

# TEMEIUL LOGIC AL CUNOAȘTERII CATAFATICE ȘI APOFATICE ÎN PATRISTICA ORIENTALĂ

FLOREA LUCACI

## 1. GÂNDIRE LOGICĂ ȘI CREDINȚĂ RELIGIOASĂ

Între problemele controversate ale perioadei patristice<sup>1</sup>, care reverberează până astăzi, interesează cea legată de relația dintre religie și filosofie, iar în acest context de temeiul logic al cunoașterii catafatice și apofatice. Se știe că filosofia greacă a fost sursa principalelor concepte ce susțin dogma creștină, dar și derapajele eretice. Astfel, *ființa* (ὄν) și *substanța* (οὐσία), pentru a da doar două exemple, au devenit adevărate personaje-concept în combaterea ereziilor hristologice. Și adepții dreptei credințe și cei care încercau să impună un mod rațional-omenesc de înțelegere a creștinismului au apelat la Biblie, dar și la logică în construcția argumentelor. Exemplară este atitudinea lui Origen. În combaterea ideilor lui Celsus, el consideră demersul rațional necesar, din moment ce spune: „am să dovedesc, cu argumente din Sfintele Scripturi, că și cuvântul lui Dumnezeu ne îndeamnă la dialectică. Doar de aceea zice Solomon: «Cel ce leapădă cercetarea rătăcește» (Pilde: 10, 17)”<sup>2</sup>.

Reflectând asupra istoriei creștinismului, se pune întrebarea: Cum să înțelegem noi astăzi relația dintre gândirea logică și credința religioasă? Întrebarea este și actuală, și necesară. La prima vedere, ea pare să indice o problemă fără soluție. De ce? Cred că problema se insinuează prin semantismul implicat de expresiile „gândire logică” și „credință religioasă”, îndeosebi înțelegerea acestora ca forme de relații exemplare. În sintagma „gândire logică” subzistă ca temei relația dintre concept și cuvânt, *relație formală* determinată de legi logice, fără apel la fapte particulare. În schimb, sintagma „credință religioasă” presupune o relație între om și Dumnezeu, *relație factuală*, determinată afectiv și mistic de legea iubirii, prin apel la un model. Or, o *relație formal-logică* este fie adevărată, fie falsă

---

<sup>1</sup> Întrucât în majoritatea tratatelor de logică și filosofie analiza scrierilor patristice este aproape exclusiv axată pe autorii occidentali, am crezut de cuviință că este nedrept să fie ignorați marii teologi din Răsărit. Mai mult, omisiunea acestora (Clement Alexandrinul, Origen, Grigore din Nazianz, Vasile cel Mare, Grigore de Nyssa, Dionisie Areopagitul, Ioan Damaschin ș.a.) sugerează și o formă de desconsiderare. Se uită că în scrierile acestora ideile filosofiei grecești sunt premise ale conceperii dogmelor creștine, inclusiv pentru Occident.

<sup>2</sup> Origen, *Contra lui Celsus*, în *Scrieri alese*, partea a patra, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984, p. 375 (VI, 7).

în orice context, iar o *relație factuală* are valoarea dependentă de un anumit context. Dar să ilustrăm cele spuse:

- (i) *Toți oamenii sunt muritori*
- (ii) *Constantin cel Mare este împărat creștin*

În propoziția (i), adevărul este determinat de regulile sistemului semantic, fără apel la fapte extralingvistice. În acest caz, predicatul „*muritor*” exprimă o limită absolută între viață și moarte, care nu admite excepții. În propoziția (ii), predicatul „*împărat creștin*” exprimă o stare contextuală, implicit relația Constantin cel Mare – Dumnezeu este dependentă de evenimente extrareligioase. Astfel, propoziția este falsă între anii 272 și 306, când Constantin nu era împărat, apoi este falsă între anii 306 și 312, când este împărat, dar nu este creștin, fiind adevărată doar între anii 312 și 337. Așadar, credința religioasă devine pentru Constantin cel Mare o relație exemplară în urma victoriei asupra Maxentius, bătălie câștigată – susține scriitorul latin Lactantiu – datorată interpretării unui vis, respectiv de a înscris pe scuturile soldaților *semnul ceresc al lui Dumnezeu – caeleste signum dei*.

Și totuși, dincolo de aparențele ce învăluie lumea comună, conjuncția dintre gândire și credința religioasă poate fi înțeleasă ca o stare de fapt originară. În acest sens, relativ la gândire, Sf. Grigorie de Nazianz afirma: „înrudite cu Dumnezeirea sunt numai naturile cugetătoare și înțelese numai de minte, iar cu totul străine de ea cele aflate sub stăpânirea simțirii și tot mai departe de acestea sunt cele cu totul neînsuflețite și nemișcate”. Poziția privilegiată a omului în ierarhia lumii este dată prin „sufflare de viață” (Facerea: 2, 7), adică un „lucru pe care cuvântul Scripturii îl cunoaște de suflet rațional și de chip al lui Dumnezeu”<sup>3</sup>. Așadar, ni se sugerează că gândirea este o proprietate tranzitivă în relația Dumnezeu – om.

Dacă avem în vedere judecățile despre logica gândirii și despre revelația credinței, constatăm că între ele se pot stabili unele raporturi. Fie propozițiile:

- (iii) *Revelația este forma credinței ce ne dezvăluie lucrarea lui Dumnezeu în lume.*
- (iv) *Gândirea logică este forma rațională ce elucidează lucrarea legilor în lume.*

Aceste raporturi paradoxale dintre cele două enunțuri sunt puse în evidență și de Sf. Ioan Damaschin în *Dogmatica* sa. El pleacă de la premisa că relativ la „doctrina despre Dumnezeu”, cât și la „doctrina întrupării, nu sunt toate inexprimabile și nici toate exprimabile, nici toate incognoscibile și nici toate cognoscibile”. Ambiguitatea generată de limitele gândirii și ale limbajului are consecințe imediate, și anume „nu pot fi exprimate cu claritate multe din acelea care se înțeleg în chip

---

<sup>3</sup> Sf. Grigorie de Nazianz, *Taina M-a Uns (Cuvântări)*, Editura Herald, București, 2004, pp. 182–183.

obscur despre Dumnezeu”. În concluzie – afirmă el – „suntem siliți să exprimăm lucrurile, care sunt mai presus de noi, în felul nostru omenesc de a vorbi”<sup>4</sup>.

Nu cumva în felul nostru omenesc de a gândi și a vorbi subzistă o formă stranie de credință? Se știe, filosofia cultivă credința în rațiune. Numai că Apostolul Pavel atrăgea atenția: „Luați aminte să nu vă fure mințile cineva cu filosofia și cu deșarta înșelăciune din predania omenească, după înțeleșurile cele slabe ale lumii și nu după Hristos” (Coloseni: 2, 8). Evident, se dă un sfat ce are ca țintă posibila sminteală de la învățătura întru Hristos, dar care, tot atât de evident, nu presupune întoarcerea spatelui întregii filosofii. În acest sens, Clement Alexandrinul pune lucrurile la punct, afirmând clar că „prin aceste cuvinte Pavel nu vorbește de rău toată filosofia, ci filosofia epicuriană – de care amintește în *Faptele Apostolilor*, care tăgăduiește pronia lui Dumnezeu și divinizează plăcerea – precum și orice altă filosofie care cinstește stihiiile lumii”<sup>5</sup>.

Revenind, din filosofie au fost inspirate metodele *catafatică* și *apofatică*. Pe scurt, plecând de la cunoașterea a ceea ce ne este dat ca fiind lumea aceasta, fie afirmând, fie negând în temeiul unor analogii, am ajunge la Dumnezeu Creatorul. Așa, de exemplu, Origen îl înțelege pe Dumnezeu ca principiu al existenței lumii. Sub raport teoretic, *Dumnezeu-Principiul* are afinități cu ființa ca principiu din *Metafizica* lui Aristotel, și anume „primul punct de plecare datorită căruia un lucru este, ia naștere sau este cunoscut”<sup>6</sup>. Or, în acest sens – consideră Origene – trebuie să ni-L închipuim pe Dumnezeu „ca un fel de monadă absolută sau, ca să zicem așa, o unitate în sine, o rațiune absolută, care e izvorul oricărei ființe cugetătoare, însăși rațiunea de a fi a lumii întregi”<sup>7</sup>. Atât numele *Dumnezeu*, cât și termenul *principiu* au una și aceeași referință, respectiv ceea ce este *prim în ordinea existenței*, cauza creației lumii, precum și ceea ce este *prim în ordinea cunoașterii*, credința că posibilitatea cunoașterii și actualizarea ei depind de Ființa divină.

Dar Părinții Bisericii au fost încurajați chiar de Cuvântul biblic nu numai asupra tainei credinței, dar și să gândească în umbra credinței. Relativ la relația credință – cunoaștere, cred, este exemplară semnificația unui raționament enunțat de Iisus pentru a evidenția blocarea iudeilor într-o interpretare de suprafață a Cărții Sfinte, mai precis a Legii. El zice: „Dacă ați fi orbi, n-ați avea păcat. Dar acum ziceți: Noi vedem. De aceea păcatul rămâne asupra voastră”(Ioan: 9,41)

În acest text, expresiile *orbi* și *văd*, deși metafore, au o funcție logică. O sumară analiză semantică arată că verbul *a vedea* stă aici pentru *a cugeta* și, desigur, *a cunoaște*, fiind deci o funcție-semn. Termenul *văd* este corelat cu un conținut noțional ce cuprinde ca note *gândirea* și *păcatul*. Termenul *orb* este contrar lui *văd*, având un conținut în care identificăm *puritatea ca potențialitate*.

<sup>4</sup> Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Editura Scripta, București, 1993, p. 16.

<sup>5</sup> Clement Alexandrinul, *Scrieri*, partea a doua, *Stromatele*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 39, (I, 11, 50).

<sup>6</sup> Aristotel, *Metafizica*, Editura Academiei, București, 1965, p. 161 (V, 1, 1013 a).

<sup>7</sup> Origen, *Despre principii*, în *Scrieri alese*, partea a treia, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 49.

Putem deduce de aici că nu este contradictoriu ca *gândirea să fie pură* sau *gândirea să fie în păcat*, ambele având ca țintă un anumit conținut cognitiv.

Cu aceste precizări, să revenim la textul biblic dat, care este un raționament ce exprimă o relație de condiționare probabilă.

Schema unei inferențe valide de tip *modus tollens* este:

$$p \rightarrow q$$

$$\sim q$$

$$\sim p$$

În schimb, versetul biblic în cauză este după schema unei inferențe plauzibile sau probabile, respectiv *modus tollens de la condiție*, care este un paralogism. Dacă rescriem forma eliptică a versetului, atunci avem următorul raționament, care este, repet, plauzibil, chiar dacă într-o formă răsturnată:

*Dacă iudeii ar fi orbi (nu văd) în fața Legii, atunci păcatul nu ar fi posibil*  
*Iudeii văd numai prin Lege*  
*Păcatul este posibil*

Simbolic, dar în forma răsturnată:

$$\sim p \rightarrow \sim q$$

$$\underline{p}$$

$$q$$

Dar cum aici schema vizează direct credința și doar în subsidiar cunoașterea, atunci eliminăm ideea de paralogism și admitem că avem o *inferență ipotetică și plauzibilă*, a cărei concluzie nu cade sub conceptele *adevăr* sau *fals*, întrucât credința ține de rațiunea practică și nu de rațiunea teoretică. Mai mult, aici noțiunea *păcat* nu denotă actul păcatului originar, ci orice faptă în contradicție cu iubirea lui Dumnezeu și, implicit, cu *re-legarea* omului la dumnezeire.

Ce să înțelegem noi astăzi? Cred că religia ca mod de existență, de re-legare a omului la dumnezeire, presupune și un proces analitic de clarificare a condiției umane. Or, nu cumva de aici survine problema?! Credință și cunoaștere sau: *cum este posibilă trecerea de la lumea sensibilă la lumea divină?*

## 2. IMPLICAȚII LOGICE ALE CUNOAȘTERII CATAFATICE

La începuturile Bisericii, respectiv perioadele apologetică și patristică, în vorbirea despre Dumnezeu, teologul creștin era nevoit să recurgă la cuvinte ce descriu funcții și proprietăți specifice omului, întrucât credea că doar așa poate fi înțeles. Acest mod de a descrie și explica prin analogie atribute proprii lui Dumnezeu se numește *catafatism*. Omniprezența Sa în lumea omului este însă afirmată apoteotic, respectiv Dumnezeu este *omnipotent, omniscient, etern, atotbun, sfânt* etc. Această posibilitate este justificată de Biblie, unde stă scris: „Și a făcut Dumnezeu pe om după

chipul Său” (Facerea: 1, 27). Prin urmare, inductiv, adică în temeiul „chipului” ca proprietate comună, pare pe deplin operațional un raționament de forma:

*A și B sunt similare*

*A are caracteristica x*

*Prin urmare, B are caracteristica x*

Conform unei logici naturale, x este o variabilă individuală și tranzitorie. Așadar, putem spune că dacă omul (A) este *inteligent*, atunci Dumnezeu (B) este *suprainteligent* sau dacă omul poate fi *drept*, atunci Dumnezeu este *dreptatea absolută*. Putem înțelege că actul credinței este în relație complementară cu acest mod de a gândi? Da! Relativ la problema în discuție, Petre Botezatu considera că „logica operatorie este o teorie explicativă”, care „trebuie să determine și să facă inteligibile demersurile gândirii exploratoare”. Având o valoare instrumentală, practică, ea „justifică trecerea formală: s-a deplasat o proprietate de la un obiect la altul sau s-a construit un nou obiect din alte obiecte”. Fiind o știință a gândirii ca gândire, logica operatorie trebuie să fie o logică intensională, care mănuieste proprietăți și înțelesuri. Acest sistem logic se întemeiază pe „un fragment din calculul claselor, dezvoltat printr-o metodă de deducție naturală”, întrucât „noțiunea de clasă este în mod natural fundamentală spiritului omenesc”<sup>8</sup>.

Așadar, cu o anumită îndreptățire, *catafatic* au fost căutate mărturii și au fost concepute o serie de argumente. Însuși textul biblic pare să susțină o asemenea dovadă. Astfel, citim în Psalmi: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria” (Ps. 18, 1), iar Apostolul Pavel, incriminând ignoranța și reaua credință a multor neamuri – iudei, elini, romani, barbari ș.a. – cărora Dumnezeu li s-a făcut cunoscut prin creația Sa, preciza: „Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din fapte, adică veșnica Lui putere și dumnezeire, așa ca ei să fie fără cuvânt de apărare...” (Rom. 1, 20).

Interpretând propoziția biblică „Întru început a făcut Dumnezeu cerul și pământul” (Facerea: 1, 1), Sf. Vasile cel Mare îl compară pe Dumnezeu cu un artist, ceea ce ne dă de înțeles că „lumea este o operă de artă, pusă înaintea tuturor spre a fi privită și contemplată”. Interesant este că lumea creată – susține el – ne descoperă ceva despre atributele Creatorului. Pe relația Creator – creatură, proprietățile sunt tranzitorii, adică: „Dumnezeu însuși a făcut-o: ca bun, această operă folositoare; ca înțelept, această operă prea frumoasă; ca puternic, această operă foarte mare”<sup>9</sup>. Dar în finalul capitoului, afirmația pe care-și întemeia discursul Sf. Vasile cel Mare intră în conjuncție cu negația, respectiv argumentarea sa se încheie cu o concluzie de tip apofatic. „Din frumusețea celor văzute să înțelegem pe Cel Care-i mai presus de frumusețe, iar din măreția celor care cad sub simțurile noastre și din corpurile acestea mărginite din lume să ne ducem cu mintea la Cel nemărginit, la Cel mai presus de măreție, Care depășește toată mintea cu mulțimea puterii Sale.”

<sup>8</sup> Petre Botezatu, *Schiță a unei logici naturale. Logică operatorie*, Editura Științifică, București, 1969, pp. 13–14.

<sup>9</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la hexaemeron*, în *Scrieri*, partea întâia, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 78.

Reiese că „nu cunoaștem natura existențelor”, astfel că „mintea cea mai ascuțită se vede neputincioasă”<sup>10</sup>. Și Clement din Alexandria recurge la argumente de tip catafatic, afirmând existența bunătății și raționalității lui Dumnezeu în temeiul frumuseții universului. (*Stromate* IV, 23, 148,2 și în *Protrepticul* IV, 63,1).

Într-o formă implicită, subzistă aici așa-zisa dovadă *fizico-teologică*, care prin însăși denumirea sa pare să ofere certitudini apodictice. Dar să supunem textul Apostolului Pavel (Rom. 1, 20) unui exercițiu logico-hermeneutic, iar apoi pe cel al Sf. Vasile cel Mare. Ceea ce rezultă poate fi scris concis sub forma unor enunțuri. Adică:

(i) *Cazul Apostolului Pavel:*

1. Se crede că cerul și pământul, toate lucrurile conținute la acest nivel existențial, sunt totodată și semnele unei alte realități.
2. Oricare semn, prin forma sa, este purtător de semnificații.
3. În general, un semn poartă intenționalitatea unui autor și, implicit, posibilitatea de decodificare de către un receptor.
4. Apostolul Pavel crede că prin interpretarea fapturilor care compun lumea putem cunoaște Creatorul.
5. Prin interpretare, semnificațiile îl desemnează pe Dumnezeu ca autor al creației.
6. Semnele au semnificație completă în sistemul dogmelor creștine.
7. Prin urmare, numai creștinii, spre deosebire de necreștinii ignoranți, iau cunoștință prin semne de existența lui Dumnezeu, creatorul lumii.

(ii) *Cazul Sf. Vasile cel Mare:*

1. Din ceea ce se vede, lumea poate fi comparată cu o operă de artă.
2. Legitimitatea unei cunoașteri comparative este dată de frumusețea, armonia și unitatea lumii.
3. Lumea ca operă de artă ne face cunoscută existența unui Creator, adică Dumnezeu.
4. Dar lumea poate fi și contemplată.
5. Contemplația (*theoria* gr.) este o modalitate speculativ-spirituală de cunoaștere.
6. Prin contemplație, plecând de la proprietățile lumii, este posibil să ni se dezvăluie ceva din atributele lui Dumnezeu: bunătatea, înțelepciunea, puterea.
7. Tot prin contemplație, înțelegem însă că nu-L putem cuprinde cu mintea pe Dumnezeu Cel nemărginit.

Ce constatăm? Din aceste reconstrucții reiese că avem de fapt în ambele cazuri o argumentație slabă. În primul caz, semnificația semnelor (lucrurile ce compun lumea) nu are caracter universal, fiind legată exclusiv de contextul religiei creștine. Totodată, dacă semnele sunt de formă materială, atunci rezultă că acestea sunt supuse ciclului naștere – pieire, ceea ce afectează, de asemenea, caracterul de

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 83.

universalitatea a dovezii. În altă ordine de idei, interpretarea semnelor depinde de experiența anterioară a celui ce le „citește”, aspect ce induce ambiguitatea argumentului. Mai constatăm că sub aspect logic presupuziția existenței unui autor, care și-a stabilit un scop în lume, implică de la bun început o eroare de construcție a argumentului. De fapt, luăm ca adevăr *a priori* ceea ce abia urmează să fie demonstrat, adică este vorba de *petitio principii* (anticiparea principiilor), o eroare în demonstrație analizată încă de Aristotel, care constă în a lua ca premise propoziții ce trebuie validate. În acest caz (i), postulăm în sens universal („Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii” = *Creatio ex nihilo*) pentru a conchide în sens particular („făpturile” care compun cerul și pământul = semne ce stau mărturie pentru Creator).

Și în cazul (ii), prin faptul că se recurge la analogie, implicit la o formă cvasisubiectivă de inducție, concluzia rezultă cu probabilitate, nu cu necesitate. Analogia este cel mai slab tip de argument inductiv, deoarece, chiar dacă se pleacă de la premise adevărate, nu este exclus ca prin procedeul inducției să obținem o concluzie falsă. Credința ocultează greșeala ce survine adeseori în cunoașterea comună, și anume de a lua concluzia analogiei ca sigur adevărată. Prin urmare, este exclusă posibilitatea ca ea să fie falsă.

Cu toate aceste lacune, pare rațional să gândim că lumea este efectul unei cauze, care ar fi echivalentul lui Dumnezeu. O asemenea idee este argumentată și de filosofi. De exemplu, Platon admite că sufletul uman dă mărturie despre Sufletul divin. Reciproc, Sufletul lumii fiind principiu al mișcării, implicit este al ființării, al nașterii universului. Demonstrație: „Tot ce e suflet e nemuritor. Într-adevăr, ceea ce se mișcă de la sine e nemuritor. În schimb, ceea ce mișcă alt lucru și e mișcat de către altul, de îndată ce mișcarea încetează, încetează să existe. Numai ce se mișcă pe sine, de vreme ce nu se lasă pe sine în părăsire, nu încetează niciodată să fie în mișcare; ba mai mult: el este sursă și principiu al mișcării pentru toate câte se mișcă. Iar principiul este tocmai ceva nenăscut. Într-adevăr, din principiu ia naștere în chip necesar tot ce s-a născut, pe când principiul nu se naște din nimic.”<sup>11</sup>

Și Aristotel, în partea așa-zis teologică a *Metafizicii*, concepe un argument de acest gen. În cartea a XII-a, respectiv capitolele 6–10, este pusă problema primei cauze care dă seamă de existența lumii. El consideră că „orice e în act presupune o potență și că nu tot ce e în potență trebuie neapărat să fie în act; de unde ar reieși că potența e anterioară actului”. Dar raportul potență – act este paradoxal, deoarece primatul potenței ar putea bloca existența. De aici problema: „cum va fi mișcare dacă nu există o cauză motrice în act?” Apoi, o altă chestiune, și anume „care este prima mișcare?” Întrebările sunt legitime, din moment ce există o succesiune pe relația naștere – pieire, iar răspunsul așteptat este determinat de necesitate, adică „trebuie să existe și ceva care pune în mișcare fără ca el să fie mișcat, având caracterul veșniciei și fiind substanță și act”<sup>12</sup>. Acel ceva, care pune în mișcare lumea și gândirea, este „Primul Mișcător”, iar de „un astfel de Principiu atârână

<sup>11</sup> Platon, *Phaidros*, în *Opere*, vol IV, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, pp. 441–442 (245c–d).

<sup>12</sup> Aristotel, *op.cit.*, pp. 382–384 (XII, 6, 1071b–1072a).

Cerul și natura”. Dacă filosoful reflectează asupra acestor chestiuni primordiale, se ajunge la situația în care „gândirea se se gândește pe sine însăși prin participarea la inteligibil, căci ea însăși devine inteligibilă, intrând în atingere cu obiectul său și cugetându-l, astfel că intelectul și inteligibilul se confundă devenind identice”. Numai că, ține să precizeze Aristotel, „elementul divin pe care pare să-l cuprindă intelectul aparține mai degrabă Primului Mișcător nemișcat”<sup>13</sup>. Fiind veșnic, Primul Mișcător nemișcat nu are un contrariu, spre deosebire de existența diversă.

Ambele demonstrații se pot restrânge la o formă simplă și directă, și anume:

(iii) *Cazul lui Platon:*

1. Lucrurile ce compun universul sunt în mișcare.
2. Oricare lucru se mișcă fie prin sine însuși, fie este mișcat de alt lucru.
3. Dacă asupra unui lucru mișcat nu acționează lucrul ce se mișcă prin sine, acesta încetează să existe.
4. Dacă sufletul se mișcă prin sine, atunci este nenăscut și etern.
5. Dacă sufletul se mișcă prin sine, atunci este sursă și principiu al mișcării.
6. Universul lucrurilor mișcate și pieritoare are o cauză.
7. Prin urmare, ceea ce pune în mișcare universul și-l însuflețește, trebuie că este o cauză divină.

(iv) *Cazul lui Aristotel:*

1. Lucrurile ce compun universul sunt potențial schimbătoare.
2. Oricare schimbare este o trecere de la potență la realitate.
3. Niciun lucru potențial schimbător nu-și are propria cauză intrinsecă
4. Trebuie să existe o cauză care determină trecerea de la potență la realitate.
5. Deși se constată că o cauză poate fi efectul altei cauze, nu este posibil să determinăm rațional un proces infinit al schimbărilor pe relația cauză – efect.
6. Invers, un regres infinit este imposibil, deoarece întreaga serie a raporturilor cauză – efect nu ar putea fi realizată decât dacă ar exista o cauză primă.
7. Prin urmare, întrucât mișcarea în esența ei nu are o determinare întâmplătoare, ci necesară, atunci prima cauză nu admite contrariul, ceea ce o definește ca fiind Primul Mișcător nemișcat.

O analiză a argumentului *cosmologic*, care a fost gândit să susțină o teologie naturală, este realizată exemplar în *Critica rațiunii pure*. Formularea directă și concentrată a dovezii cosmologice este posibilă în două propoziții: „dacă ceva există, trebuie să existe și o ființă absolut necesară. Dar cel puțin eu însumi exist, deci există o ființă absolut necesară”. Deși marcat de eroarea convertirii expresiei unui imperativ în expresia unui fapt real, argumentul „are maximum de putere de persuasiune, nu numai pentru intelectul comun, ci și pentru intelectul speculativ”. Mai mult: „În acest argument cosmologic se întâlnesc atâtea principii sofistice, încât rațiunea speculativă pare să-și fi pus în joc aici toată arta ei dialectică pentru a

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 385–387 (7, 1072b–1073a).



produce maximum de aparență transcendențială posibilă”<sup>14</sup>. În analiza sa, Kant pune în evidență un anumit vicleșug, și anume posibilitatea de a pleca de la o dovadă empirică spre existența unei ființe necesare în genere. Or, ar trebui ca dintr-o existență sensibilă să se poată deriva o existență compusă din concepte. Iluzie! Imposibilitatea susținerii empirice a ființei absolut necesare, respectiv un *ens realissimum*, este evidențiată clar de Kant. Adică: „1. Principiul transcendențial de a conchide de la contingent la o cauză” este operațional numai „în lumea simțurilor”, în afara ei fiind fără sens, astfel că principiul cauzalității nu asigură trecerea de la o existență sensibilă la una conceptuală. „2. Principiul, potrivit căruia conchidem de la imposibilitatea unei serii infinite de cauze date, supraordonate, din lumea sensibilă, o cauză primă”, nu se poate extinde dincolo de experiență. 3. Falsa completare a seriei cauză – efect cu o cauză primă, prin înlăturarea oricărei condiții. 4. „Confundarea posibilității logice a unui concept despre toată realitatea reunită (fără contradicție internă) cu posibilitatea transcendențială”<sup>15</sup>, aferentă lumii sensibile.

Pe lângă cele arătate de Kant, susținem că în toate variantele argumentului cosmologic subzistă una și aceeași structură formal-logică, care poate fi clar evidențiată prin următorul raționament.

Dacă $p$ , atunci $q$	sau	$p \rightarrow q$
<u><math>p</math> este adevărată</u>		<u><math>p</math></u>
$q$ este adevărată		$q$

Într-o reconstituire în limbaj natural, avem forma sintetică a argumentului cosmologic. Adică:

Dacă ceva există, trebuie să existe și o ființă absolut necesară  
Este adevărat că eu exist  
 Este adevărat că există o ființă absolut necesară

Numai că raționamentul satisface doar aparent condiția de validitate, fiind încălcat principiul identității. Conceptul de *existență* este aici obiect de scamatorie metafizică, fiind luat atât în sens *factual* (explicit, în premisa minoră), cât și *logic* (explicit, în premisa majoră și în concluzie). În expresia „ceva există” din premisa majoră, pronumele nehotărât „ceva” indică un lucru oarecare, fiind sub aspect logic un cuantor existențial, respectiv un obiect logic. Ca atare, sintagma în cauză poate fi citită „există  $x$ ”, adică ni se indică faptul că luăm în considerare cel puțin un obiect din domeniul de definiție al variabilei, obiect particularizat în premisa minoră în persoana celui ce gândește asupra relației din premisa majoră. Apoi, cuvântul „există” nu este predicat, ci exprimă doar posibilitatea enunțării unei propoziții cu sens. Numai că nu este satisfăcut criteriul. Eroarea constă în inferența de la condiționat la necondiționatul absolut, de la particular la universal, adică derivarea este ilegală. Astfel, simțului comun și aparenței de adevăr i se opune logica, mai

<sup>14</sup> Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura Științifică, București, 1969, pp. 482–483.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 485–486.

exact „dintr-o expresie având forma  $\prod x \sum y (y \rightarrow x)$  nu se poate niciodată infera o expresie cu ordinea cuantificatorilor inversată (adică sub forma  $\sum y \prod x (y \rightarrow x)$ ), unde semnul  $\rightarrow$  denotă orice fel de precedență, logică sau fizică”<sup>16</sup>.

În concluzie, încercarea catafatică, prin care s-a dorit ca experiența lumii în care trăim să ne dea un argument despre existența unei ființe supreme, respectiv a lui Dumnezeu, ne dă doar iluziile unei cunoașteri. Desigur, de aici nu putem deduce că ar slăbi tăria credinței religioase. Chiar un logician, respectiv Wittgenstein, considera că „indiferent ce ar putea însemna «a crede în Dumnezeu», aceasta nu poate însemna a crede în ceva ce ar putea fi testat sau pentru care s-ar găsi mijloace de testare”<sup>17</sup>. Credința religioasă transcende ceea ce poate fi dovedit empiric.

Și totuși, curioși și iscoditori din fire, unii filosofi și teologi, și-au pus problema alternativei, întrebându-se: dacă metoda afirmativă nu este operațională, atunci nu o fi cumva cea negativă? Așadar, reluăm din altă perspectivă întrebarea inițială: *cum este posibilă trecerea de la lumea sensibilă la lumea divină?*

### 3. APOFATICUL ȘI LOGICA NEGAȚIEI

Scepticismul cenzurează relaționarea cu transcendentul. Analogia ce subzistă în raționamentele de tip catafatic poate genera o *eroare logică* sau cel puțin o *cunoaștere probabilă*, marcată de incertitudini. De altfel, legat de incertitudini privind cunoașterea lui Dumnezeu, Biblia subliniază diferența ontologică dintre lumea sensibilă și cea divină. Cu un exemplu, mult încercatul Iov constată: „Căci Dumnezeu nu este un om ca mine, ca să stau cu El de vorbă și ca să mergem împreună la judecată” (Iov: 9, 32). Și atunci sub judecata omului nu cade întotdeauna numai omul? Soluția: Să dobândim certitudini pe *cale apofatică*, adică negând tot ceea ce ar implica relații cu lumea noastră? Nu știm cu certitudine.

Ni se sugerează răspunsuri contradictorii. Există numeroase exemple din Vechiul Testament care dau mărturie despre o blocare absolută a cunoașterii lui Dumnezeu. Imposibilitatea cunoașterii este dată de limita ontologică ce desparte viața de moarte. Dumnezeu însuși îi spune lui Moise: „Fața mea însă nu vei putea să o vezi, că nu poate vedea omul fața Mea și să trăiască” (Ieșirea: 33, 20). Avem aici expresia clară a neputinței rațiunii de a-L cunoaște pe Dumnezeu. Pe scurt, rațional nu putem concepe imaginea logică care să cuprindă ființa divină.

Dar... totuși speranță! În Noul Testament limitarea este relativizată, respectiv cunoașterea lui Dumnezeu-Tatăl depinde de voința lui Dumnezeu-Fiul și de capacitatea de a fi înțeleasă învățătura Sa, după cum reiese din cuvintele lui Iisus Hristos: „Toate Mi-au fost date de către Tatăl Meu și nimeni nu cunoaște pe Fiul, decât numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaște nimeni, decât numai Fiul și cel căruia va voi Fiul să-i descopere” (Matei: 11, 27). Așadar, cunoașterea divinității

<sup>16</sup> Leszek Kolakowski, *Religia*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 64.

<sup>17</sup> Ludwig Wittgenstein, *Leccióni și convorbiri despre estetică, psihologie și credința religioasă*, trad. Mircea Flonta și A.P. Iliescu, Editura Humanitas, București, 1993, p. 124.

implică relația între lumea omului și lumea transcendentă, dar prin diferență ontologică, din moment ce cunoașterea este condiționată de voința ființei divine.

În acest caz, să fie negația posibilitatea unei determinări a indeterminatului? Dar există negație pură, operațională relativ la diferența ontologică dintre lumea omului și Dumnezeu? În exprimarea sa paradoxală, Sf. Dionisie Areopagitul afirmă că trebuie să i se atribuie lui Dumnezeu, care este „Cauza tuturor, toate afirmațiile care să se vadă la ea și mai principal toate negațiile, ca fiind mai presus de toate și să nu se socotească că negațiile sunt opuse afirmațiilor, ci mai degrabă că ea este mai presus de toate privațiunile și de toată negația și afirmația”<sup>18</sup>. Dar ce să înțelegem din această „atribuire”, care nu numai că include „toate afirmațiile” și „toate negațiile”, dar are și forma unei armonii paradoxale între afirmație și negație? Relativ la o situație de acest gen, care complică problema la nivel logic, Petre Botezatu consideră că „merită să fie prinsă într-un *principiu*, pe care propunem să-l numim al *ambiguității aserțiunii*”<sup>19</sup>. Ambiguitatea nu poate fi decât expresia unei stări ce stă sub conceptul de *infinis*, adică a unei determinări prin ceva indeterminat.

Căutând răspunsuri privind natura negației, Petre Botezatu recurge la o analiză de profunzime, pas cu pas, de la nivelul logicii formale la cel al gnoseologiei, în final fiind interogată ontologia. La nivelul sintaxei, negația se manifestă prin propoziții negative, de forma *S nu este P* și prin propoziții cu predicat negativ, de forma *S este non-P*. Mai mult, se ivește „*paradoxul negației*”, care „ne împiedică să decidem dacă asertarea propoziției (-p) este o afirmație sau o negație.” Apoi, la nivel semantic, unde avem referințe extrapropoziționale, negația „se definește atunci prin referirea la adevăr și fals, conform cu tabela de adevăr:”

<b>p</b>	<b>~ p</b>
A	F
F	A

La acest nivel „se înfruntă Adevărul și Falsul ca idei și nu diferitele propoziții particulare”<sup>20</sup>. Interpretarea dată de Wittgenstein, respectiv formularea unui *principiu al nereprezentării*, sugerează necesitatea analizei nivelului pragmatic, unde negația devine un act secundar în raport cu afirmația. În stratul gnoseologic, propozițiile negative presupun analogia, comparația, adică operează în propozițiile de relație. În profunzime, la nivel ontologic, se petrec lucruri stranii, deoarece „afirmația și negația nu se mai exclud, ci se întregesc în acele stadii crepusculare, care clădesc punți de trecere de la o extremă la alta”. Procesualitatea lumii își are expresia în logica dialectică. „Negația dialectică este existențială, ea operează în lucruri, marcând procesul morții ca și al nașterii, are funcție demiurgică”. Aici, în stratul ontologic, se manifestă o anumită instabilitate a limbajului. Este vorba de

<sup>18</sup> Sf. Dionisie Areopagitul, *Teologia mistică*, în *Opere complete*, Editura Paideia, București, 1996, p. 247.

<sup>19</sup> Petre Botezatu, *Semiotică și negație. Orientare critică în logica modernă*, Editura Junimea, Iași, 1973, p.188.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 189–190.

predicatele negative, exprimate prin nume care „își pierd cu timpul rezonanța negativă [și] trec pe furiș în lumea pozitivității”<sup>21</sup>.

Cred că putem valorifica ideile lui Petre Botezatu privind relativitatea negației în analiza și înțelegerea cunoașterii apofatice.

Formal, dacă negăm toate predicatele ce ar reveni lui Dumnezeu, respectiv toate atributele ce pot fi identificate în lumea finită a omului, atunci inevitabil afirmăm *infinitul*. Dar ce presupune ontologic, implicat gnoseologic, *infinitul* pe relația am – divinitate? Ce adevăr am descoperi printr-o propoziție cu predicat negativ? Să fie *infinitul* atât atribut divin, cât și ipostaza paradoxală a negației?

Fie propozițiile:

- |  |              |
|--|--------------|
| (i) Dumnezeu este <i>omnipotent, omniscient, etern, atotbun</i> etc.     | S este P     |
| (ii) Dumnezeu nu este <i>omnipotent, omniscient, etern, atotbun</i> etc. | S nu este P  |
| (iii) Dumnezeu este <i>infinnit</i>                                      | S este non-P |

Referitor la propoziția (i), constatăm că este expresia unei credințe într-o stare existențială (a lui *homo religiosus*), iar credința nu presupune justificarea unui adevăr de credință prin cunoaștere. Și propoziția (ii) este problematică, deoarece negația este tot un fapt de credință camuflat într-o propoziție cognitivă (a ateului). Implicat, prin negație se afirmă ceea ce nu se poate cunoaște, deoarece nu avem niciun criteriu de stabilire a relației de corespondență pentru propoziția „Dumnezeu este *omnipotent, etern...*”. De aici rezultă că aserțiunile (i) și (ii) au același regim logic. Prin urmare, nici în (i), nici în (ii) nu există un criteriu obiectiv de stabilire a adevărului.

Propoziția (iii) are un regim special. Pentru a înțelege *infinitul*, care, cu vorba lui Dionisie Areopagitul, cuprinde toate afirmațiile și toate negațiile, cred că este necesară o sumară privire asupra câtorva momente din istoria conceptului.

Istoria filosofiei consemnează încercarea de a explica întemeierea universului pe un principiu negativ și indeterminabil. Un asemenea principiu a fost gândit de Anaximandru, respectiv Diogene Laertios reține în seama filosofului din Milet această idee: „Principiul și elementul, spunea el, este *infinitul*, fără să definească de era aer, apă sau altceva”<sup>22</sup>. Principiul a fost numit *apeiron* (nedeterminatul), fiind abstracție pură. Or, de aici deducem că Anaximandru a refuzat să admită ca substrat unul dintre cele patru elemente fundamentale (*apa, aerul, focul și pământul*). Mai mult, denumirea *apeiron* are o semnificație filosofică, întrucât sensibilul nu se mai regăsește ca referent perceptibil al conceptului și, așa cum arată Simplicius, Anaximandru „a fost primul care a folosit acest termen pentru *arché* (principiu). Această *arché*, afirmă el, nu este nici apă, nici vreunul din așa-numitele elemente, ci o altă substanță (*φύσις*), *apeiron*, din care își trag obârșia toate cerurile și lumile cuprinse în ele.”<sup>23</sup> Dar *apeiron* este și substratul morții, deoarece prin distrugere

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 195–196.

<sup>22</sup> Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Academiei, București, 1963, p. 155 (II, 1).

<sup>23</sup> Anaximandros, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea 1, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, p. 171.

lucrurile își pierd individualitatea în același *infinit*. „În termeni împrumutați din creștinism, am putea spune că *apeiron-ul* este  $\alpha$  și  $\Omega$ , începutul și sfârșitul, ceea ce presupune unitatea ființei. Or, aceste precizări constituie premisa echivalării *apeiron-ului* cu *Unul*. Sugestia se găsește în *Metafizica* lui Aristotel (XII, 1 și 2)”<sup>24</sup>.

Cert este că *infinitul* se regăsește în construcțiile metafizice și în cele teologice. Astfel, la începutul patristicii, respectiv în Școala din Alexandria și în activitatea lui Clement – afirmă Claudio Moreschini – se petrec subtile mutații, și anume „teologia și spiritualitatea filosofică sunt creștinate”. Procesul presupune asumarea semnificării unor concepte din filosofia greacă, proces legitim din moment ce se credea că Dumnezeu însuși „a făcut ca omul să dețină un principiu divin”. Prin urmare, Clement credea: „Duhul care inspiră filosofi este, din acest motiv, identic în esență cu duhul divin, care inspira profeții din Vechiul Testament; asemănători profeților au fost, în parte, Pitagora și Platon (Stromate V, 29, 4)”<sup>25</sup>. Acum, dacă avem în vedere apofatismul cultivat de Clement, înțelegem de ce „pasajul din *Stromate* V, 11, 71, 2 *sqq* constituie versiunea creștină a metodei negative a platonicienilor epocii”<sup>26</sup>. În acest sens, el afirmă: „Nu trebuie să se vorbească de părți ale lui Dumnezeu, pentru că este indivizibil; de aceea este și *infinit*”<sup>27</sup>. Prin urmare, oricare nume i s-ar da lui Dumnezeu ar fi impropriu, adică nu ar fi expresia conceptului care să-L poată defini.

Starea aporetică indusă de conceptul de *infinit* cere cu necesitate o teologie negativă. Grigorie din Nazianz, teolog și filosof deopotrivă, profund cunoscător al lui Platon, dar și a gândirii stoice și cinice, recurge atât la autoritate Biblică, cât și la forța logicii pentru a vorbi cât mai adecvat cu putință despre Dumnezeu. În a doua cuvântare, după ce-l citează pe Platon, precizează: „După socotința mea, însă a spune ce este Dumnezeu, este cu neputință, iar a-L înțelege cu mintea este și mai cu neputință”. Dar ce este posibil? Evident să gândim, astfel că plecând de la lucrurile sensibile, Sf. Grigorie concepe un argument din clasa argumentului cosmologic, care are ca temei o analogie între constructorul unei chitare frumoase, cu sunet armonios și Cauza creatoare. Dar ține să precizeze: „nu înseamnă că lucrul acesta pe care ni l-am închipuit sau pe care ni l-a schițat rațiunea noastră este Dumnezeu. Iar dacă cineva a ajuns să înțeleagă pe Dumnezeu cu mintea cât de cât, care-i este dovada?” Îndoiala privind posibilitatea de a convige cu dovezi raționale existența lui Dumnezeu pare să prefigureze observația lui Kant privind faptul că existența nu-i o proprietate și deci este un sofism atribuirea predicatului existenței divine pornind de la idee. În acest sens, Sf. Grigorie afirmă: „Căci este foarte mare deosebire între a fi convins de existența unui lucru și între a ști ce este acel lucru în sine”<sup>28</sup>. Aporetică este cunoașterea apofatică desăvârșită în trăire mistică, așa cum este descrisă prin predicate negative și jocul dintre afirmație și negație în *Teologia*

<sup>24</sup> Florea Lucaci, *Ființa. De la Parmenides la începuturile filosofiei creștine*, Editura Provopress, Cluj-Napoca, 2008, p. 22.

<sup>25</sup> Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, Editura Polirom, Iași, 2009, pp. 97–98.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>27</sup> Clement Alexandrinul, *op.cit.*, p. 357 (V, 81,6)

<sup>28</sup> Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, pp. 42–44.

*mistică* a Sf. Dionisie Areopagitul. El crede că: „În acest întuneric supraluminos (mai presus de lumină) dorim noi să ajungem și să vedem și să cunoaștem prin nevedere și neștiință ceea ce e mai presus de vedere și cunoștință, neputând fi văzut, nici cunoscut. Căci aceasta este a vedea și a cunoaște cu adevărat; și a lăuda în mod mai presus de ființă prin înlăturarea tuturor celor ce sunt. E așa cum cei ce fac o statuie naturală, înlăturând toate acoperămintele aduse vederii curate a celui ascuns în el însuși.”<sup>29</sup>

Ideea este problematizată excelent de Hegel. În *Știința logicii*, geneza și devenirea lumii stau sub conceptul de *infini*t, mai precis a unei interrelații dintre afirmație și negație. În dialectica devenirii, ființa și neantul sunt cuprinse într-un joc al convertirii reciproce. În istorie, conștientizarea genezei este marcată de respingerea judecății „nimic nu se naște din nimic” și afirmarea sintagmei *creatio ex nihilo*, care exprimă facerea lumii. „Astfel – conchide Hegel – în Dumnezeu însuși, calitățile *activitate, creație, putere* etc. conțin în esență determinația negativului: ele sunt producere a unui *alt ceva*.”<sup>30</sup> Dacă rostirea divină, opunându-se tăcerii, întemeiază raportul dintre ideea unei lumi posibile și lumea reală, atunci gândirea ca raport afirmație – negație se identifică în dialectica devenirii.

Dar să revenim la problematica implicată de propoziția:

(iii) Dumnezeu este *infini*t.

O cheie de înțelegere ne-o dă Hegel. Spre deosebire de propoziția negativă (ii), în care i se neagă lui Dumnezeu un șir de atribute, în schimb, în propoziția (iii), predicatul *infini*t se afirmă despre subiectul Dumnezeu, care se identifică astfel pe sine prin sine însuși. Avem aici în forma simplă a unei propoziții infinite relația de la individual la individual, respectiv I – I. Așa cum rezultă din analiza lui Hegel, fără îndoială „individualul este *afirmat* ca unul *ce se continuă în predicatul său*, care este identic cu el; astfel, nici universalitatea nu mai este afirmată ca universalitate *nemijlocită*, ci este o *cuprindere-laolaltă* de diverși”<sup>31</sup>.

Cum să înțelegem că termenul *infini*t presupune această adâncire în sine? Înțelegerea este complicată și de faptul că în discursul teologic *adâncirea în sine* este identică *înălțării întru dumnezeire*. Și atunci devine evident de ce relația I – I, presupusă de propoziția (iii) în cheia lui Hegel, nu este o banală tautologie, întrucât, din perspectivă pragmatică, se petrece o stranie dedublare a teologului-filosof ca agent al non-cunoașterii. Termenul *infini*t, care-L caracterizează pe Dumnezeu și, totodată, non-cunoașterea, generează o semantică metafizică la care am făcut o succintă referire prin trimitere la istoria filosofiei. În termenul *infini*t este activ un operator logic, și anume *disjuncția*. Mai precis, operează o relație de tip *inclusiv-disjunctivă*. Într-un sens, termenul *infini*t presupune actul ritualic al ascensiunii la o realitate transcendentă prin adâncirea în sine, deci printr-o rupere de orice

<sup>29</sup> Sf. Dionisie Areopagitul, *op.cit.*, p. 248 (II).

<sup>30</sup> G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, traducere în limba română de D.D. Roșca, Editura Academiei, București, 1966, p. 67.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 641.

determinare de tip *finit*, iar în alt sens, opus, stârnește mirarea în fața minunii nemărginite, mirare care se regăsește atât la originile religiei, cât și ale filosofiei. O paradoxală relație dintre mistică și rațiune!

Și totuși, cercetarea nu pare să fie blocată. Recurgând la o retorică a căutării concretizată într-un subtil joc între afirmație și negație, la tehnica demonstrației prin absurd sau căzând într-o argumentare de tipul *regressus ad infinitum*, incontrollabilă logic, Sf. Grigorie ajunge la o formă paradoxală de negație, și anume prin intermediul unei rațiuni mistice. „Ce este Dumnezeu, va descoperi însă cineva, după socotința mea, atunci când această facultate asemenea Lui și dumnezeiască, mintea și rațiunea noastră, se va uni cu Acela cu care este înrudit prin natură, și când chipul va fi ajuns la chipul, la modelul lui, de a cărui fierbinte dorință este stăpânit acum.”<sup>32</sup> Dar, mai precizează că nu este o cunoaștere determinabilă în realitatea lumii de aici, ceea ce reiese mai bine din spusele Apostolului Pavel, adică: „în parte cunoaștem și în parte profețim” (I Corinteni: 13, 9). Se impune sugestia unui Dumnezeu infinit, dar și unic.

Dacă Dumnezeu este Unul, atunci relația Sa cu *homo religiosus* ar putea fi aproximată recurgând la logica relațiilor. Pare verosimil să înțelegem că raportul ontologic de întemeiere, adică Unul Dumnezeu → *homo religiosus* și *lumea sensibilă*, se constituie dintr-o sumă de relații asimetrice tranzitive, ceea ce înseamnă că unele proprietăți ale lui Unu se transferă lui *homo religiosus*. Or, de aici rezultă posibilitatea unei conversiuni paradoxale, adică un raport obiectiv și necesar se poate converti într-unul subiectiv și posibil. Pentru a lămurii acest aspect, să recurgem la un experiment simplu. Astfel, raportul de întemeiere poate fi particularizat:

(1) *Unul Dumnezeu – R – homo religiosus*

Avem:

R = relația se constituie prin categoriile ontologice *chip* și *suflet* (*sufierea de viață*) și atributul *cunoașterii binelui și răului*;  
= relația este asimetrică, adică *Unul Dumnezeu < homo religiosus*;  
= relația este tranzitivă: [*Unul Dumnezeu* → (*chip*, *suflet*, atributul *cogniției*) → *homo religiosus*]

Raportul (1) este necesar și obiectiv, potrivit dogmei creștine.

Dar, este posibilă și conversa paradoxală sau mistică. Adică:

(2) *Homo religiosus – R – Unul Dumnezeu*

În acest caz,

R = o structură complementară, care presupune cunoaștere rațională (catafatică) și contemplație mistică (apofatică)  
= relația este *netranzitivă*, deci posibilă, adică uneori relația *homo religiosus – Unul Dumnezeu* este *intranzitivă*, adică în cazul reconstrucției conceptuale,

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 54.

iar altelei *tranzitivă*, adică în cazul contemplației ce dezvăluie comuniunea mistică, asemănarea până la identificare cu *Unul Dumnezeu*.  
= relația are caracter axiologic, deci subiectivă, deoarece ascensiunea la *Unul Dumnezeu* presupune un proces de purificare a sufletului și acceptarea divinității ca valoare supremă.

În subsidiar, exercițiul analitic relevă că logicul sau posibilitatea gândirii unei arhitecturi a realului (*Homo religiosus – R – Unul Dumnezeu*) devine complementar viziunii mistice, adică a revelației prin care Dumnezeu este prezent în lumea lui *homo religiosus*.

\*

Exercițiul logico-hermeneutic poate fi înțeles și ca o rescriere a viziunii unui filosof mistic, care a exercitat influență asupra Sf. Dionisie Areopagitul. Plotin în relația stranie cu Unul: „*Văzându-se pe sine atunci când vede, omul va vedea ceva la fel /ca Unul /; ba, mai curând, el se va uni cu /Unul /ce-i în acest fel și se va percepe pe sine în acest fel, devenit simplu*”. Identificându-l pe Unul, filosoful aflat în extaz își va percepe propria identitate; identitatea cu sine este totodată și asumarea identității cu Unul, adică identitatea descrisă convențional din exterior, ca o relație între Aici și Acolo este în fapt comuniune mistică. Deci, contemplația este posibilitatea unei unități ontologice, constitutive, iar *reflecția teoretică* este doar posibilitatea unei unități logice. „Tocmai de aceea – consideră el – este atât de anevoie de lămurit viziunea: într-adevăr, cum L-ai putea vesti ca pe altceva /decât ești tu însuși /, dacă, *atunci* când te-ai aflat în contemplație, nu L-ai văzut pe *Acela* ca fiind altceva, ci ca pe o unitate cu tine însuși?”<sup>33</sup>.

Așadar, transcendența nu este absolută, ci relativă, adică ierarhia existențială presupune continuul și unitatea mistică a lui Unul cu omul, mai exact cu *homo religiosus* în ipostaza filosoful mistic, inițiat în exercițiul purificării sufletești și al meditației interioare.

---

<sup>33</sup> Plotin, *Opere*, vol. I, Editura Humanitas, București 2003, pp. 308–309 (9. VI. 9. 10).