Secularizarea - un debuşeu al gîndirii slabe

Viorella MANOLACHE

Beyond an anachronistic relation and dispute of the concept, secularization became the matrix in which kenoziz continues to act in order to educate the human being to accomplish the original and violent essence of the sacrum and, in fact, of the social life.
The weak thinking attributes can be (re)find into two theological and gnoseological hypostasis (Eugeniu Speranţia and Joseph Ratzinger), into what Gianni Vattimo called, the event's theology.
The weak thinking remains, according to Vattimo, a message which puts into debate liberty from the metaphysics, reponsability and returnig from outside to inside, eliberation from the false conscience (Ratzinger), in order to (re)discover the absolute principle and the absolute faith (Speranţia).

Supusă unei permanente reveniri, revelaţii, moşteniri, întrupări, demitizări şi paranteze, relaţia filosofie-teologie are ca pilon de rezistenţă secularizarea, înţeleasă în sensul originar al *kenozei* creştine ca marcă de interes şi trăsătură constitutivă a unei experienţe religioase autentice.

Potrivit lui Gianni Vattimo (2005), secularizarea presupune înainte de toate, raportul de (pro)venire dintr-un nucleu sacru[1] de care ne-am îndepărtat şi care, cu toate acestea, rămîne activ (chiar şi) în versiunea sa decăzută, distorsionată, redusă la termeni pur lumeşti. Secularizarea indică procesul de derivă ce dezleagă, potrivit lui Vattimo, civilizaţia laică modernă de originile ei sacrale.

Sensul pozitiv al secularizării (ideea că modernitatea laică reprezintă o continuitate şi o interpretare de-sacralizată a mesajului biblic) se (re)cunoaşte şi în teza weberiană a capitalismului modern ca efect al eticii protestante, cu menţiunea că raţionalizarea societăţii moderne nu poate fi (re)gîndită în afara perspectivei monoteismului iudeo-creştin. Modernitatea este un fenomen ce se (supra)pune secularizării, procesul transformării puterii statale de la monarhia de drept divin la monarhia constituţională (pînă la democraţiile reprezentative) putînd fi descris în termeni de secularizare.

[1] În acord cu Aurel Codoban (*Sacru şi ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*, Editura Polirom, Iaşi, 1998), urmînd traseele filosofice ale lui Roger Callois, Rene Girard, Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Joachim Wach sau Mircea Eliade), *sacrul* se manifestă ca valoare ambivalentă, pentru că „valorile au sensul de itinerare spre fiinţă", amalgamînd fascinaţia, admiraţia, cu oroarea, cutremurarea, atît ca sursă, cît şi ca formă primitivă a celorlalte valori. Pentru conştiinţă, *sacrul* devine o categorie transcendentală care face posibilă experienţa religioasă, respectiv constituirea *hierofaniei* şi a *cratofaniei*. Inconştientul înglobează sacrul în subconştient, acolo unde acesta poate fi descoperit ca formaţiune, ca tensiune marcată de transfigurarea unei rupturi - ambivalenţă a conceptelor în centrul cărora se află, potrivit lui A. Codoban, *teama*.

BDD-A78 © 2010 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:54:04 UTC)

Subiectivitatea modernă se secularizează ca parte a unui sistem de relaţii sociale şi de putere articulat pe un cadru de medieri care fac subiectivitatea mai puţin peremptorie şi o predispun să devină subiectul psihanalizei (Vattimo, 2005: 32-33).

Este uşor reperabilă evidenţa potrivit căreia *tardomodernitatea întîmpină o dificultate majoră în privinţa valorilor conducătoare*. Aşadar, devine imperativă luarea în calcul a faptului că, în funcţionarea democraţiilor şi în cercetarea ştiinţifică, au intervenit schimbări majore menite să (re)poziţioneze religia în contextul modernităţii tîrzii. Aşa cum avertiza Andrei Marga „democraţia procedurală se dovedeşte incapabilă să motiveze suficient vieţile individuale", căci „sîntem, în orice caz, solicitaţi, ca democraţi, să recunoaştem religiei o capacitate de motivare a comportamentului democratic mai mare decît opticile secularizate ale statului laic care au fost dispuse să o facă. În acest înţeles, religia nu mai rămîne o chestiune a vieţii private a persoanei, cum s-a mai putut spune la începutul secolului XX, ci devine o chestiune de interes public, iar poziţionarea în raport cu Dumnezeu devine parte a culturii civice a democraţiilor înseşi" (Marga 2008).

În acord cu Jűrgen Habermas în *Etica discursului şi problema adevărului*, conceptul de *cunoaştere* (în sensul său *tare*, ca reprezentare) este indisociabil de conceptul de *adevăr* (în acelaşi sens *tare*, drept *corespondenţă*). Între aceste borne filosofice, lumea morală încărcată de / cu semnificaţie constructivă, devine motivul pentru care proiecţia unei *lumi sociale inclusive* (constituită din relaţii interpersonale bine ordonate, care intervin între membrii, liberi şi egali, ai unei asociaţii autodeterminate- traducere a *Împărăţiei scopurilor* lui Kant[2]) poate să servească drept substituit pentru referirea ontologică la o lume obiectivă.

În fluxul (con)sensual al *gîndirii slabe*, aşezînd într-o ecuaţie a *regulii lui versus teologia secularizării* şi *ontologia efilării*, sîntem potrivit lui Gianni Vattimo (2005), plasaţi pe coordonatele unei gîndiri mai (pre)ocupate de limitele ei, care lasă deoparte pretenţiile marilor viziuni metafizice şi care aduce în prim-plan, o *teorie a efilării* ca răspuns la destrămarea metafizicii. Vattimo consideră *secularizarea* drept un caz excepţional al *efilării*, iar *ontologia slabă* o transcriere a mesajului creştin, avînd ca rezultat *etica non-violenţei*. Civilizaţia postmodernă nu se mai declară în mod explicit creştină, ci laică, decreştinată, post-creştină, supusă fasonării de către ceea ce Vattimo (2005: 34-35) acceptă prin *secularizare pozitivă* ca trăsătură caracteristică a modernităţii.

O posibilă şi temporară redresare pe coordonatele unei atari (des)ordini globalize(n)te, certifică faptul că Europa este în criză şi legalizează *diferendul slab* dintre creştinism şi raţionalismul iluminist, distanţat de rădăcinile sale creştine, spre a se putea (auto)proclama şi recomanda drept aspect identitar european.

---

[2] Aurel Codoban (*Sacru şi ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*, Editura Polirom, Iaşi, 1998), stabilea că fundalul filosofic care ne permite formularea problemelor experienţei religioase este alcătuit din criticismul kantian, din fenomenologia luată într-o acceptiune mai largă decît cea husserliană, din filosofia heideggeriană a fiinţei, însoţită nu numai de hermeneutica gadameriană, ci şi de cea a lui Ricoeur. Acestea din urmă, impun în contextul kantiano-fenomenologic, ideea raţionalităţii semnificante. Între experienţa religioasă şi cea kantiană se (inter)pun două tipuri de experienţe: *situarea în planul cunoaşterii* (cazul experienţei kantiene), şi în cel al *existenţei* (cazul experienţei religioase).

BDD-A78 © 2010 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:54:04 UTC)

În viziunea lui Joseph Ratzinger[3], principala caracteristică a acestui tip de *iluminism radical* se (re)cunoaşte în accentul pus pe „raţionalitatea ştiinţifică" şi „pur funcţională", potrivit căreia „este raţional doar ceea ce poate fi demonstrat experimental".

Alternativa propusă de Ratzinger pentru un atare model pragmatic-experimental o reprezintă, după modelul habermasian al asociaţiilor comunicaţionale, recursul la dialogul dintre culturi, dintre credinţă şi raţiune, cu menţiunea că tradiţiei iluministe i se propune conştientizarea limitelor şi întoarcerea la izvoarele sale, (re)stabilindu-se, astfel, legătura cu „rădăcinile memoriei istorice a umanităţii".

Potrivit lui Gianni Vattimo (2005: 38-39), acest *recurs dialogal*, confirmă atributul pozitiv al secularizării drept efilare a structurilor sacrale ale societăţilor iudeo-creştine şi trecerea la o etică a autonomiei laicize(n)te a statului, la o mai lejeră literalitate în interpretarea dogmelor şi a preceptelor- aşadar, o deplină realizare a *kenosis*-ului, ca dizolvare progresivă a elementelor de religiozitate naturală în favoarea unei (re)cunoaşteri mai netede a esenţei autentice a credinţei. Dincolo de a presupune o relaţie (ana)cronic-logomahică, secularizarea devine modul în care *kenoza* continuă să se realizeze în termeni tot mai clari, pentru antrenarea omului în depăşirea esenţei originare (violente) a sacrului şi a limenelor vieţii sociale (Vattimo, 2005: 40).

2. *Sub vălul teologico- politic al secularizării: (Re)activări istorice*

Angajat într-un dialog cu Sorin Antohi (*Secularizare, Teologie şi boicotul Istoriei*, *Budapesta, 5 decembrie 2005*, text apărut iniţial în *Idei în Dialog*, nr. 6, 2007), Mihail Neamţu îşi propune să fixeze cadrul lax al discuţiei despre „chestiunea teologico-politică", stabilind că teoretizarea teologico-politică în America, Franţa sau Marea Britanie reprezintă un efect /un simptom al secularizării. Potrivit lui Mihail Neamţu în Apus, abundă cărţile care propun o lectură genealogică a fenomenului secularizării, fie că este vorba despre filozofi sau teologi. Dispariţia vechilor instituţii ale sacrului (cel mai adesea prin eroziune) semnalizează – în acest neconsumat „Bizanţ după Bizanţ" – un proces ireversibil de secularizare.

Dacă ar fi să îi dăm crezare lui Sorin Antohi, în lipsa unor instrumente hermeneutice adecvate de interpretare a „luminilor lumii moderne", teologii au cultivat fie inerţia fobică, fie tactica amînării. Naşterea universităţilor vernaculare – care au inclus fiecare, atît la Iaşi (1860) cît şi la Bucureşti (1864), (şi) o facultate de teologie ortodoxă – n-a provocat o dezbatere serioasă şi asupra (re)situării discursului teologic în sfera publică a spaţiului cultural. Aşadar, „dacă luăm anul 1848 drept punct de reper pentru construcţia ideii naţionale, atunci constatăm ca unitarienii începuseră cu o sută de ani înaintea ortodocşilor. Ne ramîne acum o ultima întrebare: de ce discuţia n-a continuat însă sistematic după naşterea României Mari la 1918"[4].

Se impune o primă precizare: fără a dispărea (prin disipare / înlocuire sau prin alte forme de exterminare brutală) elita tradiţională românească**,** recunoscută şi în / prin noua generaţie**,** formată în Occident, se va deschide intelectual, politic, industrial către modelul apusean, de care era legată ombilical. În baza acestei logici se creează un cadru

[3] În Andrei Marga, *Philosophia et Theologia Hodie*, ediţia a II-a, Editura Efes, Cluj, 2003.

[4] *Secularizare, Teologie şi boicotul Istoriei,* Mihail Neamţu în dialog cu Sorin Antohi, în *Idei în Dialog*, nr.6, 2007, vezi http://www.romaniaculturala.ro/articol.php?cod=7702.

BDD-A78 © 2010 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:54:04 UTC)

favorizant de afirmare/instalare (la timona!) a unei noi elite (intelighenţii). Structura modernităţii româneşti, cu tot ceea ce comportă această confruntare agonistic-constructivă între tradiţie şi noutate, va fi susţinută, politic, prin/de confruntarea elitei tradiţionale cu noua elită progresistă, modernă (sau, calchiindu-i pe latini, *hodiernă*!). Discuţia nu a putut fi continuată, sistematic, probabil şi din motive de amplasament istorico-politic, întreţinut de imperativul desantului *formelor* europene asupra *fondului* autohton.

Cercetînd mai îndeaproape articolele publicate în *Telegraful Român*, de la începutul anilor '30, am remarcat faptul că elitele religioase au respirat (şi ele) în „duhul" a două valori supraordonatoare: cea ortodoxă şi cea naţională, (re)aducînd discursul teologic din amvon în sfera publică a spaţiului cultural!

Istoric, să nu uităm că la 10 / 11 februarie 1938, Carol va înlocui „guvernul Goga" cu un guvern consultativ condus de Patriarhul Bisericii Ortodoxe, Miron Cristea, guvern care avea în componenţa sa atît membrii elitei tradiţionale, cît şi pe cei ai noii elite militare (ministrul apărării va fi ales în persoana lui Ion Antonescu). Ca atare, elita religioasă îşi va consolida şi ea poziţia, prin actul (co)participării (fie aceasta şi de faţadă!) la guvernare !

Potrivit aceluiaşi Sorin Antohi, după instalarea comunismului, intelighentsia a fost transmutată, într-o proporţie covîrşitoare, din sfera umanistă în învăţămîntul tehnic, mai cu seamă după reforma educaţiei din 1958. Aşa că, în anii 1977, formula liceelor industriale şi a politehnicizării părea a fi extinsă aproape integral. Aceasta ar explica contraofensiva imaginarului utopic, confirmată prin faptul că, pe fundalul educaţiei tehnice, bazată masiv pe ştiinţele naturii, în România anilor 1970-1980 mişcarea „science-fiction" va lua proporţii uriaşe, depăşind-o pe cea scientistă. „În acest mediu circulau cele mai multe cărţi de ezoterism sau magie (inclusiv manuale practice). Această grupare era dublată de cei – nu puţini – pasionaţi de antroposofismul lui R. Steiner, tradiţionalismul lui J. Evola sau R. Guénon. Disperarea existenţială la care comunismul te condamna conducea la traiectorii cu totul uimitoare: isihasm (combinat sau nu cu yoga), meditaţie transcendentală[5] etc. Unii oameni au ajuns chiar la rătăcirile *New Age* cele mai nefaste. În România anilor '80 au existat persoane care aderaseră complet la „scientologie" (...). Am putut constata existenţa unei hiper-estetici *dandy* ortodoxiste care rămîne notabilă pînă astăzi"[6].

O ultimă precizare: coagulîndu-se politic într-o „schemă istorică răsturnată", comunismul românesc a operat, în primul rînd, o politică de denaturare şi deturnare a

[5] O atare opţiune (deloc surprinzătoare!) în/din interiorul intelectualităţii româneşti, este amintită şi de Alexandr Soljeniţîn în *Arhipelagul Gulag* (volumul 3, 1918-1956, Editura Univers, Bucureşti, 2008), prin recursul la imaginea evreului în vîrstă, simpatic, cu figură de intelectual, cu expresie inteligentă, ironică, fizionomist şi grafolog, absolvent (nu de învăţămînt tehnic!) al facultăţii de biopsihologie din Bucureşti. *Disperării existenţiale*, *rătăcirilor* şi *reacţiilor la presiunile tehnice* de care vorbea S. Antohi, Soljeniţîn oferă prin Masamed („yoghin veritabil" este cel care e „gata , chiar de mîine să înceapă cu tine un curs de hatha-yoga"), imaginea „evreului gata să lucreze la comune", ale cărui „cursuri" trezesc în Soljeniţîn imposibilităţi şi regrete: „ce păcat însă că ni se dau soroace prea scurte în această universitate! Sînt copleşit! N-am timp să cupring totul!" (p. 100-101).

[6] Idem.

BDD-A78 © 2010 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:54:04 UTC)

evenimentelor, de defalcare şi defazare a timpului istoric în perioade/momente surprinse în ipostaza lor deconstructivă de violentatoare a puterii.

Ajustarea permanentă a traiectoriei ascensional-politice a antielitei comuniste româneşti (mai ales printr-o educaţie tehnică) a presupus, ca de la sineînţeles, subordonarea definitivă a capitalului economic, cultural, social, simbolic şi religios etc. unui capital politic atent şi harpagonic tezaurizat.

Catalogată drept una dintre instituţiile conservatoare, şi ca atare opozante regimului „progresist-comunist", din 1945 s-a încercat transformarea bisericii ortodoxe (în special) într-o *curea de transmisie a propagandei comuniste* către sate, unde preoţii aveau o influenţă capitală asupra ţărănimii. Oferind ca model structural, aşezarea antielitei bisericeşti în sindicate, comuniştii au recurs la metode concrete de implicare şi control a vieţii religioase.

Epurînd capitalul religios de form(u)ele sale „anti-sistem", noul imperativ al formării antielitei bisericeşti avea în vedere, pe lîngă pregătirea politică a preoţilor şi o pregătire ştiinţifică, adecvată noilor idealuri (prin *epurare* şi *selectare!*). Reorganizarea clerului monahal pe noi baze, va îmbina, după cum se ştie, viaţa duhovnicească cu cea social-politică şi culturală, reformarea instituţiilor pentru pregătirea clerului de mir şi monahal, revizuirea predicilor, propaganda bisericească în favoarea statului şi a regimului comunist, dezvoltarea „relaţiei speciale" cu Moscova, combaterea şovinismului şi prozelitismului, precum şi colaborarea frăţească cu Bisericile Ortodoxe surori.

În opţiunea noastră, tocmai acest „nou corset ideologic" obligatoriu şi slăbirea (pînă la absorbţie) a capitalului religios şi nu disperarea existenţială au dus la acceptarea unor forme/ formule precum: isihasm, meditaţie transcendentală, New Age, scientologie- mişcări care au supravieţuit căderii sistemului comunist şi care se organizează (şi astăzi!) drept opţiuni (la graniţă filosofico- religioase)!

3. În loc de concluzii. Ipostaze (teo)gnoseologice ale Orientului şi Occidentului: Eugeniu Speranţia şi Joseph Ratzinger.

Dacă Gianni Vattimo (supra)punea ideea „negării Dumnezeului moralei", disoluţiei metafizicii, al „Dumnezeului filosofilor", sîntem tentaţi să credem că orice discurs de întemeiere teologico- filosofică îşi propune de fapt să desprindă fiinţa din felul ei de a se situa în evenimentul planetar al unui *Ge-Stell (*heideggerian), confirmînd sau, din contră, infirmînd faza împlinirii nihilismului şi (con)sumarea fiinţei în valoare.

Există însă un eseu, mai puţin comentat, al lui Eugeniu Speranţia publicat în *Luceafărul* (1942/ II: 202-210) în care acesta anticipa o atare posibilă (re)aşezare a discursului filosofico-teologic sub însemnele *gîndirii slabe*, stabilind şi azimutele atributelor *tari* ale cunoaşterii lui Dumnezeu prin *raţiune* şi *cunoaştere*.

La 65 de ani distanţă, (pe atunci cardinal) Joseph Ratzinger, în lucrarea *Despre conştiinţă*, publicată la Ignatius Press, San Francisco, California, 2007[7] provoca atenţia prin două eseuri despre conştiinţă, menite a diagnostica, deopotrivă, patologiile religiei şi ale raţiunii, propunînd, cu instrumentar filosofico-teologic, (co)relaţionar(l)itatea *raţiune-credinţă- religie*.

[7] Joseph Ratzinger, 2008, *Despre credinţă*, Editura Galaxia Gutenberg, Tîrgu-Lăpuş.

BDD-A78 © 2010 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:54:04 UTC)

Ceea ce nu se ştie este tocmai faptul că E. Speranţia opta şi el la începutul anilor ’40 pentru confruntarea dintre două tipuri de cunoaştere: „ştiutul *aflat*” vs. „ştiutul *crezut*”. Cu menţiunea că *ştiutul crezut* deriva dintr-o mişcare subiectivă, „centripetală”, dintr-o atitudine dictată de structura şi condiţiile interioare ale subiectului. O atare dihotomie, naşte însă alta: credinţa „pură” vs. credinţa „motivă” (sau „anticipativă”). *Imperativele* şi *aprecierile* sînt specii ale *credinţei motive*, exprimarea lor verbală cuprinzînd fie termenul „trebuie”, fie o aluzie la noţiunea de *preferinţă*. În rezumat, ele sînt, ca oricare alt *ştiut*, materie de afirmaţie referitoare la o *dirijare* spre existenţă în sensul că ele implică „impulsiunea de mişcare”, aşteptarea sau tendinţa.

În ceea ce priveşte *cunoştiinţa empirică* şi *practica utilitară*, E. Speranţia stabileşte că raportul dintre ele este analog celui dintre model şi mulajul său (negativul): unul e „in-primat” sau „impresie”, celălalt e „ex-primat” sau „expresie”. Cu menţiunea că, dincolo de clişeul capricios al unei atari dihotomii, între *impresie* şi *expresie* se interpune un alt factor: cel *selectiv*.

Şi iată că după o jumătate de veac pentru un teofilosof ca J. Ratzinger, „morala conştiinţei” şi „morala autorităţii” devin parte a unei opţiuni „preconciliare”, opuse şi prinse în luptă. Ideea liberală de conştiinţă se subsumează la Ratzinger, imperativului potrivit căruia conştiinţa nu deschide calea mîntuitoare spre adevăr. Ea este acea facultate care renunţă la adevăr, devenind justificarea subiectivităţii şi a conformismului social, ca valoare de mediere sau, în termenii lui Speranţia, de „dirijare spre existenţă”.

Dacă E. Speranţia propunea evitarea *clişeelor capricioase*, J. Ratzinger (supra)pune această noţiune celei de *obişnuinţă*, considerînd că „nu sîntem în stare să identificăm conştiinţa omului cu autoconştientizarea Eu-lui, cu siguranţa subiectivă despre sine şi cu conduita sa morală. Pe de o parte, această conştientizare ar putea fi o simplă reflectare a mediului social şi a opiniilor aflate în circulaţie. Pe de altă parte, ea ar putea deriva şi dintr-o lipsă de autocritică, dintr-o deficienţă a plecării urechii la profunzimile propriului suflet” (Ratzinger, 2008: 29).

Potrivit lui E. Speranţia, activitatea cognitivă prezintă un caracter ritmic, regulat, atunci cînd elementul ajutător cognitiv este adecvat circumstanţelor mediului.

Concentrarea eului, ca tot unitar, solicită o veşnică supraveghere, dar şi o normare directă sistematică, adică *alegerea unui criteriu stabil de autoguvernare*. Dar alegerea unui criteriu de evaluare şi normare presupune proclamarea unui „crez” care însă nu poate fi de întrebuinţare limitată şi pur subiectivă.

Discuţia este concentrată de E. Speranţia în jurul ideii de *personalitate* ca ansamblul armonic al comportamentului sufletesc în sensul că ea se acordă (sau tinde să se acorde) eul cu sine însuşi. Regularitatea şi armonia activităţii, direcţia ei precisă, nu este suficientă dacă se vădeşte numai în porţiunile ei de detaliu, numai în fiecare *act* în parte, ci sufletul nostru, cu cît dispune de o mai mare putere de control şi auroguvernare, pretinde ca suma tuturor actelor să tindă spre rezultanta totală rectilineară. Acest comandament însă nu se împlineşte decît prin afirmarea unui *sens unic al vieţii şi existenţei* (Speranţia, 1942: 202-210), echivalent cu autoconştientizarea Eu-lui de care vorbea şi J. Ratzinger.

BDD-A78 © 2010 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:54:04 UTC)

Dacă pentru E. Speranţia *alegerea unui criteriu stabil de autoguvernare* şi *sensul unic al vieţii şi existenţei* sînt elementele care concentrează şi definesc conştiinţa şi credinţa, pentru J. Ratzinger există două niveluri ale conştiinţei derivate din scolasticism: *anamneza* şi *conscientia*.

Activităţii tranzitare, din afara ariei pe care o (pre)stabilea Speranţia, Ratzinger îi propune *anamenza inoculată în fiinţă*, care are nevoie de asistenţă „din afară" pentru a deveni conştientă de sine. Cu menţiunea că, acest *în afară*, ca şi la Speranţia, are o funcţie maeutică, şi potrivit lui Ratzinger, nu impune nimic de natură străină, ci doar face să rodească ceea ce îi este cararacteristic *anamnezei*, şi anume *apetenţa interioară pentru adevăr*.

Dacă *anamneza* ţine de un nivel esenţialmente ontologic, *conscientia* desemnează nivelul judecăţii şi al deciziei, adică *actus*-evenimentul care se petrece. Actul conştiinţei implică cunoaşterea de bază în situaţiile concrete, printr-o interacţiune a funcţiilor de control şi decizie.

Potrivit lui E. Speranţia, credinţa este un bun autentic, definitiv şi inerent gîndirii teoretice şi practice. Aşa cum sublinia în *Supremaţia credinţei pure* (Bucureşti, Editura Cugetarea, 1939) gîndirea, acţiunea, viaţa socială şi culturală se întemeiază pe un număr de *credinţe* ce nu pot fi controlate dar nici zdruncinate.

> „Prin autoritatea, prin taina provenienţei sale, prin caracterul indiscutabil al temeiurilor sale, tot ştiutul obţinut prin simplă credinţă ne depăşeşte din toate părţile de parcă ne-ar cuprinde în sine, pe cînd ştiinţa empirică e întotdeauna depăşită de setea noastră, de avînturile noastre spirituale. De natură religioasă este credinţa în postulatele inerente ale gîndirii, pentru că această credinţă este sădită printr-un decret superior, de sursă incognoscibilă. De natură religioasă este credinţa în triumful valorilor, pentru că ea depăşeşte fortuitul din jurul nostru tronînd peste vrăjmăşia trecătoare; pentru că prin credinţă s-a creat în lume acţiunea şi numai acţiunea dă realitate „Lumii". De natură religioasă este credinţa în ceea ce ţi-a spus „un altul": crezămîntul pe care-l oferi e un lucru sfînt, de aceea nu-l oferi oricui şi oricum. Şi simţi bine că e comandament religios acela de-a putea merita oricînd crezămîntul acesta, din partea oricărui omenesc. Numai cînd crezi într-un principiu *absolut*, credinţa ta poate fi *absolut* religioasă" (Speranţia, 1942: 209-210).

Imperativul, la care va apela mai tîrziu un teosof romano-catolic ca J. Ratzinger, este *în acord* cu întoarcerea la principiul şi *credinţa absolutului religios* al lui Speranţia. Pentru că ambele perspective teognoseologice iau în calcul posibilitatea de a (re)aduce societatea la valorile morale recelate pe un traseu care să evite conştiinţa „falsă", conştientizarea superficială şi reducerea fiinţei umane la subiectivitatea sa.

Oricine pune semnul de egalitate între conştiinţă şi convingere superficială identifică astfel conştiinţa cu o certitudine pseudoraţională, o certitudine compusă, potrivit lui Ratzinger, din făţărnicie, conformitate şi letargie.

Credinţa absolut religioasă a lui Speranţia poate fi regăsită, în termenii lui Ratzinger, prin implicarea în ecuaţia toleranţei creştine a unor invarianţi ca autoritatea harului, Logosul-adevăr întrupat, căinţa şi iertatea, toate ca răspuns profund la *anamneza divină*.

BDD-A78 © 2010 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:54:04 UTC)

În concluzie, anticipări ale efectelor atribuite *gîndirii slabe* se regăsesc (şi) în cele două *ipostaze (teo)gnoseologice* (Speranţia şi Ratzinger), apropiate voluntar de noi printr-o (re)definire a ceea ce Vattimo desemna prin noţiunea de *teologie a evenimentului*.

Evenimentul (marcat la Ratzinger de fuziunea dintre credinţă - raţiune - conştiinţă-har) devine activ *în* ceea ce se întîmplă, formîndu-se din interior (ştiut fiind că la Speranţia activitatea de auto-construcţie se exercită *în afară*). Căci un *eveniment* nu este un lucru, ci *(alt)ceva* aflat în mişcare într-un lucru.

Şi dacă ar fi să-i dăm crezare unui Vattimo, evenimentele sînt realizate în lucruri şi, ca atare, ele capătă actualitate şi prezenţă, într-un mod provizoriu şi revizuibil. Astfel, *gîndirea slabă* rămîne un mesaj care pune în mişcare o gîndire ce va atrage libertatea faţă de metafizică şi va repune în discuţie responsabilitatea întoarcerii din afară în sine, sau, în termenii (*teo)gnoseologici* ai lui Speranţia şi Ratzinger, eliberarea de sub primatul „conştiinţei false" spre a (re)descoperi principiul *absolut* al credinţei *absolut* religioase.

Bibliografie

Blumenberg, Hans, 1964, *„Säkularisation". Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität*, în *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, hrsg. von Helmut Kuhn und Franz Wiedmann, München, Pustet, Diskussionsbericht von Hermann Braun

Brown G., Callum, 2001, *The Death of Christian Britain, Understanding secularization 1800-2000*, London, Routledge

Chadwick, Owen, 1990, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century,* Cambridge University Press

Codoban, Aurel, 1998, *Sacru şi ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*, Editura Polirom, Iaşi

Habermas, Jűrgen, 2008, *Etica discursului şi problema adevărului*, Editura Art, Bucureşti

Habermas, Jűrgen, 1993, *Discursul filosofic al modernităţii. 12 Prelegeri,* Editura All, Bucureşti

Habermas, Jűrgen, 2000, *Conştiinţă morală şi acţiune comunicativă,* Editura Substanţial, Bucureşti

Marga, Andrei, 2003, *Philosophia et Theologia Hodie*, ediţia a II-a, Editura Efes, Cluj

Marga, Andrei, 2008, *Diagnoze: Articole şi eseuri*, Editura Eikon, Cluj-Napoca

Martin, David, 2005, *Secularization. Towards a Revised General Theory*, London School of Economics

Milbank, John, 1990, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford, Blackwell

Ratzinger, Joseph, 2008, *Despre credinţă*, Editura Galaxia Gutenberg, Tîrgu-Lăpuş

Remond, Rene, 2003, *Religie si societate în Europa: secularizarea în secolele al XIX-lea si XX, 1780-2000,* Editura Polirom, Iaşi

Speranţia, Eugeniu, „Reflexiuni gnoseologice. În pragul Teodiceei", în *Luceafărul*, 1942, II

Vattimo, Gianni, 2005, *A crede că mai credem. E cu putinţă să fim creştini în afara Bisericii?,* Editura Pontica, Constanţa

Vattimo, Gianni, Pier Aldo Rovatti, 1998, *Gîndirea slabă*, Editura Pontica, Constanţa

Weber, Max, 2007, *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, Editura Humanitas, Bucureşti

BDD-A78 © 2010 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:54:04 UTC)