

CARACTERUL TEOLOGIC AL ONTOLOGIEI

- de la „uitarea ființei” la fenomenologia vieții -

În *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* (Paris, 1969), Ghislain Lafont a încercat să dezvolte problema introducerii unui vocabular al substanței (ființei) în exprimarea credinței creștine pentru a rosti Treimea în Ea Însăși și în raportul Ei cu iconomia mântuirii. În concluziile sale cu privire la patristică a fost destul de viguros contrazis de A. de Halleux, în *Patrologie et oecuménisme* (Louvian, 1990) și în schimb net susținut de B. Studer, în *Theologische Revue* 87, 1991, p. 483.

O preocupare, periodic reiterată, de-a lungul întregii istorii a gândirii occidentale, este aceea de **a realiza acordul între Platon și Aristotel**: aici există de fapt un mod de a exprima speranța reconcilierii a două tendințe centrifuge ale spiritului uman: cea care tinde să caute sensul realității într-o urmărire a unității (Platon, atitudinea „mistică”) și, respectiv, cea care căutând o inteligibilitate globală, tinde să analizeze proprietatea fiecărei ființe sau grup de ființe (Aristotel, atitudinea „logică”). Secretul acestei reconcilieri se păstrează în cele patru adverbe prin care Sinodul de la Chalcedon a vrut să definească unirea în Hristos a divinului și a umanului: „neîmpărțit”, „nedespărțit”, „necontopit” și „neschimbat”.

A existat o confruntare între tema biblică și îndeosebi ioaneică a Unității („ca ei să fie una, cum noi Una suntem” și simbolistica Unului neoplatonică). Or, în acest punct trebuie

subliniată o primă intervenție a simbolisticii ființei (Aristotel) în procesul gândirii: tema creației nu se poate spune decât în termenii ființei; ea marchează punerea în ființă, subliniază substratul ontologic al realului și indică, fără a preciza de altfel, că Dumnezeu are ceva de-a face cu ființa. În alți termeni, *simbolica Ființei vine în ajutorul simbolicii Unului* nu pentru a i se substitui, ci pentru a-i asigura adevărul.

O noțiune cu conotații ontologice este „consubstanțial” (*homoousios*). Folosirea unui astfel de cuvânt implică alegerea unei soluții la aporia problemei Unului și a Ființei aflate în suspensie de la *Parmenide*-le lui Platon: pentru a putea spune cu adevărat nașterea Cuvântului și purcederea Duhului trebuie să presupunem că, în Dumnezeu, *Unul este Ființa* și reciproc. Realizând imensul lor efort de înțelegere teologică, Părinții nu s-au lăsat în niciun fel dominați pur și simplu de categoriile „grecești” străine geniului original al Revelației. Tot acest efort a fost călăuzit de inteligența credinței și, am putea spune că, aici anagogia a făcut primul apel la analogia metafizică, prin intermediul acestei dialectici a credinței și a cunoașterii. O ontologie și/sau logică dezvoltate într-un anume fel pentru ele însele își pierd rațiunea de a fi și rolul lor: nu mai rămâne atunci, așa cum îi reproșa Grigorie al Nyssei lui Eunomie, decât „tehnica”.

Persistă grija, îndeosebi începând de la al doilea arianism, de a respecta mai presus de toate necuprinsul lui Dumnezeu, al Căruia adevăr rămâne transcendent tuturor resurselor limbajului uman. O astfel de grijă a condus uneori la situarea lui Dumnezeu „dincolo de ființă” și la privilegierea în teologie a registrului henologiei, împreună cu cele legate de acestea, cele ale teofaniei și energiei, cu excluderea mai mult sau mai puțin explicită a ontologiei. Într-adevăr, această opțiune în favoarea unei teologii pur negative întâlnește foarte bine „tăcerea pură” a unor neoplatonicieni; riscul va fi atunci cel

al unei îndepărtări, dacă nu al unei separații între spiritualitate și teologie dogmatică – astfel, refuzul ontologicului poate contribui la exaltarea ierarhicului. Am putea spune: „anagogia – tensiunea spirituală spre Dumnezeu – se hrănește din anagogie – exprimare a lui Dumnezeu printr-o utilizare și o purificare a limbajului omului despre el însuși”.¹

Ontologia clasică se găsește relativizată, pusă pe un plan secund, deasupra ei este situată ceea ce vom numi o „*henologie*” o *depășire* a ontologiei. Pentru Aristotel sensul veritabil al ființei este ființarea (οὐσία), la Plotin, din contră, acest sens se ridică peste ființă și ființare: „Ceea ce face ca ființele să fie ființe este Unul” (Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἐνί ἐστὶν ὄντα, VI, 9,1,1). Absența unității va fi semnul absenței ființei. Unitatea este mai mult decât ființa și înaintea ei.²

Avem faimoasa frază a lui Platon despre Bine care este: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, «dincolo de ființare», apoi, în ciuda tendinței de a reduce ființa la ființare (οὐσία), indicația lui Aristotel, după care οὐσία nu epuizează sensul lui ὄν³, pentru că ea nu este decât una dintre categorii. Dar *distincția dintre τῆ și ὄν*, care presupune analiza aristotelică a timpului, este pusă pentru prima dată în cauză de către stoici. Cunoaștem doctrina lor după care τῆ și nu ὄν este genul suprem, ὄν și μὴ ὄν fiind speciile lui τῆ. Le cunoaștem și motivația imediată: ὄν desemnează pentru stoici σῶμα.

¹ Ghislain Lafont, *O istorie teologică a Bisericii. Itinerarul, formele și modelele teologiei*, traducere Maria-Cornelia Ică jr., prezentare diac. Ioan Ică jr, Editura Deisis, Sibiu 2003, p. 417.

² Pierre Aubenque, *Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique*, în «Neoplatonism», Paris 1971, pp. 101-102.

³ Grecesul τὸ ὄν are o dublă semnificație. Prima semnificație a lui τὸ ὄν este τὰ ὄντα (*entia*), a doua este τὸ εἶναι (*esse*). Cf., Francis E. Peters, *Termenii filosofiei grecești* traducere de Drăgan Stoianovici, *Ediția a II- a revizuită*, Editura Humanitas, București 1997, pp. 202-203.

Sinteza tomasiană reprezintă o sinteză între filosofie și teologie, ce se dorea a fi între neoplatonismul augustinian și aristotelismul arabizat. Acolo unde Aristotel nu a reușit să concilieze știința ființei și teologia, reușește Toma d'Aquino. Este posibil ca Stagiritul să nu fi dorit o astfel de identificare; aici intervine Aquino care încearcă să încreștineze aristotelismul. În acest sens afirmația lui A.-D. Sertillanges⁴: *Toma este mai aristotelician decât Aristotel* este validă. Privilegierea atributului ființei în raport cu predicatul bunătății a început cu Toma d'Aquino (1225-1274), care l-a definit pe Dumnezeu drept „actul pur de a fi” (*actus purus essendi*) și „ființa prin sine subsistentă” (*ipsum esse subsistens*). Diferendul antic dintre Platon și Aristotel este înlocuit în Evul Mediu occidental cu diferendul dintre persanul Avicenna și marocanul Averroes, care l-a rândul său se va materializa într-un diferend dintre Scotus și Toma. Toma s-a separat de Averroes în filosofie, iar Scotus s-a diferențiat de Avicenna în teologie. Duns Scotus (1266-1308) a impus ideea univocității, care cerea folosirea predicatului ființei într-un sens egal pentru făpturile create și Ființa supremă. Pe urmele lui Scotus, Ockham adâncește mai mult separarea dintre teologie și filosofie, însă ockhamiștii atacă filosofia prin filosofie, nu recurg la teologie pentru o critică a filosofiei. Proiectul „*onto-teologiei*” scolastice devine robust prin separarea formală, operată de F. Suárez (1548-1617) în *Disputationes Metaphysicae*, între *ontologie* (*metaphysica generalis*) și *metaphysica specialis*, ulterior devenită *theologia rationalis*, *psychologia rationalis*, *cosmologia rationalis*.

⁴ A.-D. Sertillanges, *La Philosophie de St. Tomas d'Aquinas*, Paris, Aubier, Édition Montaigne, 1940, vol I, p. 17.

Kant în „Analitica transcendențială” refuză dreptul la existență al unei ontologii generale, iar în „Dialectica transcendențială” amendează uzul fraudulos al rațiunii în sfera teologiei speculative, reprobând orice pretenție de cunoaștere prin *conceptus entis* a „ființei originare”⁵. Filosoful german distinge între o *teologie rațională* și o *onto-teologie* configurată prin folosirea exclusivă a conceptelor pur transcendente ale rațiunii: *ens originarium, realissimum, entium*. Teologia revelată este rezervată credinței, unde rațiunea pură nu mai are nici o competență. Tentativa teologiei creștine de a prelua intuițiile gândirii grecești și de a da naștere „onto-teologiei” l-a nemulțumit pe Martin Heidegger, aflat în căutarea unei „ontologii fundamentale” și a unui discurs despre „ființa întrebătoare” (*Da-sein*) sub paradigma neutralității. Modelul onto-teologic al lumii îl transformă pe Dumnezeu într-o „Ființare supremă” determinată de legile ființei și sfârșește printr-o contestare a libertății. Atât ființa, cât și Ființa supremă se presupun reciproc într-un sens metafizic de necesitate. Heidegger definea această conciliere drept relație de „auto-fundare”. El afirma, în „Introducere la «Ce este metafizica?»”: *Caracterul teologic al ontologiei nu rezidă deci în faptul că metafizica greacă a fost mai târziu preluată și transformată de teologia eclezială a creștinismului. Dimpotrivă, el rezidă în felul în care, de timpuriu, ființarea ca ființare a ieșit din ascundere. Dacă acest lucru s-a întâmplat spre folosul sau dauna teologiei, numai teologii sunt chemați să hotărască.*⁶

⁵ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, „Dialectica transcendențială” (II 3, 7), traducere N. Bagdasar și E. Moisuc, Editura IRI, București 1994, p. 477.

⁶ Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, traducere Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, Editura Politică, București 1988, p. 361.

După Emmanuel Lévinas⁷, refuzându-și gândirea dincolo de ființă, filosofia (ca și teo-*logia*) nu poate gândi decât în termenii identității și ai prezenței: este prezent ceea ce ia ființă, iar ființa este mereu aceeași prin revenirea ei la unul, așa cum vine ea în conținutul gândirii ca idee. Se afirmă un răspuns hermeneutic ce respinge includerea ideii (și a numelui) de Dumnezeu într-o cunoaștere ori într-o experiență ontologică.

Gânditorul evreu pune în opoziție două moduri fundamentale ale gândirii și existenței: pe de o parte, „totalitatea”⁸ bazată pe repetiția reductionistă a Aceluiași (*Même*), aflată la baza ontologiei, a sacrului idolatru; pe de altă parte, „infinitul” exigenței etice înscrise pe fața Celuilalt. Afirmarea „anteriorității ideii de Infinit în raport cu ideea de finit”, transcende finitudinea ontologiei identității. Infinitul e anterior și mai mult decât finitul pentru că e *altul*. Alteritatea ideii de Infinit sau de Dumnezeu semnifică și îmi vorbește prin chiar straniețea ei, care îmi *vine* fără să știu de unde. Celălalt îl „deranjează” pe Același. Dumnezeu îi rănește ființa, dar în această rană Dumnezeu se arată ca transcendență, vine în gândire ca idee transcendentă până la absență. A trezi subiectivitatea la ideea de Dumnezeu nu înseamnă a tematiza ființa uitată în detrimentul ființării, așa cum își propune onto-teologia, ci a înțelege un ***Dumnezeu neafectat de ființă***, conform unei hermeneutici religioase care nu pleacă de la experiență, ci de la transcendență. Exigența sa este de a-L mărturisi pe Dumnezeu uitat din perspectiva transcendenței sale. „Dumnezeu e smuls obiectivității, prezenței și ființei e

⁷ Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à idée*, Paris: J. Vrin, 1982; [*Când Dumnezeu devine idee*, trad. Aurelian Cojocea, Pandora-M, București 2001].

⁸ Emmanuel Lévinas, *Totalitate și infinit*, traducere M. Lazurca, Editura Polirom, Iași 1999.

«*transcendent până la absență*»”. Prin urmare, nu un altfel de a fi, ci un **altfel decât a fi**⁹ (*autrement qu’être*), dincolo de ființă. Transcendența semnifică prin *eclipsa de ființă*. Iar aceasta, spune Lévinas, întrucât „inteligibilitatea transcendentă ei nu este ontologică. Transcendența lui Dumnezeu nu se poate nici spune, nici gândi, în termenii ființei.

Încercarea radicală de a-L gândi pe Dumnezeu dincolo de orice concept de sorginte neo-scolastică ori experiență ontologică este și demersul lucrării lui Jean-luc Marion – *Dieu sans l’être*¹⁰: Dumnezeu nu depinde de ființă, El ne advine în și ca dar. Definind destinul ființei idolatrizate, Marion afirmă că **idolul conceptual** are o poziție, metafizică; o funcție, teologia în onto-logie; și o definiție, *causa sui*. Prin alăturarea celor două formulări care fac referință la identitatea lui Dumnezeu – „Eu sunt Cel ce sunt” (*Ieș.* 3, 14) și „Dumnezeu este iubire” (I In. 4, 8) apare sensul că indicele ființial e abia copula ce dă întâietate iubirii. Dându-Se pe Sine în și ca iubire, Dumnezeu transgresează orice constrângere idolatră. Contrar conceptului, iubirea nu încearcă să înțeleagă totul; nu cuprinde, ci se dă abandonându-se pe sine, depășindu-și neîncetat propria donație. Iubirea nu are nevoie să fie, de vreme ce pentru ea e de ajuns să se dăruiască; ceea ce înseamnă a-L gândi pe Dumnezeu nu numai fără Ființă, dar și fără de gândire. A primi darul de a fi, care este chiar chemarea, înseamnă a ne lăsa priviți de icoană, de „chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura” (*Col.* 1, 15).

⁹ Emmanuel Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență (Autrement qu’être ou au-delà de l’essence)*, trad. Miruna Tătaru-Cazaban, Bogdan Tătaru-Cazaban și Cristian Ciocan, Humanitas, București, 2006.

¹⁰ Jean-Luc Marion, *Dieu sans l’être: Hors-texte*. Librairie Arthème Fayard, 1982. / *Gog Without Being*, Trans. Thomas A. Carlson. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Cuprins

Prefață	5
Caracterul teologic al ontologiei	7

Partea I

Ontologie și metafizică	19
I. Presocraticii. Esența, absolutul, un abstract mort. ..	19
1. Ontologia este analitică separând.	19
2. Gândire mistică și gândire rațională.....	20
3. Filosofii materiei	22
3.1. Esența ca lipsită de formă.	22
3.2. Ápeiron. De la filosofia fizică (o ontologie doar inductivă) la ontologia în concept formal (deductivă).	23
3.3. Trecerea filosofiei naturii la filosofia conștiinței sau părăsirea modului obiectiv [de existență] al esenței originare.	27
4. Heraclit și Parmenide „Timp și Logos”	28
4.1. Logos-ul comun și divin (τόν κοινόν καὶ θεῖον).	28
4.2. Principiul universal.	33
4.3. Modul realității.	35
4.4.a. Proces abstract, timp	35
4.4.b. Forma reală ca proces, focul	35
5. „Ființa și Gândirea” – Parmenide	37
II. Ontologia participării platoniciană	41
1. Conceptul de „participație”	41
2. Οὐσία și „dedublarea ontologică”	44

Partea a II-a

„Ousia” și Întruparea	165
I. Gnoza și jocurile Ființei	165
1. Di-ontismul. Simbolica Ființei și simbolica Unului	165
2. Esența Mântuitorului gnostic.	168
2.a. Antropologie soteriologică și nașterea ne-ființei.	169
2.b. Eonul epifanizat	173
II. Relația ontologic-personală o modificare condiționată hristologic	177
1. Homoousion	178
1.a. De la hristologia umană la hristologia divină.	178
1.b. Arianismul și criza teologiei Logosului	181
1.c. Niceea I și teologia atanasiană	185
2. Sfântul Chiril al Alexandriei. «Μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη»	194
3. Οὐσία – φύσις – ὑπόστασιν, ὁμοουσίος și ὑπαρξίς	203

Partea a III-a

Ontologie fenomenologică	231
1. Ființă și fenomen.	232
2. Conceptul de intenționalitate	240
2.1. Intentio – actus mentis	240
2.2. Intenția trăirii (Erlebnisintentin) și ființa conștiinței.	243
3. ἐποχή și reducția eidetică	246
Concluzii	251
Bibliografie selectivă	271