

HANS URS  
VON BALTHASAR

SLAVA  
LUI DUMNEZEU  
O ESTETICĂ TEOLOGICĂ

**V: ÎN SPAȚIUL METAFIZICII:  
EPOCA MODERNĂ**

Traducere din limba germană de  
Maria-Magdalena Anghelescu

|                                                                                                                                                          |          |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------|
| <b>B. ESTETICA RAȚIUNII TRANSCENDENTALE</b>                                                                                                              | <b>7</b> |
| 1. PUNCTUL DE RĂSCRUCÉ                                                                                                                                   | 9        |
| a. Punctul de plecare al epocii moderne                                                                                                                  | 11       |
| b. Ființa ca și concept. <i>Scotus, Ockham</i>                                                                                                           | 16       |
| c. Ființa ca neutralitate. <i>Suarez</i>                                                                                                                 | 20       |
| d. Ființa ca Dumnezeu. <i>Eckhart</i>                                                                                                                    | 27       |
| 2. METAFIZICA SFINȚILOR                                                                                                                                  | 45       |
| a. Hristologie și tragedie                                                                                                                               | 47       |
| b. Serenitate și succesiune. <i>Tauler, Senese, Frankfurter</i>                                                                                          | 50       |
| c. În vârtejul slavei. <i>Rijnsbroeck</i>                                                                                                                | 63       |
| d. Logodna nocturnă. <i>Angela din Foligno, Iuliana din Norwich, Norul necunoașterii, Ecaterina de Siena, Ecaterina din Genova și pasul către Luther</i> | 73       |
| e. Ignățiu de Loyola și slava barocă a reprezentării                                                                                                     | 94       |
| f. Ultimele sisteme. <i>Francisc de Sales. Metafizica Oratoriului: Bérulle, Condren, Fénelon, Caussade</i>                                               | 104      |
| 3. NEBUNIE ȘI SLAVĂ                                                                                                                                      | 129      |
| a. Sfinți nebuni. <i>Simeon, Andrei, Iacopone da Todì</i>                                                                                                | 131      |
| b. Condamnați la spânzuraătoare și combatanți ai morții. <i>François Villon, Johannes von Templ.</i>                                                     | 136      |
| c. Metamorfozele nebunului. <i>Wolfram</i>                                                                                                               | 142      |
| d. Analogia nebuniei. <i>Erasm</i>                                                                                                                       | 152      |
| e. Ridicolul și harul. <i>Cervantes</i>                                                                                                                  | 157      |
| f. Nebunul ca bufon. <i>Grimmelshausen</i>                                                                                                               | 168      |
| g. Creștinul ca idiot. <i>Dostoiievski</i>                                                                                                               | 175      |
| h. Hristos în postura de clown. <i>Rouault</i>                                                                                                           | 188      |
| 4. NODUL – NICOLAUS CUSANUS                                                                                                                              | 191      |
| a. Subiectele rămase și noua lor abordare                                                                                                                | 193      |
| b. Slava totală                                                                                                                                          | 200      |
| c. Introducere în practica analogiei                                                                                                                     | 208      |
| 1. În viziunea antică                                                                                                                                    | 208      |
| 2. În viziunea creștină                                                                                                                                  | 215      |
| d. Presupunere sau cunoaștere absolută?                                                                                                                  | 222      |
| 5. MEDIEREA ANTICĂ                                                                                                                                       | 231      |
| a. Refugiul la antici. <i>Ficino, Leon, Bruno</i>                                                                                                        | 233      |
| b. Erosul: slava melancoliei. <i>Gottfried von Straßburg, Michelangelo, Shakespeare, Tasso, Bruno, Kleist, Goethe, Hebbel, Claudel</i>                   | 248      |
| c. Întoarcerea la om ca centru. <i>Machiavelli, Bacon, Hobbes, Cudworth, Shaftesbury</i>                                                                 | 266      |
| d. Hölderlin                                                                                                                                             | 278      |
| 1. „Slăvit, sfânt, divin”                                                                                                                                | 278      |
| 2. Iubirea săracă                                                                                                                                        | 298      |

|                                                                                                  |            |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 3. Apocalipsa Duhului.....                                                                       | 310        |
| e. Goethe.....                                                                                   | 315        |
| 1. Centrul ca obstacol. <i>Curba. Ruptura de la mijloc. Autobiografia</i> .....                  | 315        |
| 2. Forma naturii și slava. <i>Dumnezeu și natura. Alfabetul cosmosului. Clasicismul</i> .....    | 337        |
| 3. Slava ca o reflecție. <i>Ființă și sărbătoare. Semirealitate. Fragment și renunțare</i> ..... | 353        |
| f. Final.....                                                                                    | 377        |
| 1. Moștenirea lui Goethe .....                                                                   | 377        |
| 2. Filosofia vieții și spațiul interior al lumii [ <i>Weltinnenraum</i> ] .....                  | 381        |
| 3. Heidegger.....                                                                                | 394        |
| 6. METAFIZICA SPIRITULUI .....                                                                   | 413        |
| a. Cealaltă posibilitate.....                                                                    | 415        |
| b. Relația imediată om-Dumnezeu.....                                                             | 418        |
| 1. Descartes.....                                                                                | 418        |
| 2. Spinoza.....                                                                                  | 425        |
| 3. Leibniz.....                                                                                  | 429        |
| 4. Malebranche .....                                                                             | 439        |
| c. Kant .....                                                                                    | 441        |
| 1. Slava „în mod necritic”.....                                                                  | 441        |
| 2. Rapel critic și teologie negativă .....                                                       | 448        |
| 3. Sublimul etic-estetic .....                                                                   | 454        |
| d. Autoproslăvirea spiritului.....                                                               | 468        |
| 1. Schiller.....                                                                                 | 468        |
| 2. Fichte.....                                                                                   | 498        |
| 3. Schelling .....                                                                               | 507        |
| 4. Hegel.....                                                                                    | 520        |
| 5. Karl Marx.....                                                                                | 535        |
| 7. ESTETICA DREPT ȘTIINȚĂ .....                                                                  | 541        |
| <b>III. MOȘTENIREA ȘI SARCINA CREȘTINĂ</b>                                                       |            |
| <b>A. LOCUL SLAVEI ÎN METAFIZICĂ .....</b>                                                       | <b>555</b> |
| 1. MIRACOLUL FIINȚEI ȘI CVADRUPLA DIFERENȚĂ.....                                                 | 557        |
| 2. APRIORICUL TEOLOGIC AL METAFIZICII .....                                                      | 571        |
| <b>B. IUBIREA PĂZEȘTE SLAVA.....</b>                                                             | <b>579</b> |
| 1. LUMINA FIINȚEI ȘI IUBIREA .....                                                               | 581        |
| 2. CONTRIBUȚIA CREȘTINĂ LA METAFIZICĂ.....                                                       | 591        |
| INDICE DE NUME.....                                                                              | 601        |

## **B. ESTETICA RAȚIUNII TRANSCENDENTALE**

## **1. PUNCTUL DE RĂSCRUCE**

## 2. Punctul de plecare al epocii moderne

Ceea ce oferim aici nu este nici o istorie a filosofiei, nici o istorie generală a spiritului, ci ne întrebăm pur și simplu ce s-a ales, de-a lungul secolelor, din experiența antică a slavei lui Dumnezeu; și ne punem această întrebare în așa fel încât aspectul creștin al acestei slave să fie pus în paranteză și rezervat volumelor finale ale studiului de față, care se vor ocupa de Biblie. Am văzut până acum că Evul Mediu a preluat la începuturile sale și la apogeul său și a continuat cu conștiințiozitate experiența antică a unei lumi revelatoare de Dumnezeu și a înțeles evenimentul istoric al mântuirii într-un cadru cosmic atotcuprinzător, atât de mult încât categoriile frumuseții cosmice antice au servit pe scară largă ca limbaj conceptual în care s-a exprimat întreaga revelație a lui Dumnezeu, cu centrul în Isus Hristos. E drept că această viziune monistă (Eriugena, victorinii) fusese zdruncinată de impactul filosofiei școlii din Chartres și al lui Abélard și de renașterea aristotelică, dar valul franciscan și dionisian adusesese încă o dată în scolastica culminantă o viziune de ansamblu ontologic-transcendentală, în care nu doar creștinul credincios, ci și creștinul filosof credea că poate îndrăzni să afirme că reflectarea bunătății și frumuseții eterne poate fi percepută, pur și simplu, în tot ceea ce există. Această afirmație se va stinge însă, în istoria intelectuală, după Toma de Aquino. Ontologia sa, care i-a fost suportul, a rămas fără urmări – dacă le înțelegem pe acestea în sensul unei experiențe elementare a ființei care să aibă un efect în istorie. Experiența tomistă a ființei a concentrat și a încorporat în sine întreaga moștenire antică, a unui Aristotel, care a fost mereu depășită și transfigurată în același timp religios de Platon (și de fundalurile lui istorice!), de Dionisie și Augustin. A contrazice o astfel de experiență ar fi însemnat pentru Toma: să se îndoiască de faptul că experiența religioasă a omenirii (care în forma ei greacă se apropiase de creștinism) ar mai fi putut obliga la ceva propria-i epocă.

Averroismul, care, începând din 1250, s-a dat drept singura interpretare serioasă și radicală a unicului filosof „științific”, Aristotel, a adus cotitura. El se considera ca o încercare de a determina, făcând abstracție de orice cunoaștere revelatoare și punând-o în paranteză – fie ea islamică (Avicenna!), fie creștină –, cât de departe este capabilă să pătrundă rațiunea umană în chestiunile referitoare la fundamentele ultime ale ființei. Faptul că au fost condamnate de către episcopul Parisului, mai întâi 15 teze de inspirație averroistă în 1270, iar apoi 219 teze în 1277, a părut a fi la început

doar un eveniment între filosofi laici și teologii creștini, iar pe termen lung nici măcar unul nefavorabil pentru aceștia din urmă, fiindcă i-a îndemnat să analizeze mai riguros linia de demarcație dintre filosofie și creștinism, ceea ce Toma începuse deja scrupulos să facă. Și cu cât mai clar creștinismul, în avansarea lui spre epoca modernă, se distanța de ceea ce însemna filosofia, cu atât mai clar a trebuit să înceapă, și finalmente să se reliefeze, propriul său conținut și propria-i noțiune ireductibilă de slavă. Dar în fundal se desfășura un front total diferit, care chema la o decizie: decizia în privința lui Platon și a întregii revelații a divinității care îl precedase și pe care o putem numi „mitică”, aceeași pe care Aristotel o considera, măcar în principiu, validă, în dialogul său pierdut *Peri Philosophias*. Căci, de acum înainte, averroisții înălțau filosofia, ca știință universală, mai presus de teologie, care se baza – spuneau ei – pe „*fabulae*” (mituri)<sup>1</sup>; dar această știință concluzivă identifică realitatea, raționalitatea și necesitatea, astfel încât Dumnezeu trebuie să creeze lumea, care există dintotdeauna, numai în așa fel încât să producă o ființă unică, asemenea lui, iar aceasta să se diferențieze descendent, în virtutea unor cauze subordonate, până la realitatea materială. Vorbim aici despre un Dumnezeu fără libertate, fără cunoașterea creaturilor sale, un Dumnezeu care nu poate avea niciodată un dialog cu această lume. Și despre o creatură spirituală fără individualitate spirituală (căci *intellectus agens* este numai unul, Dumnezeu), fără libertate și fără nemurire. Vorbim despre o lume (cum ne învață Siger din Brabant) a eternei reîntoarceri. Despre un om ce va fi desemnat din nou ca *θεῖον*, ca la Aristotel, în virtutea supremei facultăți a gândirii sale, gândirea filosofică: „Așa cum, în universalitatea ființelor, ființa optimă este, de fiecare dată, divină, tot astfel numim divin ceea ce este optim în om (Boethius din Dacia)<sup>2</sup>. Dar este clar cât de ratată rămâne, în astfel de declarații nediferențiate, opoziția greacă de la origini între oameni și zei. Oricât de mult s-au străduit însă teologii, în epoca următoare, să distingă specificul creștin al revelației, ei au fost înclinați în același timp la fel de mult să accepte ca pe o stare de fapt și ca pe un pandant autodemarcarea orgolios-resemnată a filosofiei și să renunțe, prin

<sup>1</sup> Tezele condamnate, cit. apud Gilson, *La Philosophie au Moyen-Age* 1952<sup>2</sup>, p. 559.

<sup>2</sup> *De summo bono sive de vita philosophi*. Ed. Grabmann, în: *Arch. Hist. doctr. litt. M.A.* VI (1952) (*Mittelalterliches Geistesleben* II, pp. 200-224). Boethius din Dacia poate, totuși, ca aristotelic, să simtă o „uimire admirativă” de sorginte antică față de „primul principiu” și „o iubire pentru el” și poate găsi în aceasta „suprema plăcere” sau fericire a omului pe pământ.

„Respectiv, în mare măsură, la temelia unei „revelații naturale”, mulțumindu-se să ilustreze de acum înainte lăuntric credința numai pentru cei deja credincioși.

Evul Mediu târziu este o epocă sumbră ca puține altele<sup>3</sup>; rânduilele sunt zguduite, domnesc războiul și ciuma, fațadele seculare și ecleziastice se prăbușesc. chipul Bisericii vizibile este desfigurat într-un mod de neînțeles de marea schismă; splendoarea Ierusalimului ceresc nu mai străbate, prin nori, în împărăția pământească a lui Dumnezeu. Acele spoturi realiste, adesea cinice, centrate pe existența umană, care au însoțit dintotdeauna figurile transfiguratoare și consolatoare – l-am numit la început pe Arhiloc, care și sărbătorește în repetate rânduri renașterea: în Marțial, în numeroase cantece blasfemice ale rapsozilor –, devin acum atât de prevalente încât existența în ansamblul ei apare sub imaginea unui Dans al Morții. Și, la fel cum Socrate și Boethius filosofau în fața morții, numeroase „cărți consolatoare” încearcă acum – de la Eckhart<sup>4</sup>, prin Pierre de Blois, până la Johannes von Dambach<sup>5</sup> și mult după el – să interpreteze existența sub semnul suferinței.<sup>6</sup> Dar, în cea mai mare parte, printre motivele consolatoare predomină cele antic-stoice sau mistice, doar rareori – ca în cazul Ecaterinei de Siena, de exemplu – suferința este plasată în așa fel sub lumina creștină încât să poată fi înțeleasă ea însăși ca slavă. Apare astfel în spațiul creștin pentru prima dată ceva care corespunde situației spiritului grec din epoca tragediei, creându-se astfel condițiile pentru unica operă tragică din domeniul creștin care va atinge înălțimea metafizică a tragediei antice: opera lui Shakespeare, începând cu tragediile sale regale.

În doctrina tomistă a ființei teoria frumuseții transcendente a Antichității (rezumată de Dionisie și transmisă în continuare teologiei creștine) ajunsese la un echilibru: Ființa (*esse*) despre care tratează el și căreia îi atribuie modalitățile Unului, Adevăratului, Bunului și Frumosului, este plinătatea nelimitată și inimaginabilă a realității, în așa fel încât, ieșind din Dumnezeu, ea capătă subzistență și recuperare [*Zusich-kommen*] în ființele finite. Acolo unde acest echilibru nu poate fi menținut, există numai două

<sup>3</sup> J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters*, ed. a 8-a, Kröner, 1961.

<sup>4</sup> În *Cartea mângâierii Dumnezeiești*, scrisă pentru regina Agnes a Ungariei, cu ocazia uciderei tatălui ei, regele Albert I de Habsburg.

<sup>5</sup> Alb. Auer, *Johannes von Dambach und die Trostbücher vom 11. bis zum 16. Jahrhundert*, în: *BGPbThMA*, 1928.

<sup>6</sup> Alb. Auer, *Leidenstheologie des Mittelalters*, Salzburg, 1947. F. Maurer, *Leid*, 1951.



căi de urmat: fie cea care formalizează ființa, făcând din ea cel mai atotcuprinzător concept rațional, așa cum se întâmplă la Scotus, asigurându-i astfel rațiunii, în mod explicit sau implicit, un control general asupra ființei, de care poate acum să dispună. Ființa devine astfel în mod necesar cea mai înaltă și cea mai vidă categorie, iar sintezele ei cu formele din ce în ce mai concrete pot fi înțelese [*nachvollzogen*] numai rațional de intelectul uman, așa cum sunt împlinite mai întâi [*vor-vollzogen*] în idealism, de la Kant până la Hegel. Devine imediat evident faptul că o ființă astfel formalizată va mai putea poseda încă, la nevoie, modalitățile interne ale unității, adevărului și bunătații, dar nu și pe aceea a frumuseții transcendente. Căci în ce fel ar mai putea să strălucească, din acest vid, misterul plinătății divine? Dacă este adevărat că formalismul lui Scotus a oferit modelul gândirii științifice moderne, este de așteptat ca, unei astfel de gândiri, conștiința oricărei slăvi transcendente să-i devină în mod necesar din ce în ce mai străină.

Cealaltă cale ce poate fi urmată, dincolo de Toma, în interpretarea ființei, este aceea de a o echivala (din nou) cu Dumnezeu, așa cum o face Meister Eckhart, formând astfel modelul de gândire al misticismului medieval târziu și, într-o mare măsură, al descendenței sale spirituale. Plotin evitase această echivalare și stabilise cauza primordială ca fiind Binele, dincolo de ființă. Dionisie îl urmăsea, dar Eriugena era deja înclinat să interpreteze relația dintre Dumnezeu și lume ca pe una de complicație și explicație, iar pentru cartusieni, mai ales pentru Gilbert, ca formă a ființei întipărită în toate. De aici pornește Eckhart, iar Cusanus va prelua, la sfârșitul Evului Mediu, schema lui Eriugena. Dar dacă în expansiunea modelului lui Scotus rațiunea capătă putere asupra lui Dumnezeu, tot astfel în logica modelului eckhartian este greu de înțeles cum poate să existe o ființă-a-lumii în afara ființei lui Dumnezeu; prin urmare, autoanularea mistică a creaturii trebuie, mai devreme sau mai târziu, să se transforme într-o nouă posesie a ființei divine, care, începând de la Scotus și Eckhart, apare acum predominant ca duh și ca libertate. Și în mistica medievală de după Eckhart slava Absolutului este pusă sub semnul întrebării, prin faptul că nu mai are decât puțin spațiu sau chiar deloc în care să poată să apară. Cele două modele se transformă unul în celălalt – ca două forme de panteism al spiritului sau al rațiunii – și, în relația lor dialectică, formează cadrul filosofiei dintre Evul Mediu și epoca modernă.

Reședințele acestei întregi epoci, care i-au asigurat efectul mondial, justifică definiția ei ca epoca germanică. Trei impulsuri mari: Scotus-Eckhart (cu succesorii lor: Ockham pe de o parte, Tauler și Cusanus pe de alta) determină înțelegerea-de-sine științifică și religioasă a Europei: în direcția lui Scotus gândește Suarez, în familia spirituală a misticii germane se va încadra și Ignățiu de Loyola și, mai târziu, le Grand Siècle, iar ceea ce ulterior va deveni în Germania prin afluenții Tersteegen și Poirer, pornise inițial de acolo și din Brabant. Un al doilea impuls: Luther și epoca sa (Erasm și Shakespeare fac parte din ea într-un sens mai larg); stând pe umerii misticii, Reforma își oferă, la rândul ei, umerii pentru al treilea eveniment spiritual, care se întinde de la Kant până la Hegel și Marx: dacă în Reformă se formează spiritul religios al Angliei și Americii, aici se formează spiritul Rusiei și al epocii mondiale „științifice” în general.

Se poate vedea clar, chiar din numele înșirate aici, că istoria filosofiei din această epocă este puternic influențată și de creștini. Chiar dacă în cele ce urmează nu vom permite ca problematica biblic-teologică să devină tema noastră, este totuși imposibil să punem strict în paranteză impulsurile provenite din spiritualitatea creștină, tocmai și mai ales atunci când aceasta, pentru a se face auzită și înțeleasă, se exprimă în limbajul conceptual al epocii ei. Împletirea agonală a teo-filosofiei antice cu teologia creștină a revelației este indisolubilă, pentru că pretenția transcendentală a rațiunii și pretenția universală a revelației nu se pot juxtapune într-o manieră neutră. Chiar Toma de Aquino le asociase pe ambele într-un paradox îndrăzneț, atunci când afirmase că ține de noblețea naturii umane să se poată realiza în dorința ei firească (*desiderium naturale*) de ceea ce este cel mai înalt cu putință, numai în virtutea autorevelării libere a lui Dumnezeu<sup>7</sup>. Și oricât de atenuant a încercat să interpreteze această aserțiune teologia care i-a urmat, nodul pe care el l-a înnodat aici va da de lucru filosofiei epocii moderne și îi va dicta deciziile: gândirea umanității nu va mai scăpa de această dublă moștenire, platonicească și creștină.<sup>8</sup> În Evul Mediu târziu, „mistica” (ea va trece, într-o continuitate aproape neîntreruptă, în umanism) va acționa ca un mediu universalizant: ea va împinge formulele dogmatice dezbinătoare până în acel loc în care ele devin transparente: dialogurile lui Ramon Llull și ale lui Cusanus cu islamul, iar mai târziu modul lui Sebastian Franck de a înțelege

<sup>7</sup> S. Th. II I, 5, 5 ad 2.

<sup>8</sup> Cf. „Geschichte und Integration”, în: *Das Ganze im Fragment* (21990), pp. 201-215.

Respectiv pentru oameni și cărți

religia pot sta ca mărturie în această privință. În epoca înăsprișurilor confesionale, conștiința catolică răspunde protestantismului nu doar cu o poziție dogmatică contrară, ci, în mod conștient, cu o cultură de anvergură mondială („Barocul”), care – într-un catolicism geografic extins colonial, dar încă în sensul augustinian – se vrea și se știe universală. Iluminismul și idealismul, în fine, au de-dogmatizat specificul creștin, atât de mult încât nicio barieră nu mai stă acum în calea valabilității sale totale și a coincidenței sale cu o filosofie transcendentă. Și, deși creștinismul părea să fi primit din pornire (Augustin și teoria sa a predestinării) și mai ales cu Calvin, Banez și Jansenius contururi dure antiuniversale, astăzi chiar ortodoxia protestantă (în dogmatica lui Karl Barth) a depășit într-un mod semnificativ și inovator aceste limite și a plasat creștinismul și din această perspectivă față în față cu pretenția transcendentă a rațiunii și a idealismului (Schleiermacher).<sup>9</sup> Tocmai din dogmatica lui Barth se desprinde (în ciuda tuturor negațiilor), nou și elementar, un simț pentru „slavă”.

## b. Ființa ca și concept. *Scotus, Ockham*

Decizia lui DUNS SCOTUS de a înțelege ființa ca pe un concept provine din grija sa pentru obiectul formal al filosofiei opus teologiei creștine: dacă rațiunea înțelege numai ființa drept conceptul ei prim nelimitat, atunci orice anicipare a autorevelației Dumnezeu liber este exclusă. Ca urmare, rațiunea transcende în acest concept diferența dintre ființa finită și infinită, fiind capabilă astfel de o cunoaștere naturală despre Dumnezeu și nu total nepregătită pentru un cuvânt al Dumnezeu liber. Conceptul are nu doar universalitate(-declarativă) logică, ci și metafizică, el întâlnește ființa în universalitatea ei obiectivă atotcuprinzătoare („catolică”), astfel încât poate fi aplicat univoc (*univoce*) ființei infinite ca și celei finite, adică lui Dumnezeu, dar și lumii, substanței și accidentului, actului și potenței. Aceasta este indiferența lui (*indifferentia*<sup>10</sup>), care nu se referă, firește, la realitatea concretă a contrariilor ce cad sub incidența ei (aici se aplică analogia), ci la conținutul conceptual obiectiv, la „esența” ființei, care este

<sup>9</sup> Cf. studiul meu despre „Karl Barth” (1976<sup>f</sup>), mai ales paginile 181-259. Apoi: „Christlicher Universalismus” (Origenes und Karl Barth), reluat în: *Verbum Caro, Skizzen zur Theologie I* (1960; 1990<sup>3</sup>), pp. 260-275.

<sup>10</sup> Operele după ediția Vives, cu excepția *Op. Oxoniense*, care este citată după Garcia (Quaracchi 1912-14). *Qu. in Metaph.* I 4 q 1 n 6-7; *Op. Ox.* I d 5 q 5 a2 n 14.

Respect pentru (neutr<sup>11</sup>) în toate diferențele ei. Astfel, „ființa” nu mai este o realitate, ci cea mai cuprinzătoare esență, „idealitate”, care are drept o posibilitate realitatea și care poate să fie, pe de o parte infinită (Dumnezeu), iar pe de altă parte finită (creatura). „Ființa” este astfel ceea ce este absolut nedeterminat, ceva ce nu poate fi determinat, totuși, decât de sine însuși. Această contradicție este atribuită ca obiect formal filosofiei, astfel încât, dintru început, ea poate prea mult și prea puțin totodată: prea mult, căci în conceptul de ființă ea se înalță mai presus de Dumnezeu și lume, dominând absolutul din perspectiva unui și-mai-absolut atotcuprinzător; prea puțin, pentru că, în acest domeniu al formalităților sau esențelor graduale, realitatea este eliminată în mod tacit, ca neesențială.<sup>12</sup> Individualitatea este determinată și ea, nu de realitate, ci de un „acesta-de-aici” (*haecceitas*), de particularitatea ei esențială. Astfel totul poate fi gândit în domeniul esențialității, excluzând existența, iar dacă Dumnezeu include în conceptul său existența, o face, ca să spunem așa, doar ca o consecință ultimă a idealității sale autocomprehensive. „Cine nu vede că o astfel de poziție ascunde în sine toate condițiile pentru a face ca, într-o speculație nemoderată de o *regula fidei* (cum va fi la Hegel), să apară în procesul lăuntric al gândirii Dumnezeul-Duh esențial (în contradicție astfel cu o *ratio* care [...]) include într-o manieră univocă ființa și posibilitatea), ca determinare ultimă a esenței și, în cele din urmă, printr-o decizie a spiritului, ca «realitate?»” (G. Siewerth<sup>13</sup>).

Atribuirea ființei ca ființă filosofilor – aparent potrivit propriei lor dorințe și tradiții începând de la Aristotel și Avicenna – este un act îndeplinit de teologul creștin, care speră să câștige astfel un spațiu liber pentru revelația Dumnezeului viu. Scotus credea că putea deduce, pornind de la istoria filosofiei extracreștine, că dovezile aposteriori ale existenței lui Dumnezeu, pornind de la contingență și mișcare, conduc intelectul numai la recunoașterea unui „*primus*” (*primus* era termenul favorit al lui Avicenna) înăuntrul naturii acestei lumi (*physis*)<sup>14</sup>, a cărui personalitate și libertate rămân

<sup>11</sup> *Op. Ox.* 1 d 5 q 2 a 4 n 6. Existentialul nu mai este neutr: *ibid.* 1 d 8 q 5 a 1 n 11.

<sup>12</sup> *existencia non est per se ratio objecti ut scibile est. Quodlibet* 7, 8-9. În această privință, a se vedea E. Gilson, *Jean Duns Scot* (operă astăzi fundamentală), (1952), pp. 451-466.

<sup>13</sup> *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger* (1959), p. 97. Autodeterminarea lui Dumnezeu pentru a exista, conform scotistului François de Mayronnes: E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age* (1952), pp. 610-611.

<sup>14</sup> Gilson, *loc. cit.*, pp. 617-620.



la fel de incerte cum ar fi nemurirea sufletului uman și menirea lui unei fericiri veșnice. Pentru a-i deschide filosofului transcendentalitatea metafizică, Scotus îi dă esența neutră, care îl include și pe Dumnezeu ca obiect formal, știind foarte bine, firește, că nici aceasta nu îl va face să-și depășească incertitudinile, dar nebănuind că filosofia, în virtutea acestui spațiu deschis al „idealității” și al „necesităților” sale esențiale, se va lansa din nou (cum se întâmplase deja în cazul averroistilor) mai presus de teologie. Căci teologia are ca obiect cele mai libere cuvinte și acțiuni mântuitoare ale lui Dumnezeu, iar ca temelie credința în ele. Pentru Scotus, ea este o știință esențialmente practică<sup>15</sup>, care îi oferă omului ajutorul de care are nevoie 1. pentru a-și putea urma vocația supranaturală și 2. pentru a-i ajuta rațiunii sale, rănite prin păcat, să ajungă la o cunoaștere și filosofie mai adecvată a lui Dumnezeu. Ruptura dintre ceea ce filosofii numesc „Dumnezeu” (*το θεῖον, le Dieu des philosophes*), și cel pe care creștinii îl cunosc în credință ca Dumnezeu viu al Bibliei se simte adâncindu-se în Evul Mediu târziu, într-o revigorare a tradiției augustinienă<sup>16</sup>, dar cu un nou sentiment antifilosofic, care opune „necesităților” filosofiei căutătoare a esenței libertatea suverană și arbitrară a Dumnezeului viu, care contrazice orice deducere posibilă a creației din Dumnezeu (prin intermediul unor Idei platonice). Apare astfel situația tragică: chiar în momentul în care slava distinctiv creștină a lui Dumnezeu (desprinsă de estetica religioasă a Antichității) ar fi gata să strălucească, i se sustrage fundalul însuși în raport cu care ar trebui să strălucească [*das Woran*]. Pentru că, pe de o parte, filosofia este relegată într-o zonă indiferent-neutră a „esenței” iar viziunea lui Dumnezeu, în mediul creației reale (Romani 1, 18 sq.) devine obscură și înconjurată de dubii, iar pe de altă parte și ca o consecință, componenta contemplativă a teologiei cedează în fața celei pur-practice și gnoza se retrage în favoarea lui *pistis*: de aceea, în revelațiile divine, pentru teologia acestei epoci devine cu adevărat limpede „aspectul suveran<sup>17</sup>”, care, în cadrul liberului arbitru divin, își poartă propria raționalitate în faptul (anselmic) că *rectitudo* este immanentă voinței divine, în schimb nu reiese limpede aspectul slavei, al acelei *δόξα*, pentru care nici rațiunea filosofică în

<sup>15</sup> Așa cum o arată detaliat prologul la *Op. Ox.*, cf. și prologul la reeditata *Lectura in 1. Sent.*, ed. critică, vol. 16 (1960), Pars 4 (pp. 45-62).

<sup>16</sup> Gilson, *loc. cit.*, pp. 617-620.

<sup>17</sup> *ibid.*, p. 599.

Respectarea esenței, nici credința teologică în orientarea ei practic-etică și non-estetică nu mai pot avea un *sensorium* adecvat. Gânditorul, căruia i-a fost dat<sup>18</sup> gratuit „ființa”, avansează acum, ignorând slava teologică, neutru față de Dumnezeu și lume, către cauzele ultime: ca rațiune, este împuternicit să ajungă la ele, ele stau înaintea ochilor lui ca „intenții”: tocmai de aceea William of Alnwick († 1332) în ale sale *Quaestiones de esse intelligibili*<sup>18</sup> va dervolta pentru prima dată în toate direcțiile chestiunea modului de realitate a intenționalului.

Cel mai acerb adversar al lui Scotus, conaționalul și confratele său de ordin monastic WILLIAM OF OCKHAM, trage însă numai concluziile posibile din „*esse univocum*”. Căci dacă ființa indiferentă, *esse indifferens*, se autodetermină până la ultimele sale diferențe ca *haecceitates*, de ce să nu o înțelegem pornind de la acest capăt ca fiind, de fiecare dată, aceasta-de-aici, și de ce să nu interpretăm determinările graduale eliminate din ea ale genurilor și speciilor ca scheme de clasificare pur subiective, care trimit într-o manieră confuză la real și individual? Fiindcă numai realul și individualul se întâlnesc în experiența sensibilă, care – în tradiția empirică engleză până la Locke și Hume<sup>19</sup> – cuprinde orice conținut referitor la realitate, oferindu-l gândirii. Realul este astfel numai ceea ce este de fiecare dată individual [*das Je-Einzelne*], indivizibil de fiecare dată, iar în acest „de fiecare dată” rezidă încă o dată univocitatea ființei, care își are temeiul numai în faptul că poate fi stabilită, de fiecare dată, de puterea libertății infinite a lui Dumnezeu. Această posibilitate a ceea ce este de fiecare dată individual de a fi stabilit nemijlocit de libertatea lui Dumnezeu este o intensificare a suveranității divine, chiar dincolo de Scotus, și formează, din perspectiva teologică, pozitivismul, care refuză să-și pună alte întrebări dincolo de ceea ce este stabilit și dat în realitatea contingentă. Acest teribil franciscan face loc pentru suveranitatea unică a lui Dumnezeu într-un mod și mai radical, atunci când, măturând întreaga tradiție platonice-aristotelică, plasează imediat în fața abisului căscat al libertății absolute o lume atomizată în puncte iraționale ale realității. Orice dimensiune contemplativă, orice *fides*

<sup>18</sup> Ed. de A. Ledoux, Quaracchi, 1937.

<sup>19</sup> Ba chiar până la Berkeley, căci Dumnezeu este destul de puternic ca să facă să dureze experiența imediată subiectivă, chiar acolo unde obiectul va fi dispărut: *ipsa re destructa potest poni ipsa notitia intuitiva* (cit. apud Gilson, *op. cit.*, p. 654).

*querens intellectum*, este practic închisă prin această ruptură cu teologia naturală (filosofică); această teologie autonomă, închisă în sine, trebuie să devină fideistă și nu mai poate fi, în cele din urmă, decât practică. Iar imaginea franciscană a lui Dumnezeu – iubire mai presus de orice cunoaștere – trebuie să degenereze astfel în mod necesar într-o imagine de teamă, pentru că acest Dumnezeu de o libertate pură ar putea stabili și pretinde oricând și opusul, de exemplu, că omul îl detestă (Robert Holkot), că inocenții trebuie condamnați iar vinovații salvați (Ockham); și de ce să nu poată chiar distruge lumea, de parcă n-ar fi existat niciodată (Jean de Mirecourt). Și, firește, aici izbucnește iarăși, cu o virulență nouă, și augustinismul târziu al dublei predestinări (Gregorio de Rimini), pentru ca, de aici, să devină prevalent pentru reformatori.

Vom vedea în capitolul următor în ce fel s-a putut manifesta experiența creștină centrală în această atmosferă filosofică. Între timp, tot ceea ce vedem este că ea rămâne fără legătură cu filosofia (dacă empirismul radical mai poate fi numit astfel), în așa măsură încât pentru misterele credinței se cere o logică total diferită de a gândirii laice (Holkot). Între timp, spațiul gândirii între senzualism și logicismul formal a devenit locul de naștere lipsit de metafizică al „fizicii” moderne; după eliminarea substanței aristotelice și a oricărei cauzalități care nu se bazează pe o experiență imediată, și în mod expres chiar a oricărei ierarhii valorice din cosmos, ceea ce duce în mod logic la un atomism democritic, Nicolas d'Autrecourt începe să cerceteze legile mișcării fizice, urmat de Johannes Buridan, de Albert von Sachsen, Nicole Oresme pornind de la care este deschisă calea către Copernic și Galilei. Aceste căi nu trebuie urmărite aici, dar trebuie să notăm cât de implacabile sunt deja pozițiile la cincizeci de ani după moartea lui Toma de Aquino: cât de scurte și coerente sunt etapele care duc de la formalismul ființei (Scotus) la empirism (Ockham), și de la voluntarismul și „poziționismul” teologic pur la un pozitivism fără valoare și, în consecință, la atomismul materialist. Nimic nou nu a apărut în aceste direcții până în ziua de astăzi.

### c. Ființa ca neutralitate. Suarez

De la Scotus, liniile duc – dincolo de Renaștere – până la părintele scolasticii baroce și al neo-scolasticii Franz Suarez; căci la acest discipol al lui Ignațiu din Loyola, univocitatea și prin urmare indiferența ființei se