

# RELAȚIA GÂNDIRE–SUFLET: REFLECȚII PE MARGINEA ONTOLOGIEI LUI CONSTANTIN NOICA

MIHAI POPA\*

THE MIND-SOUL RELATIONSHIP: REFLECTIONS ON THE ONTOLOGY  
OF CONSTANTIN NOICA

**ABSTRACT:** In the present study, I briefly explore the problem of unity in Constantin Noica, a matter he considered ontological par excellence and resolved through his fundamental concept of “becoming”. Here, I approach the issue of unity from an epistemological perspective. Additionally, I initiate a discussion on the relationship between thought and soul – a discourse that carries ontological implications, as it begins with individual realities and extends to encompass general situations.

**KEYWORDS:** soul; thinking; unit; living being; becoming.

Față de perspectiva tradițională și modul de clasificare a disciplinelor – în legătură cu facultățile gândirii –, în perioada modernă s-a pus problema existenței unor discipline hibride (după clasică împărțire a științelor efectuată de Aristotel, respectiv, după obiectul de studiu al fiecăreia și modalitatea în care tratează despre diferite domenii ale existenței ori dau seama despre ființa ca ființă). Teoria ființei nu poate fi despărțită de logică, însă, corespunzător clasificării disciplinelor în funcție de domeniul ontic la care se aplică, metodele folosite, ca și logica în virtutea căreia se dezvoltă, disciplinele/științele au început să se diversifice, unele dintre ele desprinzându-se din trunchiul comun, căutând să fie autonome. Apar, în consecință, mai multe tipuri de logică.

În virtutea principiului *pars pro toto*, reprezentanții fiecăreia dintre ele le-au exclus pe celelalte și, în mod special, pe cea clasic-tradițională, fiind eliminate cu această ocazie și ingerințele psihologice, considerate ca ilicite. Aceasta, în ciuda faptului că există aplicații, chiar științifice și, mai recent, tehnice care le conferă valabilitate și independență, chiar dacă se pot stabili și zone de confluență.<sup>1</sup>

Ne poate interesa, în legătură cu acest ultim aspect, dacă logicile sunt autonome sau își au izvorul dintr-un întreg, respectiv, logica clasic-tradițională. Tot astfel, încă din Antichitate, grecii și-au pus întrebări relative la ce și cum putem

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

cunoaște, mai mult, dacă facultățile gândirii, gândirea însăși, este diferită de natură sau este o consecință a devenirii acesteia. Indiferent de răspuns, anticii s-au mai întrebat unde este localizată gândirea – este un atribut al omului, sau este o substanță diferită de natura lui; aparține naturii ca întreg, ori este un atribut divin? Astfel a apărut noțiunea de suflet, cel care animă corpurile sau materia organică în genere, care conține și o parte gânditoare. Aceasta și ca urmare a considerației că științele și logicile corespunzătoare sunt căi și forme prin care exprimăm gândurile despre cele care există sau ce sunt gândurile înseși (idei, noțiuni, reprezentări), ca și expresiile lor (care, uneori, nu iau forma noțiunii sau conceptului, ci se constituie într-un amestec de abstracții cu sentimente și trăiri). În logică, în cea tradițională în special, nu se poate renunța la formele verbale, la limbajul natural, în ciuda succesului formelor simbolice. Gândirea însă este exprimată și prin forme simbolice (în artă) și este prezentă, nu numai ca discurs, în alte forme de manifestare a spiritului, în cele artistice, ca și în reprezentările religioase. Întregul acesta mai cuprinzător, la care am făcut referire, a fost considerat a fi sufletul (*psyche*), iar partea care gândeste, s-a spus, trebuie să-l domine și să-l conducă. Legătura aceasta, filosofic vorbind, dintre gândire și suflet, nu are numai semnificație psihologică, ci, în primul rând, ontologică, deoarece gândirea a fost pusă în legătură, mai mult, identificată cu ființa.

La începuturile filosofiei se observă o dominare a Ființei asupra gândirii, care îi revine într-un fel sau altul, făcând abstracție de *nous*-ul dominant la Anaxagoras. Apoi, treptat, mai ales prin Aristotel, gândirea este legată de mintea omului (*mens*), își are sediul în suflet (*en te psyche*), mai precis în partea lui gânditoare (*he noetike*), pierzându-și legătura cu Ființa, cu toate că la Descartes, prin celebrul *cogito, ergo sum*, își redobândește relevanța. S-ar părea însă, psihologic vorbind, că asistăm la predominanța gândirii asupra ființei.<sup>2</sup>

În paginile de față, problema nu se va pune, în primul rând, în termeni de întâietate sau predominanță a gândirii asupra ființei (ea este enunțată, adeseori, ca fiind subînțeleasă atunci când ne referim la Ființă ca fiind una – *hen* –, deosebită de cele care există sau de cele care se manifestă ca fiind multiple), ci în termenii identității și ai diferenței ființei/gândire în raport cu *psyche*, care este, în primul caz, mintea omului (*mens*), în al doilea caz, partea gânditoare a sufletului (*he noetike*), diferențiată de celelalte părți ale sale, cea volitivă sau cea afectivă.

În ceea ce privește relația dintre gândire și suflet, din punct de vedere teoretic sau al istoriei ideilor, trebuie să avem în vedere mai multe aspecte: apariția noțiunilor și legătura dintre acestea (clasificarea sau împărțirea în genuri), relația dintre clase și genuri de noțiuni din perspectivă psihogenetică, funcțională, structurală și, nu în ultimul rând, perspectiva substanțialistă asupra noțiunilor și judecăților, importantă din punct de vedere metafizic.

Etimologic, sufletul (gr. *anemos* = aer, suflu; lat. *anima* = suflu, viață, principiu vital; *animus* = spirit, sediu – dar și vehicul – al gândirii; v. fr. *âme*) a explicat, din punct de vedere biologic în primul rând, extinzându-se sensul și către fiziolo-

gie, psihologie, religie etc., organizarea viului, relația dintre corpul inert și viața care animă și integrează într-un tot funcțiile diferitelor organe ale acestuia, până la funcția superioară, conștiința. Considerat ca principiu al viului, sufletul a fost desemnat și ca sediu sau principiu al gândirii, ca și al funcțiunilor integrate ale vieții psihice, afectivitatea sau voința. S-au conturat cel puțin două perspective pentru explicarea formelor în care apare sau sub care se manifestă fenomenele conștiente sau conștiința de sine la organismele vii, perspectiva materialistă și cea spiritualistă. Prima apare, sub diferite forme, încă din Antichitatea greacă, la Democrit, Empedocle sau filosofii epicureici. Cea de a doua este prezentă la filosofii pitagoreici, în platonism. Aristotel, în *Péri psyché*, concepe sufletul ca *entelehie*, principiu vital de organizare a corpurilor animate, o formă imaterială, aflată însă în relație indisolubilă cu corpul pe care îl și animă, având funcții diferențiate și fiind la rândul său diferit în raport de complexitatea acestor funcții, ca și de complexitatea organismelor pe care le coordonează. Există, așadar, un suflet vegetativ, care asigură funcția nutritivă și de creștere a organismului, vegetal sau animal, ca și pe cea de reproducere, apoi, la animalele superioare, sufletul senzitiv, la care se adaugă și funcția motrice; însă funcția intelectuală sau cea rațională o regăsim numai la om.

Identitatea dintre a fi și a gândi, ca și faptul că ființa nu face parte dintre cele sensibile – aspect asupra căruia insistă Plotin –, nu înseamnă că cele sensibile și capacitatea de a simți, sensibilitatea, nu pot să acceadă la ființă. Gândirea/ființa dă seama de cele ce sunt, așa cum sunt (intelectul) sau ce sunt (esența), sau poate reflecta (*theoria*) de ce sunt. Între sensibilitate și gândire, prin intermediul funcțiilor intermediare (percepție, intuiție, reprezentare), există o legătură necesară; funcția principală a gândirii raționale este abstractizarea, elaborarea conceptelor sau a categoriilor prin intermediul cărora cunoaștem esența sau caracterele cele mai generale, chiar universale, ale realului. În acest context și cu această semnificație trebuie înțeles sufletul ca parte sau loc al gândirii. În el și prin el se integrează și relaționează funcțiile organice cu cele psihice, iar acestea din urmă, cu fenomenele conștiinței. Intuițiile cele mai profunde devin cunoaștere în sens rațional și sunt organizate în teorii care spun ceva cu sens (*logos*) despre domeniile realității sau realitate ca întreg. Cunoașterea însă pleacă de la realitatea sensibilă și nu este orientată numai în sensul descoperirii caracterelor celor mai generale ale existenței, a conceptului, deoarece trebuie să dea seama și de realitățile concrete, despre particular sau individual. Sensibilitatea și experiența sensibilă sunt cele care orientează gândirea. Or, integrarea tuturor funcțiilor viului, orientarea cunoașterii spre întreg și viziunea holistă asupra lumii, considerarea totului ca un cosmos, s-a putut face prin intermediul noțiunii de suflet. Sufletul mai are și rolul de a aduce la unitate fenomenele cu caracter organic sau biologic și pe cele ale conștiinței, totul și toate petrecându-se în om. Reprezentările, sub forma cea mai abstractă, noțiunile și conceptele, nu pot exista în afara experienței sensibile, din care își extrag substanța, mai mult chiar, intuiția sensibilă oferă nu numai materia (substratul) ideilor celor mai generale, ci și întemeierea lor, în sensul apriorismului kantian.

Ființa, în viziunea grecilor antici, constituie o unitate aproape de neclintit și este opusă neființei. De asemenea, așa cum au conceput-o eleații, ființa era contrară schimbării și multiplicității, caracteristici pregnante ale existenței. Sufletul este și el o unitate, una dinamică, însă. Prin intermediul sensibilității, dar mai ales al gândirii, ca și prin eu, omul realizează diferența dintre el și existența exterioară (relația subiect–obiect), dar și asemănarea sa cu alte ființe din natură, ia act de multiplicitate și caută să o reducă la totalitate sau să o încadreze în unități. Omul devine o individualitate conștientă de sine. Conceptele gândirii dau seamă și reprezintă aceste unități care tind să devină tot mai generale. Însă conceptele, oricât de abstracte, la un moment dat se închid, spunea Constantin Noica, deoarece „pluralitatea trebuie să se închidă spre a putea da lucrurile. Acum, abia ceea ce era abstracțiune devine realitate: pluralitatea e reală ca pluralitate abia într-un tot, unitatea ca una a totului”.<sup>3</sup> Lucrarea lui Noica, din care cităm, este o dare de seamă despre modul în care filosofia poate gândi despre particular și totalități/unități (în termenii filosofiei grecești, unul și multiplu) prin prisma caracterelor generale sau universale (concepte care „închid” pluralitatea) pentru a urca, prin intermediul categoriilor, spre real. Este o interpretare a tablei categoriilor platoniciene, aristotelice și kantiene ce arată tendința gândirii de a cuprinde realul, de a-l face înțeles omului. Categoriile/conceptele abstracte reflectă totalități sub forma unor entități logice, spuse – acesta este sensul categoriei, a spune despre, a predica – despre toate câte sunt. Cel mai bine, această unitate abstractă – apanaj al gândirii care se rostește – se descoperă prin *logos*, ce reprezintă, spune Noica, atât rost, cât și vorbire.

Și nu este întâmplător faptul că el corespunde întru totul Rațiunii ca facultate a sufletului (*dynamis tes psyches*) sau mai degrabă a părții sale cugetătoare (*he noetike*), spre deosebire de cuvântul obișnuit (*onoma*). Căci ultimul este numai în vorbire (*en te phone, in voce*), pe când *logos*-ul este și în suflet (*en te psyche, in mente*), și în vorbire (*eso și exo logos*).<sup>4</sup>

Față de greutatea filosofilor eleați de a gândi mișcarea/schimbarea (afară numai, poate, de heracliteanul *panta rhei*, totul curge), dialectica lui Platon demonstrează că mișcarea este la nivelul conceptului, nu și la cel al Ideii, care este modelul realului, mai mult, realul însuși. Gândirea reflectă atât realitatea, cât și pluralitatea, și o face sub forma unităților abstracte care nu limitează, ci deschid calea gândirii către unități mai cuprinzătoare.

Sunt toturi pretutindeni. Gândirea reflectă materia și, la oricare stadiu al ei, o vede încheată în noduri. [...] Așa cum spațiul cosmic, în versatilitatea lui, prezintă ici și colo puncte de concentrație, galaxii, astre, unificări ale câte unei pluralități, la fel totalitățile din jurul nostru sunt singura populație veritabilă a spațiului imediat. Nu poți oglindi nimic din lumea înconjurătoare fără să implicii categoria totalității, a cărei desfășurare singură va putea pregăti ivirea omului.<sup>5</sup>

Constantin Noica pregătește în acest fel o modalitate de a distinge conținutul metafizic de cel formal. Era o preocupare mai veche a filosofului, care l-a interesat

încă din tinerețe, și o trata în termenii antici, Unu și multiplu, căreia îi și consacră un studiu cu același nume.<sup>6</sup> Aici căuta să distingă o „dualitate fundamentală de caracter *formal*”, identificând și genul, anume, identitate–alteritate, tot–parte, dar nu așa cum o făceau grecii antici; ei puneau problema în termenii metafizici, cu referire la conținut, ființă–neființă, substanță–accident, adică dualități luate în sens categorial, deși prima nu se referă la categorii. Perspectiva aceasta nu o aveau eleații; este una platoniciană.

Ceea ce introduce Noica în plus este postularea unor „dualități derivate”, de la „unu și multiplu” la „unitate și pluralitate”, și faptul că fiecare categorie poate să devină „prin degradare” o categorie derivată: unu devine prin degradare unitate, iar multiplul devine pluralitate. Cu această ocazie, se vorbește și despre „un adevărat Unu – de pildă Dumnezeu”, care îl sugerează, de data aceasta, pe Unul (*to hen*) parmenidian. Dar, în mod curios, Noica scrie și multiplul cu mascululă (Multiplul).<sup>7</sup>

Trecând problema de la o metafizică a conținutului la una a dualității formale, Noica o păstra totuși, sub aspect categorial, în zona ființei-gândire, sau a gândirii care se gândește pe sine, fără a uita să menționeze că inclusiv gândirea totalității este gândirea omului despre aceasta, chiar dacă devenirea totalității – desfășurarea sa categorială – pregătește ivirea omului. Oricum, el nu face aici o critică a metafizicii, deoarece nu vorbește despre ființare sau particularități ale acesteia, deși, ca teorie a cunoașterii, orice gândire se îndreaptă spre ceea ce este în lume, către existent, spre aceste pluralități care devin totalități sau, altfel spus, orice teorie a cunoașterii devine la un moment dat o problematică metafizică, cum spunea Nicolai Hartmann.

Dacă problema întregului din perspectiva unității suflet–gândire ar putea fi identificată, ea este cu siguranță la nivelul gândirii. Ceea ce trebuie să aflăm, așa cum s-a menționat, din perspectiva celor două mari filosofii antice grecești, cea platoniciană și cea aristoteliciană, este dacă unul dintre termeni are întâietate asupra altuia. În altă ordine de idei, să stabilim dacă unul dintre cei doi poate asigura închiderea unității sub semnul sau semnificația acestei întâietăți. Trebuie să remarcăm că accentul pus pe unul dintre termenii relației, deși le oferă distincția fiecăruia dintre ei, care poate varia de la opoziție maximă la echivalență sau egalitate, a dat naștere la dualismele de diferite tipuri. Acestea pornesc de la cele cu valoare de principiu (materie–spirit fiind cel mai cunoscut) până la opoziții conceptuale sau categoriale care descriu structura și funcționalitatea determinismului manifestat ca atare (obiect–subiect, calitate–cantitate, timp–eternitate, parte–întreg, simplu–compus ș. a.). Întâietatea sau primatul unuia dintre termenii relației (în cazul nostru, suflet–gândire, care este în opoziție atenuată/slabă, se transformă într-o opoziție mai accentuată ce are ca model opoziția corp–suflet, preluată de cea dintre materie și spirit) poate duce la relații conceptuale care pot dobândi semnificația unei teorii. Una dintre aceste teorii, care are la bază opoziția care tinde să se transforme în contrariedade, este cea a recesivității, ridicată de Mircea Florian la nivelul unei

veritabile teorii ontologice. Astfel, în lucrarea *Recesivitatea ca structură a lumii*<sup>8</sup>, autorul pune în evidență, în primul volum, 31 de perechi de concepte în care unul dintre termeni se află în poziție recesivă, un loc important acordând relației materie (corp) – spirit (suflet). M. Florian pleacă de la analiza structurii polare (antitetice) care se instaurează între cei doi termeni situați în raport de opoziție. Contradicția sau contrarietatea pot descrie:

relații de opoziție care se definesc prin caracterul pur negativ al unui termen din opoziția contradictorie și prin caracterul pozitiv al ambilor termeni contrari, care sunt în adevăr corelativi.<sup>9</sup>

Recesivitatea (de la *recedere* = a veni pe urmă) pune în evidență astfel de dualități în care raportul nu este de coordonare, ci de subordonare. Întotdeauna unul din termeni va prevala asupra celuilalt, ceea ce nu exclude din principiu și reversibilitatea raportului. În raportul materie–spirit, Florian constată că se instituie și situația de recesivitate, în care materia domină, iar spiritul este recesiv. Se subînțelege că într-o astfel de relație se află și corpul cu sufletul. Ceea ce înseamnă că, ontologic, sufletul este subordonat corpului. Această dualitate și postura de recesivitate a sufletului nu le discutăm ca soluții teoretice, facem însă distincția – valabilă încă din Antichitatea grecească – între cele două entități, pe care M. Florian o inițiază prin citarea lui Aristotel: „Pe bună dreptate, unii gânditori au afirmat că sufletul nu poate fi fără corp, nici simplul corp; căci el nu este corp, dar este legat de corp”.<sup>10</sup> Așa cum procedează în aproape toată lucrarea, Florian – care adoptă aici o poziție în favoarea materialismului și a experienței ca sursă primordială a cunoștinței – pleacă de la această distincție de principiu și de la constatarea că, pentru experiență, materia și spiritul sunt deosebite; ca atare, cercetarea lor trebuie făcută sub aspectele strict fenomenale și, logic, autorul se întreabă dacă acestea pot fi identice pentru aceeași experiență.<sup>11</sup> Încă de la început, el stabilește că experiența nu cunoaște spirite pure, dar că spiritul (fenomenele conștiinței, sufletul, în cazul în care ne preocupă) ne este comunicat, este dat într-o formă materială – cu observația că intuiția interioară, pentru subiect, nu are nevoie de o reprezentare care să fie „învelită” într-o formă materială. Nu este nevoie să expunem întreaga analiză a autorului, din care rezultă că avem acces la fenomenele spirituale numai în măsura în care constatăm efectele lor în corp sau le decriptăm din componentele materiale sub care ne sunt date. Concluzia este că, în ciuda eterogenității și a unora, și a celorlalte, fenomenele materiale primează, în timp ce spiritul este permanent recesiv; totuși, aceasta nu poate anula o constatare de principiu: aceea că sfera lumii psihice nu poate fi determinată (cunoscută) în baza unor criterii *a priori* și, mai ales, că fenomenele spirituale/sufletești au o influență constantă și determinantă asupra celor materiale:

Dar necesitatea nu degradează funcția spiritului în lume: spiritul are un rol cosmic superior, acela de a da imensității materiale conștiința de sine și de a dirija anumite scopuri conștiente. Mai mult chiar, spiritul recesiv se poate întoarce asupra materiei pentru a o domina și redistribui prin munca dirijată conștient.<sup>12</sup>

Totuși, observăm că, în cazul unei doctrine dualiste, care nu exclude în principiu unitatea și influența reciprocă a celor două componente, această unitate stagnează în lipsa unui al treilea termen care să facă posibilă procesualitatea și, în fond, schimbarea, transformarea fenomenelor, sinteza și, în final, apariția a ceva nou care să permită conștiinței să revină asupra sieși sau, în termenii lui Noica, devenirea întru ființă.

Unitatea aceasta, pe care gândirea o caută în toate asupra cărora își așază pecetea, este reală și este posibilă – și nu se poate altfel, din perspectivă filosofică – prin intermediul categoriilor. Reducerea/restrângerea la unitate este una din funcțiile fundamentale ale rațiunii și este posibilă, spuneam, deoarece gândirea nu se poate întemeia decât pe unități. Gândirea reprezintă unificarea diversității sau restrângerea multiplicității la Unu – și nu este numai o concluzie a celor mai reductibile doctrine, platonismul sau aristotelismul, ci și a științelor particulare, tot așa cum, fără de aceasta, nu se poate întemeia metafizica. Noica vedea problema unității, pe care am atins-o în treacăt mai sus, ca fiind una prin excelență de ordin ontologic (este, totodată, și una de ordin gnoseologic). El a rezolvat-o prin conceptul fundamental al sistemului său, devenirea întru ființă. Am introdus problema unității din perspectivă epistemologică și am inclus tot aici și discuția pe care am deschis-o, cea a relației dintre gândire și suflet, însă ea are conotații ontologice, deoarece am plecat de la realități individuale către situații generale. Am făcut-o, oarecum, plecând de la modelul noician, I-D-G (individual-determinații-general), model propus de filosof, iar urmarea sa logică, dar mai ales ontologică, ne va conduce către ceea ce în filosofia lui Noica reprezintă elementul, ființa de a doua instanță, „în care modelul ontologic capătă subzistență în sine, nu în lucruri”.<sup>13</sup> Astfel, rațiunea de a fi a lucrurilor este una care pune accent pe devenire ca expresie a unei prime și necesare organizări a realului, iar ființa de a doua instanță, pe care o caută gândirea (filosofică), este cea a elementului, trei fiind fundamentale, după Noica: câmpurile materiale, viața și rațiunea.<sup>14</sup> Dacă, în ceea ce privește primul element, care este de fapt o categorie ce poate constitui obiectul de studiu al cosmogoniei sau fizicii, celelalte două, viața și rațiunea, reprezintă, pe de altă parte, și conținutul noțiunilor pe care le analizăm, sufletul și gândirea. În accepțiunea aristotelică, sufletul coordonează sfera fenomenelor vieții, ca suflet vegetal, animal, suflet senzitiv și suflet rațional, acesta din urmă fiind specific numai omului. În acest mod, ne poate fi mai clară perspectiva noiciană deschisă odată cu *mathesis universalis* (*Mathesis universalis sau bucuriile simple*, 1934), dar mai cu seamă cea din *Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțință ceva nou* (1940), în care problema științei universale și cea a posibilității judecăților sintetice – tema noului în gândire – sunt conexe în aceea, fundamentală, a „conștiinței devenirii întru ființă”. De fapt, aceasta, crede gânditorul român, este tema oricărei filosofii de prim rang: gândirea ajunge la conștiința filosofică, este orientată către ființă, deoarece gândirea devenirii în sine (a devenirii pentru devenire) acoperă numai sfera reproducerii ordonate a vieții organice. Devenirea întru ființă nu mai este o simplă revenire sau reluare a unui traseu de mult

știut, ci este un țel fundamental al său, „expresia înnoirii și a împlinirii ontologice”.<sup>15</sup> Gândirea – sufletul rațional și deschiderea sa către „ființa de a doua instanță”, în terminologia noiciană – trebuie însă să dea seama și despre „temeiurile” de primă instanță ale ființei, să vorbească despre ființă, despre lucruri (ceea ce corespunde, în sistemul lui Noica, elementului în sfera căruia intră câmpurile materiale), dar și despre viață, deoarece aceasta are o devenire proprie fără de care ființa nu ar fi întreagă – deși ființa nu se identifică cu nici unul dintre acestea.<sup>16</sup> Aici, trebuie să remarcăm că, în prima accepțiune, lucrurile și inclusiv ființele (în sens biologic) ar acoperi existența; în termenii filosofiei pentadice a lui Alexandru Surdu, în sens categorial, existența este întemeiată pe ceva mai profund, Subzistența. Această afirmație ar duce însă la un impas:

Dacă ființa nu este fără ultimul dintre lucrurile ce sunt, dar ființa nu se identifică cu niciunul dintre ele, înseamnă, pe de o parte, că ea nici nu poate fi căutată altundeva și, pe de altă parte, că singură ființa nu este, în timp ce tot restul are parte de ființă.<sup>17</sup>

Deschiderea către ființă a existenței sau a lucrurilor are parte și de o închidere; acest concept, specific ontologiei noiciene, permite gândirii/ființei să recupereze devenirea din lucruri, deși acestea se pot închide uneori, ca să rămână ceea ce sunt, astfel de soartă având-o, de pildă, obiectele tehnice.

Celelalte lucruri, cele care au ființă, sunt *închideri care se deschid* rămânând permanent în deschidere, unde ființa se reface permanent din închiderea ei, anunțându-se în lucruri drept un fel de pulsație.<sup>18</sup>

Închiderea care se deschide se face prin individual, iar cea care deschide orizontul cunoașterii este conștiința omului, deoarece prin gândire omul are atât posibilitatea să facă legături între ceea ce a fost și ceea ce este, dar și să imagineze posibilul în devenirea către ființă a celor care au ratat devenirea, intrarea în orizontul cunoașterii. Această aventură a conștiinței ce recuperează prin intermediul gândirii nu numai existența obiectivă, reală, cea care a ajuns în orizontul conștiinței, dar și pe cea posibilă, virtuală, ca și pe aceea care ar fi putut să fie, dar nu a ajuns (din varii motive) în orizontul ființei o pune în lumină Noica în ciclul de lucrări dedicate rostirii filosofice românești.

#### NOTE

<sup>1</sup> Al. Surdu, *Filosofia pentadică V, Teoria Ființei*, București, Editura Academiei Române, 2020, p. 15.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>3</sup> C. Noica, *Douăzeci și șapte trepte ale realului*, București, Editura Științifică, 1969, p. 78.

<sup>4</sup> Al. Surdu, *Filosofia pentadică IV, Teoria Ființei*, pp. 121–122.

<sup>5</sup> C. Noica, *Douăzeci și șapte trepte ale realului*, p. 78.

<sup>6</sup> C. Noica, „Unu și multiplu”, *Izvoare de filosofie*, nr. 1, 1942.



<sup>7</sup> Al. Surdu, „Teoria categoriilor în viziunea lui C Noica”, în *Simpozionul național „Constantin Noica”*, p. 22.

<sup>8</sup> Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, București, Editura Fundației PRO, 2003.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>10</sup> Aristotel, *De anima*, Cartea II, cap. 2, 414 a, 19 și urm.; *apud ibidem*, p. 449.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 471.

<sup>13</sup> Constantin Noica, „Autoprezentare”, în *Viața românească*, an XXXIX, nr. 2 (februarie), București, 1994; *apud* Florica Diaconu, Marin Diaconu, *Dicționar de termeni filosofici ai lui Constantin Noica*, p. 10.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>16</sup> C. Noica, *Tratat de ontologie*, în *Devenirea întru ființă*, vol. II, pp. 173–178.

<sup>17</sup> Șerban N. Nicolau, „Sistemul filosofic al lui Constantin Noica”, în *Istoria și teoria sistemelor filosofice românești*, coordonatori Ștefan-Dominic Georgescu și Marius-Augustin Drăghici, București, Editura Academiei Române, 2022, p. 151.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

## REFERINȚE BIBLIOGRAFICE

- Diaconu, Florica; Marin Diaconu, *Dicționar de termeni filosofici ai lui Constantin Noica. Introducere prin concepte*, București, Editura Univers Enciclopedic, 2004.
- Florian, Mircea, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, ed. îngrijită, postfață și note de Nicolae Gogoneață, cu un cuvânt preliminar de Anca Florian Neagu, București, Editura Fundației PRO, 2003.
- Nicolau, „Sistemul filosofic al lui Constantin Noica”, în *Istoria și teoria sistemelor filosofice românești*, coordonatori Ștefan-Dominic Georgescu și Marius-Augustin Drăghici, București, Editura Academiei Române, 2022
- Noica, Constantin, „Unu și multiplu”, în *Izvoare de filosofie*, nr. 1, 1942.
- Noica, Constantin, *Douăzeci și șapte trepte ale realului*, București, Editura Științifică, 1969.
- Noica, Constantin, *Tratat de ontologie*, în *Devenirea întru ființă*, vol. II, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981.
- Surdu, Alexandru, „Teoria categoriilor în viziunea lui C Noica”, în *Simpozionul național „Constantin Noica”*, ediția a VII-a, „Treptele realității”, Târgu-Mureș, 10–11 iunie 2015, coord. Alexandru Surdu, ed. îngrijită de Mona Mamulea și Ovidiu G. Grama, București, Editura Academiei Române, 2015, p. 22.
- Surdu, Alexandru, *Filosofia pentadică IV, Teoria Ființei*, București, Editura Academiei Române, 2020.