că și diferitul, alteritatea, se definește în raport cu ființa, prin participare la aceasta. Ideea o subliniază Străinul din *Sofistul*,

anume că genurile se îmbină între ele, că atât ființa lucrurilor, cât și alteritatea le străbat pe toate și că, împăcate între ele, diferitul, împărtășindu-se de la ființă, există prin participare, nefiind desigur genul de la care se împărtășește, ci rămânând diferit, iar diferit fiind de ființa lucrurilor, el este neapărat și cât se poate de limpede ceea ce nu este⁷.

Prin introducerea în discuție a neființei, doctrina platoniciană nu numai că delimitează foarte clar orizontul Ființei (în primul rând ținând seama de accepția parmenidiană a termenului), dar pune problema ei, prin intermediul metodei dialectice, în direcția justă a logosului, pornind de la „definirea” ființei ca ceva care este, deoarece, tot în sens parmenidian, așa cum se insinuează încă de la început, numai ce este trebuie cercetat, cele ce nu sunt fiind în afara gândirii: „Căci nicidecum vreă constrângere nu va putea face să fie lucrurile ce nu sânt, ci depărtează-ți

⁶ *Ibidem*, p. 64.

⁷ Platon, *Opere complete*, IV (*Sofistul*), ediție îngrijită de Petru Creția, Constantin Noica și Cătălin Partenie, București, Editura Humanitas, 2004, p. 79 (259 a).

cugetul de această cale de cercetare”⁸. Și totuși, neființa – cel puțin sub aspect dialectic, cea care stimulează mișcarea conceptului, posibilul și contradictoriul, dualitatea care pune în opoziție și face ca tema să evolueze, chiar și iraționalul – nu poate să rămână în afara acestei relații (logice) și nici în afara sferei ontologice. Nae Ionescu spune că prima idee de ordine pe care o introduce gândirea este în legătură cu ideea generală de ființă⁹. În legătură cu ființa, care nu se poate defini prin genul proxim și diferența specifică, se problematizează și, mai mult decât atât, spune Nae Ionescu în același loc, se poate spune ceva, o putem înțelege; o înțelegem nu numai pentru că avem o intuiție a ei, că o trăim, ci și pentru că putem spune despre ea într-un discurs. Spunând, o punem într-o situație logică. Asta poate însemna, în sensul cel mai larg, că ființa este subiect, ceva la care se raportează altceva, dar și care stă sub ceva¹⁰. Însă, în aceeași situație, în care căutăm să înțelegem ființa (nu existența, care este o poziție, este lumea din afara subiectului), descoperim că orice ființă poate fi obiect. Punând această primă ordine, logică, în lume, plecând de la ideea generală de ființă, descoperim că ființa este modul cel mai general al lui ceva, că se pot deosebi, în sfera conștiinței, ființe care sunt subiect, dar și ființe care sunt obiect, iar între ele sunt raporturi atât logice, cât și situații, deci și raporturi ontologice. Ființa, care este ceva, poate fi (și trebuie) înțeleasă în raport cu altceva, cu alteritatea ființei ori, la limită, cu nimicul sau neființa. În raport cu ființa (*ceva*), iar acest lucru îl subliniază Nae Ionescu, neființa sau nimicul (care încă mai are tensiune logică) face posibilă unitatea deoarece o pune în relație cu pluralitatea.

Nimicul ca altceva se poate determina în opoziție cu ceva care este caracteristica „pozitivă” în ordine ontologică, ca și necesară, a ființei din lucruri, ca și a ființei gândite. Alteritatea poate fi celălalt termen care „verifică”, din perspectiva subiectului, calitatea ființei de a se face cunoscută și, în același timp, consolidează unitatea sa, chiar dacă o face numai prin repetiție sau multiplicare; această posibilitate o avem prin principiul identității, chiar cu riscul de a imobiliza ființa în unitate:

Unitatea nu poate să fie repetată pentru simplul motiv că nu există posibilitatea de a repeta ceva care stă sub principiul identității. [...] Unitatea matematică are același conținut; dar identitatea de conținut nu fundează în nici un fel identitatea de obiecte¹¹.

Despre nimic se poate spune că este nedeterminat în ordine sensibilă, că nu este în lucruri, dar poate fi considerat *cumva*, poate fi prins într-o judecată, cel puțin ca logică negativă, prin care se poate încercui absolutul. În sens parmenidian, așa cum știm, trebuie să refuzăm cercetarea a ceea ce nu este, însă cunoașterea ființei (în sens absolut) trebuie să țină seama de neființă. Realitatea este deter-

⁸ *Ibidem*, p. 42 (237 a).

⁹ Nae Ionescu, *op. cit.*, p. 45.

¹⁰ *Ibidem*, p. 41.

¹¹ *Ibidem*, p. 105.

minată, logic sau ontologic, de ceea ce este, însă conștiința, gândirea despre ceva, ia în considerare și posibilul sau virtualul, ceva care (încă) nu a intrat în existență, dar este semnalat gândirii; în baza acestui, să-i zicem, posibil putem spune că ființa este, dar și că ființa devine: nimicul intră în existență, el mediază calea ființei, în sens parmenidian, ca și în sens platonician, așa cum ne previne Heidegger: a te întreba despre ființă nu înseamnă să întorci spatele nimicului¹². Încercuind ființa, dăm seama și de sfera nimicului, ca de altceva de care trăirea (metafizică) trebuie să țină seama; el intră în sfera gândirii ca altceva, ca posibilitate a lucrului gândit sau ca imposibilitate, căci existența reprezintă necesitatea ca ființa să fie într-un fel, și nu în alt fel, dar se poate ca ființa să fie, nu din necesitate, printr-o întâmplare, și altceva:

Existența este, prin urmare, o anumită stare a ființei. Ființa poate să existe și poate să nu existe. Existența este o stare nouă a ființei. Ea a trecut în ceea ce noi numim realitate, în experiența noastră, în realitatea experienței noastre¹³.

Eul, prin experiență, care nu este numai pozitivă, întâlnește sau conștientizează nimicul. Necesitatea experienței metafizice poate să țintească zona transcendenței sau absolutul, care, nu mai puțin, ne configurează trăirea. Ca trăire metafizică, depășirea sensibilului este inevitabilă, chiar necesară, am spune, pentru un om deplin. În experiența eului realitatea se impune cu necesitate, dar tot eul care gândește transcende realitatea, are experiențe care nu aparțin realului, ci idealului sau absolutului. Realitatea este formată și, ca posibilitate, realizată, este dată, însă eul transcende realitatea, își pune problema absolutului, care constituie un orizont permanent al său. Realitatea însăși, cea trăită, ne relevă o realitate absolută asupra căreia putem specula. Sunt cel puțin două căi sau moduri de a realiza absolutul: prima este cea a relației obiect–subiect, cea de a doua, a conceptualizării libertății (ca ființă sau nimic, logic și ontologic, absolutul este o zonă a contradicției pe care conștiința în sens de cunoaștere rațională nu o poate gestiona). Ambele se raportează la om – numai omul este reperul subiectiv și absolut în realitatea subiectivă al transcendenței, așa cum am amintit la începutul acestor pagini referitor la opinia lui Nae Ionescu despre teoria relativității și la raportul dintre obiect și subiect (subiectul ca observator al situației sau translației obiectului în spațiu-timp), ca și la afirmația autorului că relativismul tinde să elimine subiectivismul și, totodată, instituie „obiectul în drepturile lui și într-o existență aproape absolută”¹⁴. Într-o situație metafizică, putem spune, subiectul are un caracter absolut, la el se raportează atât lumea de aici, cât și ceea ce este dincolo în felul în care ceea ce este dincolo are relevanță în vreun fel în ființa subiectului.

Relativitatea pornește de la un principiu simplu, cel al echivalenței sistemelor de referință. Observatorul raportează două sisteme ce se află în mișcare (relativă, și

¹² M. Heidegger, *Introducere în metafizică*, București, Editura Humanitas, 1999, p. 152.

¹³ Nae Ionescu, *op. cit.*, p. 109.

¹⁴ *Idem, Neliniștea metafizică*, ed. cit., p. 101.

nu absolută) unul față de altul. În sens relativ, observatorul constată mișcarea unui obiect prin raportare la un alt obiect sau sistem, adică o măsură, iar fiecare măsurătoare este proprie numai aceluși observator, astfel încât, cu cât viteza relativă a sistemului observat este mai mare, cu atât timpul se comprimă, raportul dintre spațiu și timp fiind invers proporțional. În acest caz, obiectul devine, pe de o parte, un sistem absolut de referință, are o independență aproape absolută față de subiect, pe de altă parte, prin măsurarea mișcării referențiale, fiecare observator are o măsură proprie și independentă astfel că spațiul și timpul nu mai au caracter absolut, ci devin pur și simplu relații a căror expresie este măsura. Prin aceasta, observă Nae Ionescu, începând cu Galilei, știința clasică grecească intră în disoluție și pășește spre știința cantitativă (matematizată), în care „se poate urmări constant înlocuirea conceptelor intuitive prin măsura lor, printr-o relațiune oarecare. Este îndeobște cunoscut procesul acesta care aiurea a fost numit trecerea de la conceptul de substanță la cel de funcțiune”¹⁵.

Tot Nae Ionescu se întreabă ce semnificație are, pentru structura noastră sufletească, relativizarea celor două concepte cu rost metafizic, spațiul și timpul, iar răspunsul său este că, probabil, aceasta nu va fi modificată. Totuși, știința, deși încearcă și câteodată chiar reușește să se apropie de rostul filosofiei, nu o poate suplini, căci rostul interogației metafizice, ca raport între eu și transcendență, raport care trece prin gândire, este unul absolut: niciodată forța și semnificația unei gândiri relative la ea însăși nu va fi suplinită de un concept științific, interogația platoniciană, aristotelică sau hegeliană fiind interogații de tip metafizic care pun întrebări despre Ființa pe care se proiectează eul subiectiv – ecranul absolutului sau al transcendenței.

Din acest punct de vedere se inițiază și interogația metafizică a lui Nae Ionescu, care pornește de la un fapt de trăire, transcende eul în semnificația sa umană, devenind interogație despre om; semnificația sa ultimă nu poate avea decât două sensuri: unul îndreptat către comunitatea sau colectivitatea umană, unde istoria reprezintă transcendența sau absolutul, celălalt, către Dumnezeu sau Absolutul etern. Această interogație, care aparține omului, este și trebuie trăită de om ca unitate între eu și lume, între om și cosmos:

Este, din acest punct de vedere, o deosebire fundamentală între cosmos și om. Cosmosul este o realitate a naturii, gata creată de Dumnezeu și noi ajungem numai la cunoașterea *naturii*, ca unitate. Nu putem să ajungem la cunoașterea *lunii* acesteia ca unitate, pentru că *omul nu este ceva gata făcut*. Omul este ceva care se face mereu. Dumnezeu i-a dat putința să se facă, dar el trebuie să se facă mereu¹⁶.

În proiectul metafizic naeionescian, această ultimă afirmație are menirea de a dezvălui sensul sau fondul acestei construcții, care este unul, iar aceasta ține de antropologie. Într-adevăr, conceptele care țin de metafizică, constituite în jurul celui de ființă – în accepțiune clasică –, nu sunt orientate către multiplicarea

¹⁵ *Ibidem*, p. 162.

¹⁶ Nae Ionescu, *Tratat de metafizică*, ed. cit., p. 211.

experienței umane în obiecte de cunoaștere, ci vizează valoarea și sensul experienței, ale unei experiențe vii, contribuția ei la unitatea conștiinței, a sinelui uman.

Problema cunoașterii ocupă, bineînțeles, un loc central în metafizica nae-ionesciană, care începe prin necesitatea de a ne găsi un loc în existență. Însă pentru a găsi un sens acestei probleme în teoria valorilor sau conceptelor metafizice, ținând seamă de faptul că trăirea este cea care declanșează interogația despre ființă, cuprinderea acesteia nu se poate face printr-o definiție categorială, ci plecând de la un fapt de trăire. Prin discursul metafizic, sensul acestuia devine răspunsul pe care îl oferim problemei libertății, în contextul în care, așa cum se spune de la început, conștientizăm condiția istorică a omului și necesitatea acestuia de a se mântui. Sensul libertății sau sensul ființei istorice va fi încercarea de echilibrare cu existența. Libertatea nu ne oferă autonomie deplină, ci doar posibilitatea de a alege. „Omul însă poate fi liber în mod absolut, adică poate fi și autonom, dar numai în cadrul «fenomenelor statistice», cum sunt fenomenele colective [...]”¹⁷. Mai este însă un element întregitor pe care omul îl poartă cu sine: lucrarea împreună întru comuniunea cu Dumnezeu.

Nae Ionescu este de părere că libertatea umană se împlinește și are rost pentru fiecare individ în parte în interiorul colectivității. Evident, nu este de-ajuns ca omul să-și dorească acest lucru – el trebuie să urmeze anumiți vectori pentru atingerea acestui țel, iar cel mai important, după cum s-a arătat, este iubirea.

Însă mai sunt și alții, pe care omul îi descoperă în urma conștientizării necesității metafizicii în modul creștin-ortodox de a fi, unul dintre cei mai semnificativi fiind *suferința*.

Omul este ființă creată și decăzută, ca atare, el trebuie să se desăvârșească pe sine în această viață. Traectoria suferinței, înțelegerea, interiorizarea ei, va reprezenta, spune el, un pas care depășește înțelepciunea vechilor greci, care încercau să elimine suferința din viață, deoarece „această cale a primirii suferinței, adică a primirii suferinței în mine, însemnează *reducerea însingurării mele*”¹⁸. Suferința este un instrument al mântuirii. Mai mult, ea va contribui, ca și iubirea, la realizarea unității în altul, însă, mai cu seamă, la realizarea unității în comunitatea istorică, în colectiv. Or, toate au loc aici, în viața aceasta. Dacă există o preocupare metafizică, dacă omul poate atinge transcendența, el o poate face aici, în viață fiind, și nu dincolo.

Pentru aceasta, omul, persoană care se face pe sine, care nu este gata făcut, trebuie să lucreze continuu, să se creeze. Credem că astfel, în proiectul antropologic naeionescian, suferința în iubire și creația continuă devin cei mai importanți vectori care, interiorizați ca sens al trăirii, pot duce la un răspuns la ceea ce reprezintă necesitatea metafizicii. Realitatea suferinței, acceptarea ei devin rost al ființei umane în sens creștin-ortodox, o dimensiune ontologică fundamentală. În

¹⁷ Viorel Cernica, „Metafizica lui Nae Ionescu și ontologia nimicului”, în *idem*, *Căutarea de sine și chemările tradiției. Studii și eseuri*, Mihai Dascăl Editor, 2002, p. 121.

¹⁸ Nae Ionescu, *op. cit.*, p.183.

raport cu ființa lui de aici, omul înțelege și Ființa divină, căci, așa cum spune Mircea Vulcănescu, unul dintre cei care au valorificat într-un mod deosebit metafizica în sens creștin, românul vede ca un caracter esențial al divinității lucrarea:

Ideea esențială care caracterizează pentru român ființa dumnezeiască este ideea de ființă lucrătoare, făcătoare în înțelesul deplin și tare al cuvântului, adică de ființă născătoare și făcătoare a toate și care poate face și desface toate¹⁹.

Omul naeionescian are posibilitatea de a atinge transcendența și de a o face să devină durată pentru sine, nu atât pe calea mistică a contemplației sau extazului, cât prin lucrarea – spirituală în primul rând – în colectivitate. Acest om nu înțelege plictiseala, căci este o stare negativă care întrerupe drumul, ascensiunea spre transcendență. Persistența ființei, durata ei, nu va fi spațializare interioară a timpului, ca la Bergson, care, prin conștientizarea timpului, a trăirilor, caută un sens experienței umane integrale²⁰, ci este prezență, participare. Prezența este o dimensiune spirituală fundamentală a antropologiei lui Nae Ionescu – înseamnă iubirea de ceilalți și permanența sensului ființei tale în ceilalți, întregirea prin alții, care este totuna cu nemurirea: „Prezența cuiva și după trecerea lui din viață însemnează *persistența ființei ca ființă*. Este acel ceva sau acel cineva. Prin această prezență față de noi se măsoară nemurirea celui alt *pentru noi*”²¹.

Omul, prin cunoaștere, încearcă un act de echilibrare cu existența. Cunoașterea însă nu îl ferește de suferință, nu îi oferă plenitudine; cunoașterea, în special cunoașterea științifică, este continuă adaptare la realitate, e un proces de prindere și încadrare logică a existenței. Și activitatea metafizică poate fi un act de „prindere” a transcendenței, însă ea nu poate fi realizată (numai) pe calea cunoașterii raționale, deoarece raporturile dintre noi și transcendență presupun mai mult decât cunoașterea ei – nu ne oferă, în niciun caz, momente de împlinire. Prin cunoaștere, spune Nae Ionescu, omul ajunge să se însingureze în iluzia că *poate cunoaște* universul în totalitate, că și-l poate explica – el se împotrivesc naturii și întregii creații, intenționând să-i ofere acesteia *legea lui*.

Opunându-se naturii, omul încearcă să o schimbe, mai mult, încearcă să se schimbe pe sine, să se transforme, devenind rival al Creatorului: omul rațional se delimitează de întregul univers, devine un răzvrătit, vrea să posede natura și nu să se dăruiască ei, să fie în armonie cu întreaga Creație. Cunoașterea nu înseamnă dăruire și topire a ființei tale în altceva – ceea ce reprezintă sensul mântuirii, căutarea și dăruirea persoanei tale în comuniune cu persoana divină.

Simțind această lipsă de completitudine, această însingurare, omul realizează dezechilibrul său existențial. Eul are, oricât și-ar întări iluzia puterii sale raționale,

¹⁹ Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, ediție îngrijită de Marian Diaconu, București, Editura Fundației Culturale Române, 1991, p. 83.

²⁰ Henri Bergson, *Introduction à la métaphysique*, în *idem, La Pensée et le Mouvant*, Paris, Felix Alcan, 1934, p. 255.

²¹ Nae Ionescu, *op. cit.*, p. 201.

sentimentul că s-a rupt de ceva care îl depășește, dar din care a făcut parte cândva, că nu mai este prezent, că nu se mai poate dăruie:

Când un om a mers până la capătul procesului de cunoaștere, el ajunge totdeauna la această poziție liminară [...], neliniștea. [...] Și atunci, acelei însingurări de stăpân, de îndumnezeire, acestei atitudini îi corespunde, în domeniul metafizicii omenești, necesitatea de completare. Omul trebuie să iasă din el. Omul trebuie să se dea într-un fel, tocmai pentru a se înțelege, pentru ca să se echilibreze²².

Elanul metafizic tradițional pleca de la credința că omul poate descoperi, pe cale rațională sau intuitivă, esența absolută, dar nu numai pe cale rațională discursivă, ci pe o cale complementară, prin iubire, prin iubirea rațională:

Este o convingere veche a metafizicii că spiritul uman posedă o gândire pură de orice sensibilitate, o Rațiune capabilă de a ne dezvălui realitatea superioară. Această dezvăluire este sau discursivă mijlocită, sau prin raționament, care pornește de la efectele sensibile pentru a ajunge la Cauza primară: sau e intuitivă, nemijlocită, ca o încorporare a Rațiunii²³.

Iubirea este dăruire și, în același timp, prezență, participare la comuniunea de destin sau la comuniunea cu persoana divină. Sensul echilibrului prin dăruire de sine are rost numai prin acestea două. Nae Ionescu spune că dintre toate soluțiile prin care omul își poate echilibra sinele cu existența, cunoașterea nu reprezintă decât una paliativă, care mai de grabă te poate însingura, deoarece prin cunoaștere omul se smulge din ordinea firească, iar cele două ordini către care se poate orienta pentru reechilibrare sunt reprezentate de comuniunea istorică, trăirea sau lucrarea împreună în colectivitatea istorică, sau comuniunea cu Dumnezeu. Nu prin individualizare și cunoaștere, ci prin iubire și dăruire de sine – către comunitatea sau colectivul din care faci parte, sau prin reechilibrare în Creație, pe care omul o pierde dacă mizează numai pe opțiunea cunoașterii raționale sau pur intelective. Prin cunoaștere omul încearcă să se opună echilibrului cosmic, „se smulge din creația lui Dumnezeu. Și, după ce s-a smuls pe el, omul începe să smulgă și alte lucruri. Omul îmbucătățește – prin acest proces de cunoaștere – însăși existența”²⁴. Omul, care se face pe sine, care vrea să se reechilibreze prin opțiunea metafizică, prin transcenderea eului său personal, se realizează ca om numai în relație cu ceilalți.

²² Nae Ionescu, *op. cit.*, pp. 170–171.

²³ Mircea Florian, *Filosofie generală. Metafizică și epistemologie*, ediție îngrijită și prefață de Nicolae Gogoneață și Ioan C. Ivanciu, București, Editura Garamond Internațional, 1995, p. 90.

²⁴ Nae Ionescu, *op. cit.*, p. 166.