

CONCEPTUL DE *PERSOANĂ* LA JACQUES MARITAIN

Asist. univ. dr. pr. Iulian-Valerian IANUȘ¹

Rezumat: Antropologia creștină are drept fundament conceptul de persoană. Și discursul antropologic al lui Jacques Maritain se centrează pe persoana umană, cu ale sale caracteristici. Maritain, comentator al lui Toma de Aquino, preia din tomism structura generală a antropologiei sale. Discursul său pleacă de la distincția dintre „individ” și „persoană”, distincție prezentă încă din primele opere. Caracteristic antropologiei lui Maritain este că ea un fundament metafizic. În acest sens, găsim în textele gânditorului francez o analiză profundă a structurii ontologice a persoanei: subzistența, înțeleasă ca ceea ce, completă în natură sa specifică, își are ființa în sine și pentru sine; și personalitatea (în sens metafizic, nu psihologic), văzută ca echilibru între subiectivitate și obiectivitate, între independență și dependență, prin care copilul crește și acceptă în mod activ condiția umană.

Cuvinte cheie: Maritain, persoană, antropologie, subzistență, personalitate, cunoaștere, intelect, libertate, dimensiune socială, personalism.

Summary: The Christian anthropology has at its base the concept of the person. The anthropologic oration of Jacques Maritain is focused on the human person as well, with its own characteristics. Maritain, commentator of Tomas de Aquino, takes from Thomism the general structure of his anthropology. His oration starts from the distinction between „specimen” and „person”, present distinction since first works. For the Maritain anthropology is characteristic that it is a metaphysical base. In this respect, we find in the texts of the French thinker a profound analysis of the ontological structure of a person: subsistence, understood as that, in its specific nature, has its being in and for itself; and personality (in a metaphysical sense, not psychological), seen as a balance between subjectivity and objectivity, between independence and dependence, through which the child is growing up and accepts actively the human condition.

Key words: Maritain, person, anthropology, subsistence, personality, knowledge, intellect, liberty, social dimension, personalism.

¹ Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Universitatea „A.I. Cuza” din Iași, email: ianusiulian@hotmail.com.

Discursul despre „om” la Jacques Maritain² ni se prezintă ca o antropologie consistentă, dar, mai ales, ca o antropologie în strânsă legătură cu alte domenii ale filosofiei: etica, filosofia politică și filosofia istoriei într-un chip deosebit.

Doctrina lui Maritain cunoaște un progres: de la primele lucrări ale sale și până la operele scrise la maturitate, observăm o aprofundare continuă a conceptelor antropologice, o maturizare a discursului și, mai ales, o fundamentare a viziunii sale despre om.

Dintre toate problematicile și conceptele antropologice, am ales ca discursul nostru să se concentreze și să fie prezentat cu titlul și din perspectiva *persoanei*; tocmai conceptul de persoană este cel care înglobează și sintetizează, în același timp, întreaga antropologie creștină.

1. Distincția între individ și persoană

Pentru a putea vorbi despre „persoană” și „personalitate”, este necesar să distingem acest concept de cel de „individ”; confuzia între acești doi termeni sau folosirea lor ca sinonime dă naștere unor erori antropologice fundamentale.

1.1. Conceptul de „individ”

Discursul despre „individ” la Maritain se fundamentează pe doctrina lui Toma de Aquino; așa cum am văzut în al treilea capitol al prezentei lucrări, Toma definește individul ca fiind „ceea ce este indistinct în sine însuși și distinct de alții”³, adică acea ființă determinată, particulară, concretă, care posedă un *act propriu de a fi*, care se bucură de calitatea transcendentă a *unității*. În felul acesta, omul este un individ al speciei umane încă din momentul conceperii sale, iar ceea ce îl individualizează este faptul că el posedă „această carne, aceste oase și acest suflet”. Cât privește „principiul de individualizare”, acesta constă în materie, dar nu considerată oricum, ci sub o anumită dimensiune, cu o anumită determinare: *materia quantitate signata*⁴.

La Maritain distincția dintre individ și persoană poate fi remarcată deja în lucrarea sa *Trois réformateurs* din 1925. Aici Luther este caracterizat ca „prophet al individului”, adică al egocentrismului; eul lui Luther devine centrul de gravitație al tuturor și a toate, luând rolul de „om universal”. Această distincție va fi folosită de Maritain, așa cum am văzut, în critica

² Pentru o viziune de ansamblu asupra vieții și operei lui Maritain, cf. Piero VIOTTO, *Introduzione a Maritain*, Ed. Laterza, Roma 2000.

³ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 29, 4.

⁴ Cf. TOMA DE AQUINO, *De ente et essentia*, 2, 7.

adusă doctrinelor umaniste eronate, care prezintă omul doar ca individ, ca parte a naturii sau a societății⁵.

O definiție a termenului de individ o găsim în *Education at the crossroads*: „Acest om întreg, care este, într-un anumit sens, o persoană, sau un întreg făcut independent de sufletul său spiritual, este și, într-un alt sens, un individ material, un fragment al unei specii, o părțică dintr-un univers fizic, doar un punct al imensei rețele a forțelor și influențelor (de ordin cosmic, etnic, istoric), fiind supus legilor acestora”⁶.

Amprenta tomistă a concepției lui Maritain despre individ se remarcă, mai ales, în lucrarea sa *La personne et le bien commun*⁷; materia este rădăcina individualității lucrurilor, ea însăși fiind un tip de ne-ființă, o simplă potență de receptivitate. Această materie determinată, concretizată, este cea care încadrează ființa în spațiu și timp. Maritain afirmă, de altfel, că „în afara spiritului nu există decât realități individuale”⁸; ele sunt în condiția de a exercita actul de a fi. Individualitatea se opune condiției de universalitate pe care lucrurile o au în spirit și se referă la acel aspect concret de unitate sau indiviziune cerut de către existență și care face posibil ca o natură existentă să fie distinctă de alte ființe⁹.

Noțiunea de individ devine și mai evidentă atunci când este pusă în relație cu un alt termen, cel de „persoană”: mai exact, personalitatea umană scoate în evidență și individualitatea omului. Omul, se poate constata ușor, nu este o persoană pură; dimpotrivă, „persoana umană este cea a unui sărac individ material, a unui animal care se naște mai neajutorat decât toate celelalte”. Fără rațiune și libertate, omul ar fi doar un animal, un simplu individ, „sclavul evenimentelor, circumstanțelor, mereu agățat de ceva, incapabil de a se orienta singur: nu ar fi decât o parte, fără să poată pretinde să fie un întreg”. A dezvolta individualitatea înseamnă a trăi viața egoistă a pasiunilor, a te face centrul tuturor lucrurilor și a sfârși apoi ca sclav a numeroase nevoi trecătoare¹⁰.

⁵ Cf. CARMELO DI MARI, *La „paidea” di Jacques Maritain*, P.U.S.T, Roma 1989, 14.

⁶ Jacques MARITAIN, *Pour une philosophie de l'éducation: Oeuvres Complètes de Jacques et Raïsa Maritain*, VII. Éditions Universitaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul, Paris 1984, 778. (Referințele se vor face la această ediție a Operelor Complete, pe care o vom prescurta O.C.) Textul original, scris în limba engleză, a fost tradus de însuși Maritain și publicat în 1947 cu titlul *L'éducation à la croisée des chemins*; ulterior, în 1959, a fost publicat cu titlul cu care apare în *Oeuvres Complètes*.

⁷ Publicată în anul 1947, această operă cuprinde, într-o formă mai amplă, două conferințe susținute de Maritain: *Persoana umană și Societatea* (Oxford, 9 mai 1939) și *Persoană și Individ*, Pontificia Universitățile San Tommaso, Roma 22 noiembrie 1945.

⁸ J. MARITAIN, *Pour une philosophie de l'éducation*: O.C., VII, 187.

⁹ Cf. C. DI MARI, *La „paidea” di Jacques Maritain*, 15-16.

¹⁰ Cf. J. MARITAIN, *Trois réformateurs*: O.C., III, 446-453.

Pe aceeași linie, Maritain afirmă că „nici o persoană creată nu este o pură persoană și, în măsura în care persoana umană este și individ material, intră în cetate ca o parte într-un întreg”¹¹.

1.2. Conceptul de „persoană”

Mult mai elaborat este discursul lui Maritain în ceea ce ține de conceptul de *persoană*¹². Convins că este un „concept de origine creștină, dezvoltat și precizat datorită teologiei”, așa cum specifică în *Umanismul Integral*¹³, Maritain situează acest concept în centrul gândirii sale; pe lângă conținutul antropologic, îi oferă și o dimensiune metafizică și morală.

Un scurt istoric al felului în care Maritain definește persoana poate fi util în demersul nostru¹⁴. Astfel, încă din prima operă publicată de Maritain – *La philosophie bergsonienne* (1913) –, se poate vedea interesul pentru persoana umană; aceasta este descrisă ca fiind „substanța completă compusă din suflet spiritual și corp; în așa fel încât sufletul separat, privat de exercițiul facultăților senzitive, care nu există fără corp, nu poate, fiind o substanță incompletă, să fie numit o persoană, însăși noțiunea metafizică de persoană cerând integritatea naturii”¹⁵. Reiese de aici ideea de totalitate, de integralitate a persoanei, spre deosebire de termenul de „individ” care exprimă ideea de parte.

În *Trois réformateurs*, dincolo de discursul despre individualitate deja amintit, Maritain spune că numele de persoană este rezervat „substanțelor care posedă acest lucru divin care este sufletul” și „substanțelor care, alegându-și scopul, sunt capabile să-și determine mijloacele și să introducă

¹¹ Cf. J. MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*: O.C., VIII, 40. Pentru o viziune sintetică asupra raportului individualitate-personalitate la Maritain, cf. și Giuseppe RIZZI, *L'uomo in Maritain*, Logos, Roma 1990, 100-103.

¹² Pentru înțelegerea conceptului de persoană poate fi util și: Aaron J. GURJEWITSCH, *Individul în Evul Mediu european*, Editura Polirom, Iași 2004, 98-108. O viziune aparte în acest sens o întâlnim la Karol Wojtyła (Ioan Paul al II-lea), cel care afirmă că termenul de persoană a pătruns în gândirea creștină pentru a întări conceptul de *divinum*, acesta din urmă fiind negat de marxism în favoarea conceptului de *humanum*: „Ateismul în forma marxistă, negând referința la Dumnezeu Creatorul drept constitutiv pentru persoana umană, [...] stabilește pentru *humanum* forma colectivă de existență ca fiind fundamentală și finală în același timp”, K. WOJTYŁA, „Il problema del costituirsi della cultura attraverso la «praxis» umana”, *Rivista di filosofia neoscolastica* 69 (3/1977) 515. Despre antropologia lui K. Wojtyła, cf. Alessandro BARCA, *La persona al centro. Modulazioni pedagogiche dal Magistero di Giovanni Paolo II*, Edizioni Viverein, Roma 2009.

¹³ J. MARITAIN, *Humanisme Intégral*: O.C., VI, 306.

¹⁴ Sintetizăm în acest scurt istoric o parte a unui studiu făcut de Carla ROMANO, „I fondamenti tomistici del personalismo di Maritain”, în *Conoscere Maritain*, Istituto Marchigiano Maritain, Ancona 1985, 43-60.

¹⁵ J. MARITAIN, *La philosophie bergsonienne*: O.C., I, 401.

în univers, cu libertatea lor, serii de evenimente noi”; iar ceea ce „dă demnitate, ceea ce face personalitatea lor, este tocmai subzistența sufletului spiritual și nemuritor și independența sa”¹⁶. Tot în această operă, Maritain face referință la termenul de „personalitate” în raport cu Treimea divină, în această personalitate atingând plinătatea actului pur.

O specificare interesantă despre persoana umană din perspectiva *libertății* o întâlnim în *Religion et culture* (1930). Analizând raportul dintre temporal și spiritual, Maritain face o scurtă referință la om spunând că „acest om atât de slab când e singur este și o persoană moralmente liberă și stăpână pe propriile acte”¹⁷.

Un discurs mai aprofundat despre persoana umană îl găsim în *Distinguer pour unir: ou les degrés du savoir* (1932); discursul despre personalitate, aici, este unul de ordin ontologic, rădăcina metafizică fiind *subzistența*. Această subzistență este explicată astfel: „subzistența este pentru natură sigiliul ontologic al unității sale. Dacă această natură este completă (un suflet separat nu este persoană); dacă, mai ales, este capabilă să se posede, să se susțină cu inteligența și voința, în sfârșit, dacă aparține ordinii spirituale, atunci subzistența unei astfel de naturi se numește personalitate”¹⁸. Cât privește raportul personalității cu individualitatea materială, observăm că „personalitatea fiecăruia presupune propria individualitate prin intermediul materiei [...], acea rădăcină metafizică, pusă în profunzimea ființei, nu se manifestă decât prin cucerirea de sine din partea sinelui, cucerire progresivă care se împlinește în timp [...]. Personalitatea, care metafizic nu se poate pierde, suportă multe piedici în registrul psihologic și moral: riscă să fie contaminată de mizeriile individualității materiale [...]. Astfel, cel care este persoană și subzistă în întregime în subzistența sufletului său este și individ în specie și praf în vânt”¹⁹.

Și în *du Régime temporel et de la liberté* (1933) discursul antropologic este mai amplu, atenția fiind îndreptată spre filosofia *libertății*. Aici termenul de persoană este considerat „o noțiune analogă care se realizează în grade variate și pe planuri ontologice diferite în mod esențial”. Astfel, ființa umană „este o persoană, adică un univers de natură spirituală dotat cu libertate de alegere și destinat la libertatea de autonomie”. Însă dacă ținem cont că omul este și animal și spirit, și individualitate materială și personalitate spirituală, atunci devine clar că personalitatea sa nu este una perfectă; dimpotrivă, este o „personalitate precară și amenințată și trebuie cucerită în mod progresiv”. Datorită acestei deschideri naturale,

¹⁶ Cf. J. MARITAIN, *Trois réformateurs*: O.C., III, 451-452.

¹⁷ J. MARITAIN, *Religion et culture*: O.C., IV, 242.

¹⁸ J. MARITAIN, *Distinguer pour unir*: O.C., IV, 680-681.

¹⁹ J. MARITAIN, *Distinguer pour unir*: O.C., IV, 681.

persoana umană tinde în mod natural spre *viața socială*, caută nu doar binele propriu, ci și binele comun; aceasta este una dintre caracteristicile fundamentale ale persoanei: deschiderea *dialogică*. Viața socială a omului trebuie să fie fundamentată pe principii solide: binele comun al cetății temporale este subordonat în mod esențial binelui persoanei, iar binele persoanei umane văzute ca individ, sau parte a cetății, este subordonat binelui total ca atare²⁰.

După publicarea *Umanismului Integral*, definirea conceptului de persoană continuă în operele lui Maritain. Un discurs mai intens în acest sens urmează în lucrarea sa *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (1942). După ce se afirmă că personalitatea umană „este un mare mister care locuiește în fiecare dintre noi”, discursul despre persoană este dus din perspectiva relației acesteia cu individualitatea. Maritain reamintește că omul este și individ, dar nu orice fel de individ, ci unul care „se conduce prin inteligență și voință”, în care găsim o existență „mai bogată și mai înaltă, o supraexistență spirituală în cunoaștere și în iubire”. În acest fel, putem spune că este un întreg spiritual unde spiritualitatea îi conferă o demnitate superioară față de celelalte și îl pune în „contact direct” cu divinitatea. Conceptul de personalitate le implică și pe cele de *totalitate* și *independență*: ca persoană, omul este mai degrabă un întreg decât o parte, mai degrabă independent decât sclav. Când spunem că persoana umană este „imagine a lui Dumnezeu” spunem, de fapt, că valoarea sa, libertatea și drepturile sale „depind de ordinea lucrurilor sacre în mod natural”; se poate constata, așadar, că demnitatea și valoarea persoanei umane sunt „într-o relație directă cu absolutul, singurul în care își poate găsi împlinirea; patria sa spirituală este tot universul bunurilor care au o valoare absolută”²¹.

Publicarea în 1943 a cărții *Education at the crossroads* este o nouă oportunitate pentru Maritain de a prezenta viziunea sa asupra persoanei umane. Dincolo de discursul referitor la raportul dintre individualitate și personalitate, se afirmă despre aceasta din urmă că „în realitate ea semnifică interioritate cu sine însuși”; această autonomie internă crește în măsura în care „viața rațiunii și a libertății domină asupra vieții instinctului și dorințelor simțurilor”. Nu trebuie uitat un lucru important: dezvoltarea ființei umane poate fi dublă, adică în sensul personalității sau al individualității; de această *alegere existențială* depind consecințele vieții și acțiunii, pe linie rațională sau pe linie instinctivă. Cu toate acestea, păstrarea unității acestor două dimensiuni ale omului este fundamentală. Libertatea cu care este înzestrat omul nu este doar posibilitate de alegere, aceasta fiind

²⁰ Cf. J. MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté*: O.C., V, 359-367.

²¹ Cf. J. MARITAIN, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*: O.C., VII, 620-621.

un dar pentru toți, ci este „spontaneitate, expansiune sau autonomie”; acestea trebuie „cucerite printr-un efort constant și o luptă continuă”²².

În *De Bergson à Thomas d'Aquin* (1944) se amintește dimensiunea socială a omului, omul „cerând viața socială” și legătura dintre personalitate și individualitate, individualitatea riscând „să fie contaminată de mizeriile individualității materiale”. În același timp, persoana umană are o „aspirație ineficace, proprie ființei sale”, de a se mișca și de a se autodetermina. Această aspirație este „ineficace”, pentru că este satisfăcută pe deplin doar în divinitate; asta nu înseamnă că Dumnezeu este un impediment în deplina realizare a aspirațiilor omului; divinitatea nu este o mortificare a libertății omului: dimpotrivă, ea este libertatea însăși și izvorul aspirațiilor profund umane²³.

Un punct de referință în privința discursului despre persoana umană este constituit de lucrarea *La personne et le bien commun* (1947), aceasta prezentând fundamentele metafizice ale personalismului maritainian. Din conținutul antropologic bogat și bine structurat vom aminti aici doar ceea ce se referă la definirea persoanei. Astfel, persoana este văzută ca un „întreg deschis și generos”, capabil de transcendență, în care libertatea se manifestă în mod evident; de aceea, „omul va fi cu adevărat persoană doar în măsura în care viața spiritului și a libertății va domina în el asupra celei a simțurilor și pasiunilor”²⁴.

În *Court traité de l'existence et de l'existant* se afirmă că doar persoana este liberă și doar ea are cu adevărat „o interioritate și o subiectivitate, pentru că se conține și se parcurge pe sine însăși”; ea „trăiește o viață nu doar biologică și instinctivă, ci și intelectuală și volitivă”²⁵. Ambivalența, dar și unitatea între material și spiritual, între individualitate și personalitate, sunt întâlnite cu referire la persoana umană și în operele *Man and the State* (1951) și *Pour une philosophie de l'éducation* (1959).

O altă remarcă a discursului nostru se îndreaptă spre *La philosophie morale* (1960), operă în care Maritain afirmă că individualitatea, personalitatea și libertatea pot fi cunoscute doar prin *analogie*, pentru că sunt prea inteligibile în ele însele pentru a putea fi percepute de noi fără nici o mediere. Rațiunea poate să perceapă individualitatea, dar în mod imperfect, din cauza unui „defect intrinsec de inteligibilitate”; în schimb, „personalitatea și libertatea sunt inteligibile prin ele însele (*per se*)”, dar sunt neinteligibile în raport cu inteligența noastră, pentru că ele „conțin unele concepte profund spirituale care fac dificilă o înțelegere totală”²⁶.

²² Cf. J. MARITAIN, *Pour une philosophie de l'éducation*: O.C., VII, 778-785.

²³ Cf. J. MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*: O.C., VIII, 102-109.

²⁴ Cf. J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*: O.C., 192-194.

²⁵ Cf. J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*: O.C., IX, 46-57.

²⁶ Cf. J. MARITAIN, *La philosophie morale*: O.C., 484-486.

Mai merită amintită relația dintre persoană și binele comun așa cum este prezentată în *Le paysan de la Garonne* (1966). Binele comun al unei comunități de persoane este „comun” atât întregului, cât și părților; asta înseamnă că el trebuie să fie distribuit în folosul și favoarea persoanelor. Așa cum a amintit și în alte opere ale sale, Maritain subliniază încă o dată că binele spre care tinde persoana umană în dimensiunea ei spirituală este *superior* binelui comun temporal²⁷.

2. Structura ontologică a persoanei

Din discursul istoric precedent reiese cu claritate necesitatea unui fundament al antropologiei, pentru ca aceasta să fie una solidă, obiectivă; la Maritain, acest fundament al antropologiei este metafizica. O scurtă prezentare a fundamentului ontologic al persoanei este, așadar, necesară; cu atât mai mult cu cât și *Umanismul Integral* „pleacă de la o viziune metafizică a omului, aceasta fiind fundamentul care dă siguranță întregii construcții”²⁸.

Cu alte cuvinte, unei antropologii „istorice” Maritain i-a „alăturat o antropologie *metafizică*, drept test al structurii permanente și universale a omului, la care trebuie să facă referință în mod necesar o conduită educativă ce vrea să dezvolte în om umanitatea personală, care nu derivă de la situația sa și de la momentul istoric în care trăiește, dar care este proprie realității profunde a fiecărui om și privește existența sa spirituală și definitivă în raport nu doar cu natura și societatea, ci și cu Dumnezeu”²⁹.

2.1. Subzistența

Când vorbim despre *subzistență* putem avea cel puțin două semnificații: într-un sens mai amplu, subzistența se referă la acea realitate căreia i se cuvine ființa *prin sine* (*per se*), adică direct sau prin natură, și în sine, adică nu într-un subiect (*materia in qua*), nici dintr-un substrat (*materia ex qua*); într-un sens propriu și deplin, subzistența indică ceea ce, complet în natura sa specifică, are ființa în sine și *prin sine*. Doar această a doua semnificație este cuprinsă și perfecțiunea proprie întregului, împlinire și incomunicabilitate; această entitate mai este numită *suppositum* sau *ipostază*³⁰.

²⁷ Cf. J. MARITAIN, *Le paysan de la Garonne*: O.C., 721-722.

²⁸ G. RIZZI, *L'uomo in Maritain*, 47.

²⁹ Piero VIOTTO, „I fondamenti filosofici dell'educazione cristiana”, *Vita e Pensiero* 55 (1973) 51-52.

³⁰ Cf. Mirella LORENZINI, *L'uomo in quanto persona. L'antropologia di Jacques Maritain*, P.U.S.T., Bologna 1990, 97.

Însă pentru a evita o înțelegere greșită trebuie spus că această subzistență, în ambele semnificații, nu exclude *dependența cauzală*: acel *prin sine* nu înseamnă *de la sine*. De fapt, singura entitate care este subzistentă *prin sine* în sens absolut, singura căreia i se cuvine existența prin esență, este Dumnezeu: el este singura entitate necauzată în care esența și existența se identifică. În toate celelalte entități, inclusiv în substanțele spirituale, actul de a fi este primit de la un subiect la care se raportează ca actul la potență. Putem spune, astfel, că aceste entități depind în ființa lor de o cauză, în măsura în care orice entitate care nu este propria sa ființă a primit-o de la cel care *este ființa* prin esență.

Este evident că acest lucru este valabil și pentru om: sufletul uman, deși este o formă subzistentă, nu își este propria ființă și se raportează la aceasta ca potență la act. Astfel, sufletul uman depinde de cauze extrinseci (*finală și agentă*), iar dacă ne gândim la faptul că este în mod real forma substanțială a corpului uman, atunci are nevoie, într-un anumit fel, cel puțin în ceea ce ține de începutul existenței sale, și de o cauză *materială*. Ceea ce există, de fapt, este mereu un singur individ și sufletul uman este individuat prin materia primă a cărei formă substanțială este și cu care realizează o entitate completă a speciei umane. Sufletul uman primește actul de a fi în același moment în care dă formă, și deci și existență, corpului uman. De menționat aici, pe linia lui Toma și Maritain, că în entitatea pur materială forma există prin existența compusului (materie-formă) și, neexistând în sine, ci doar în compus, în momentul coruperii acestuia ea nu va mai avea nici o existență proprie; în schimb, în om compusul există prin existența formei și, odată corupt compusul, forma va continua să existe³¹.

Așadar, omul este compus din esență și existență (*actus essendi*), esența fiind o potență în raport cu *esse* care este act; pentru ca esența nu doar să primească ființa, ci să o și exercite, are nevoie de această dimensiune metafizică numită *subzistență*, adică de acea actualizare pozitivă care „face esența să treacă dincolo de ordinea esențialității [...] și o introduce în ordinea existențială: situație datorită căreia esența astfel completată stă în fața existenței, nu doar pentru a o primi, ci pentru a o exercita, și constituie de-acum un centru de activitate existențială și operativă, un subiect [...] care exercită în același timp acel *esse* substanțial care îi este propriu și diferitele *esse* accidentale proprii operațiunilor pe care le produce prin potențele sale”³².

Cu alte cuvinte, tocmai datorită subzistenței, persoana umană posedă propria existență ca fiind a sa în mod absolut, este o totalitate în care

³¹ Cf. M. LORENZINI, *L'uomo in quanto persona...*, 98-99.

³² J. MARITAIN, *Distinguer pour unir*: O.C., IV, 1049-1050.

întregul este în fiecare dintre părțile sale, în care întregul își este intern sieși și se posedă pe sine. Spune Maritain: „Când subiectul este o persoană, subzistența, pentru faptul că natura pe care o *termină* sau o *supra-completează* este o natură intelectuală, [...] poartă cu sine o perfecțiune mai înaltă, spunem atunci că ea este o stare de exercițiu activ și *autonom*, propriu unui întreg ce se cuprinde pe sine (în sensul că totalitatea este în fiecare dintre părți), deci intern sieși și în posesia de sine. Posedându-se pe sine, acest întreg își face *proprii* [...] existența și operațiunile pe care le exercită: acestea nu sunt doar *ale sale*, ci îi sunt lui proprii, proprii în măsura în care fac parte integrantă din posesia de sine, caracteristică persoanei”³³.

Se poate observa astfel importanța deosebită pe care Maritain o acordă subzistenței, subzistență numită, așa cum am văzut în precedență, „sigiliul ontologic al unității naturii”; ea este, în același timp, „fundamentul ontologic al proprietăților persoanei în ordinea morală, al stăpânirii pe care o are supra propriilor acțiuni prin liberul-arbitru, al aspirației sale la libertatea de autonomie și la drepturile pe care le posedă”³⁴.

2.2. Personalitatea

În parcursul istoric prezentat la începutul acestui capitol am văzut cum anume definește Maritain acest concept și care este raportul personalității cu individualitatea. Adăugăm aici câteva noțiuni pe care le considerăm necesare pentru a completa și a înțelege această problematică.

Înainte de toate, trebuie reamintită unitatea profundă, în pofida diferenței, între individualitate și personalitate, asta, și din cauza faptului că au fost mai multe opinii critice la adresa lui Maritain pe această temă³⁵. Maritain însuși vrea să înlăture orice dubiu asupra unui posibil dualism: „Acestea sunt, dacă am reușit să le prezint în mod concret, cele două aspecte metafizice ale ființei umane: individualitatea și personalitatea, cu fizionomia lor ontologică proprie. Este evident – dar e mai bine să insistăm, pentru a evita neînțelegeri și contrapuneri – că aici nu este vorba despre două lucruri separate. Nu este în mine o realitate care să se cheme individ și o

³³ J. MARITAIN, *Distinguer pour unir*, O.C., IV, 1050.

³⁴ J. MARITAIN, *Distinguer pour unir*: O.C., IV, 1050; cf. M. F. CANONICO, *Antropologie del nostro tempo a confronto*, 212-214.

³⁵ Distincția între persoană și personalitate a fost considerată „arbitrară” și „lipsită de fundament” (P. DESCOQS, „Individu et personne”, *Archives de philosophie* 14 [1938] 33); aceeași distincție a fost considerată ca fiind considerată în mod fals tomistă de către Maritain (S. CROTEAU, *Les fondements thomistes du personalisme de Maritain*, Editions de l'Université de Ottawa 1955); pe aceeași linie s-a spus că pe această temă considerațiile lui Maritain sunt exterioare și nu coincid cu cele ale lui Toma (L. ORLANDI, „I fondamenti metafisici della filosofia sociale di J. Maritain”, *Studia Patavina* 3 [1956] 68).

altă realitate care să se numească persoana mea. Este aceeași ființă întreagă care într-un sens este individ și în celălalt sens este persoană. Eu sunt în totalitate individ pe baza a ceea ce îmi vine de la materie și în totalitate persoană pe baza a ceea ce îmi vine de la spirit; așa cum un tablou este în totalitate un complex fizico-chimic pe baza materiilor colorante din care este făcut și în totalitate o operă de frumusețe datorată artei pictorului”³⁶. Așadar, nu este vorba despre un dualism „care ar compromite unitatea, ci despre o distincție: individualitatea și personalitatea sunt două *aspecte* care privesc omul în întregul său, în totalitatea sa”³⁷.

Un al doilea aspect care merită subliniat aici se referă la perspectiva din care trebuie privit termenul de „personalitate”. În discursul lui Maritain termenul de *personalitate* are o valență metafizică; ar fi greșit să confundăm această semnificație cu personalitatea despre vorbește psihologia, care se mișcă pe un plan pur empiric³⁸. Astfel, „persoana este datul ontologic prin care fiecare om este în autoconștiința sa și în autodeterminarea sa un univers în sine, în timp ce personalitatea este datul sociologic al persoanei care prin intermediul culturii s-a realizat pe deplin, meritând să fie ea însăși [...]. Se poate spune că *personalitatea* constă în echilibrul dintre subiectivitate și obiectivitate, între independență și dependență, între siguranță și nesiguranță, prin care *puiul de om* ajunge la stadiul de adult când a învățat să trăiască cu subiectivitate obiectivitatea sa, acceptând în mod activ *condiția umană*, fără să se mândrească și fără să dispere”³⁹.

O ultimă considerație pe această temă se îndreaptă spre felul în care trebuie să percepem individualitatea în raportul ei cu personalitatea. Am văzut în discursul despre conceptul de *individ* cum individualitatea, fundamentată în materie, este cea care limitează persoana deschisă spre universal prin suflet, este cea care ține persoana legată de lumea aceasta a pasiunilor și a „nevoilor trecătoare”, cea care îl face pe om „sclav al evenimentelor și circumstanțelor”; acest lucru nu înseamnă că trebuie să vedem individualitatea ca fiind ceva negativ, ceva rău. Dimpotrivă, spune Maritain, „individualitatea materială nu este ceva rău în sine. Nu! Este ceva bun, pentru că este însăși condiția existenței noastre. Dar tocmai în ordinea

³⁶ J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*: O.C., 193.

³⁷ M. F. CANONICO, *Antropologie del nostro tempo a confronto*, 209.

³⁸ Cf. M. F. CANONICO, *Antropologie del nostro tempo a confronto*, 208. Este interesant faptul că una dintre criticile aduse lui Maritain propune tocmai contrariul: folosirea termenului de *personalitate* doar în sensul dat de psihologie; folosit cu valența ontologică, acest termen devine „ambiguu” și poate duce la „eroarea de a considera personalitatea ca o formă” (M. LORENZINI, *L'uomo in quanto persona...*, 110).

³⁹ P. VIOTTO, *Per una filosofia dell'educazione secondo J. Maritain*, Vita e Pensiero, Milano 1985, 77-78.

personalității individualitatea este bună; și ceea ce este rău stă în a da preponderența acestui aspect al ființei în acțiunea noastră”⁴⁰.

3. Cunoașterea

În capitolul IV al acestei lucrări am analizat doctrina lui Maritain despre cunoaștere așa cum era ea prezentată în operele care au precedat Umanismul Integral; dorim să prezentăm aici, în linii mari, o viziune generală asupra acestei doctrine, evident, dintr-o perspectivă antropologică.

Este un lucru cunoscut și recunoscut de toți că măreția omului stă, în special, în sufletul său nemuritor înzestrat cu două facultăți deosebite: intelectul, prin care cunoaște și se cunoaște, și voința care îl face liber și îl deschide spre Bine. Intelectul, într-un mod specific, determină natura umană, o înalță, prin cunoaștere, la „înălțimea” ființei subzistente în sine.

Maritain nu doar recunoaște importanța cunoașterii, ci este cu adevărat fascinat de felul în care omul poate să pătrundă și să depășească lumea materială la nivel intelectual. De altfel, pentru Maritain, „este un lucru cu adevărat impresionant cunoașterea și ni s-ar părea extraordinară dacă nu am fi atât de obișnuiți cu minunățiile sale: fiecare dintre noi, un mic punct în acest mare univers, un suflet de om care nu are nici o greutate, iată că îmbrățișează și conține întregul, iată-l mai vast decât lumea”⁴¹.

Maritain scoate în evidență capacitatea de a *supraexista* a omului în cunoaștere și iubire datorită unor acțiuni perfect imanente; astfel, este „specific lucrurilor spirituale să nu fie zidite în ființa lor particulară și să poată să se unească intrinsec cu ființa însăși a unui alt lucru [...]. Dacă legea obiectului, legea ființei, se impune în fața inteligenței, acest lucru se întâmplă pentru ca inteligența să se completeze în mod vital, într-o acțiune care este o pură calitate imaterială și în care cel care constituie *altul* ca atare devine perfecțiunea-i proprie [...]. Acela este adevăratul mister al activității imanente, *interiorizarea* perfectă, prin cunoaștere și iubire, a ceea ce este *altul* sau de la un *altul* provine, și nu de la noi”⁴².

Așadar, cunoașterea implică această identificare cu obiectul (*altul*), dar păstrând neatinsă propria identitate. În acest sens, Maritain propune o ierarhie a diferitelor grade de comunicabilitate între entități.

Astfel, la nivelul cel mai de jos întâlnim „incomunicabilitatea absolută”, apoi incomunicabilitatea materiei prime care este incomunicabilă în sine;

⁴⁰ J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, 193-194. O viziune sintetică asupra metafizicii persoanei la Maritain se poate vedea în: V. POSSENTI, *Una filosofia per la transizione*, 80-99; P. VIOTTO, „La persona secondo Maritain”, în *L'idea di persona*, 436-441.

⁴¹ M. F. CANONICO, *Antropologie del nostro tempo a confronto*, 217.

⁴² J. MARITAIN, *Trois réformateurs*: O.C., III, 479.

aceasta comunică însă cu forma care o actualizează, astfel că putem spune că „noțiunea de comunicabilitate este coextensivă la cea de ființă”.

Al doilea nivel de comunicabilitate aparține ființelor neînsuflețite care pot comunica doar prin acțiunea tranzitivă: își pot comunica „doar modificările pe care le suportă unele de la altele și care sunt legate, fiecare în parte, la o pierdere corespunzătoare”. La limita superioară, „două corpuri își comunică naturile proprii *distrugându-se* pentru a nu mai exista decât virtual într-un al treilea, de specie diferită”.

În cel de-al treilea grad de comunicabilitate întâlnim ființele însuflețite de un suflet senzitiv: și aici avem de-a face cu mișcarea tranzitivă, dar e vorba despre ceea ce se transmite celui alt corp prin intermediul unui organ senzitiv. Obiectul „luat în funcție de caracterele individuante ce țin de materie este încă sigilat în condițiile date *hic et nunc* al acțiunii înseși”; el „se comunică doar în funcție de aceste condiții materiale: ființa sa rămâne ascunsă”.

În ultimul grad, al patrulea, vorbim despre *cunoașterea intelectuală*: incomunicabilitatea lucrurilor este „înlăturată în raport cu posibilitatea lor de a exista în alții, adică într-un subiect cunoscător sau într-un suflet, și asta, în funcție de însăși ființa lor; nu doar în funcție de acțiunea lor tranzitivă accidentală, ci în funcție de ceea ce sunt”. Este vorba aici despre o *existență intențională de ordin inteligibil*, existență ce caracterizează tocmai cunoașterea intelectuală: de fapt, când omul cunoaște poartă în sine obiectul cunoscut⁴³.

Maritain a fost preocupat să înțeleagă cât mai bine acest fenomen și în același timp mister care se numește „cunoaștere”; mai bine zis, a dorit să înțeleagă natura intimă a cunoașterii. Convins că filozofii moderni nu aprofundează în mod adecvat acest aspect, autorul nostru propune „întoarcerea” la Toma, cel care nu doar a formulat în mod adecvat această problemă, dar i-a și dat „o soluție profundă”. Să vedem, în mod sintetic, cum anume analizează și prezintă Maritain natura și valoarea cunoașterii⁴⁴.

a. La Maritain există o legătură strânsă între cunoaștere și imaterialitate: o ființă este cunoscătoare în măsura în care este imaterială. Doar imaterialitatea permite „să devii altul ca și altul”, doar printr-un act spiritual este posibilă această încorporare particulară a obiectului în subiect, menținând și, mai ales, subliniind identitatea subiectului și alteritatea obiectului⁴⁵. Iată ce spune Maritain: „cunoașterea nu constă nici în a primi o amprentă, nici în a produce o imagine; este ceva mult mai intim și mai

⁴³ Cf. M. LORENZINI, *L'uomo in quanto persona...*, 35-36.

⁴⁴ Împărțirea punctuală a doctrinei lui Maritain despre acest aspect al cunoașterii, așa cum o prezentăm aici, se inspiră din textul lui G. RIZZI, *L'uomo in Maritain*, 127-129.

⁴⁵ Cf. M. LORENZINI, *L'uomo in quanto persona...*, 38.

profund. A cunoaște înseamnă *a deveni*; a deveni non-eul. Înseamnă deci a pierde propria ființă și a fi absorbiți în lucru? [...] În realitate, nici o specie de unire sau de transformare materială nu poate ajunge la gradul de unire între cunoscător și cunoscut. Dacă mi-aș pierde ființa în altul prin unirea cu el, nu aș deveni acest altul, dar el și cu mine am forma împreună un compus, un *tertium quid*; acolo unde cunoscătorul devine însuși cunoscutul. Unirea cunoscătorului cu cunoscutul este astfel o unitate adevărată, ei sunt *unu* mai mult decât materia și forma împreună. Dar a pune o astfel de *transsubstanțiere* între doi termeni care își păstrează fiecare propria ființă [...] înseamnă a spune că este vorba în acest caz despre o devenire imaterială, despre o identificare imaterială și că această cunoaștere depinde de imaterialitate. Cunoașterea constă deci în a deveni în mod imaterial altul ca și altul, *aliud in quantum aliud*⁴⁶.

b. Putem spune, cu alte cuvinte, că inteligența în act se identifică cu inteligibilul în act și această identitate intențională scoate în evidență două aspecte importante: pe de o parte, obiectul este prezent în cunoscător în mod imaterial, pentru că facultatea intelectuală este imaterială (*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*); pe de altă parte, intelectul uman este cel care se uniformizează, se adecvează la obiect, și nu invers (*veritas est adaequatio intellectus ad rem*). În felul acesta, Maritain, pe aceeași linie cu Toma, pune cunoașterea într-o *dependență absolută* în raport cu ceea ce este: cunoașterea este în mod esențial cunoașterea *a ceva*, *ceva* care, „în măsura în care specifică actul meu cunoscător, nu este produs de cunoașterea mea, ci, dimpotrivă, o măsoară și o reglementează și posedă deci o ființă proprie independentă de cunoașterea însăși”⁴⁷. Putem spune că suntem în fața *realismului*⁴⁸ și a *obiectivismului* care sunt noțiuni fundamentale în filosofia tomistă.

c. Cunoașterea este definită de existență; a cunoaște nu înseamnă a face *ceva* sau a primi *ceva*, ci în *a exista mai bine*. Subiectul, cunoscând, devine el însuși și alții, într-un mod diferit de existența care îl actualizează ca subiect. Așa cum se raportează existența la esență, la fel se raportează cunoscătorul la simț și la inteligență, considerate ca funcții cunoscătoare. Este vorba, în definitiv, de acea *supraexistență* despre care vorbeam mai devreme.

d. Dacă actul cunoașterii este într-un anumit sens o atitudine pasivă în fața obiectului, totuși el este, în același timp, *ceva* „în mod esențial *activ*,

⁴⁶ J. MARITAIN, *Raison et raisons*: O.C., IX, 256.

⁴⁷ M. LORENZINI, *L'uomo in quanto persona...*, 39.

⁴⁸ Referitor la realismul cunoașterii la Maritain, amintim un studiu interesant și util: Maurice Elder HYPOLITE, *Le réalisme de la connaissance comme condition pour l'humanisme intégral de Jacques Maritain*, Universită Pontificia Salesiana, Roma 2007.

vital și spontan”. Pasivitatea derivă din condiția omului care are nevoie de aportul obiectului; o dată ce este activată, inteliecția acționează ca o pură spontaneitate. Este o acțiune imanentă; imaginea produsă în cunoașterea senzitivă și conceptul produs în cunoașterea intelectuală sunt o producție interioară, care nu constituie în mod formal actul însuși de cunoaștere. Această „deschidere imaterială a facultății în *altul* este ceva atât de imanent, încât [...] este o pură completare calitativă a facultății, care se perfecționează făcându-se obiect”⁴⁹. De aici se înțelege „cum în actul de inteliecție se conciliază dependența față de obiect și spontaneitatea activă; așa cum în acest act toată vitalitatea vine de la facultate sau de la subiect, toată specificarea vine de la obiect”⁵⁰.

e. Pentru că vorbim despre o ființă cunoscătoare diferită de Dumnezeu, Maritain introduce o noțiune de existență particulară, *esse intentionale*; această ființă intențională se opune lui *esse naturae*, adică ființei pe care fiecare lucru o posedă când există în propria natură. Cunoscutul este în cunoscător și cunoscătorul este cunoscutul datorită unei existențe în totalitate tendențială și imaterială, care nu pune un lucru ca fiind existent pentru sine în afara nimicului, ci ca existent pentru altul și ca relație. Ființa intențională este „un remediu la imperfecțiunea, esențială fiecărui subiect cunoscător creat, de a avea o ființă de natură limitată și de a nu fi, prin sine însuși, tot restul”⁵¹.

f. Mijlocul datorită căruia cunoscutul este în mod intențional în cunoscător și cunoscătorul devine intențional cunoscutul este întregul spectru „al formelor imateriale intrapsihice care în suflet au rol de ajutoare a obiectului și pe care anticii le numeau similitudini sau *species*”; acest termen este redat de Maritain cu expresia „formă prezentativă sau obiectivantă”, cu semnificația de „a face prezent”. În privința cunoașterii senzitive, simțul extern primește de la obiect *species impressa* (formă prezentativă imprimată în simț) din care produce în imaginație și în memorie o *species expresa* (o imagine sensibilă a ceea ce este simțit). În ceea ce privește cunoașterea intelectuală, intelectul agent, „folosind reprezentările sensibile și eliberând inteligibilitatea pe care acestea o conțin în mod potențial [...], specifică inteligența cu ajutorul unei *species impressa*, a unei *forme prezentative* extrase din sensibil și *primit* de inteligența însăși. Atunci inteligența este în act inițial sau *prim* [...]. Actualizată de această *species impressa* și producând în sine, ca un rod al vieții sale, un cuvânt mintal sau concept, o *species expresa* de ordin inteligibil, o *formă prezentativă elaborată*, în care

⁴⁹ J. MARITAIN, *Raison et raisons*, O.C., IX, 259.

⁵⁰ J. MARITAIN, *Raison et raisons*, O.C., IX, 259.

⁵¹ J. MARITAIN, *Distinguer pour unir*: O.C., IV, 469.

duce obiectul la gradul cel mai înalt de actualitate și de formare inteligibilă, inteligența însăși devine, astfel, în act ultim acel obiect”⁵².

g. Aceste „forme prezentative” au două funcții; pe de o parte, sunt modificări ale sufletului: nu constituie cunoașterea, dar sunt condiții necesare pentru aceasta. De cealaltă parte, sunt forme ajutătoare în sens pur și formal ale obiectului, sunt obiectul făcut prezent în starea imaterială și intențională: ca atare, determină în mod imaterial intelectul pentru operațiunea sa vitală. Astfel, spune Maritain, „această informație cu totul imaterială, în care sufletul primește sau suportă doar pentru a exercita activitatea sa vitală, pentru a ajunge în act la o existență nelimitată în sine, tocmai această informație constituie cunoașterea”⁵³.

h. Maritain scoate în evidență meritul deosebit al filosofiei lui Toma de Aquino în discursul despre natura cunoașterii: Toma a dedus cu anticipație tot ceea ce idealismul modern a prezentat ca fiind adevărat în privința *activității și spontaneității* spiritului în cunoaștere; tomismul a făcut din obiectivitatea cunoașterii „motivul însuși și scopul activității sale”. În acest fel, la Toma, spre deosebire de Descartes, intelectul „cunoaște lucrul doar în măsura în care acesta este în el, în interiorul lui”; în această cunoaștere, „intelectul ajunge la obiectul însuși prin intermediul ideii”⁵⁴.

i. Pentru Maritain, știința este, în primul rând, metafizica, cea care „ne constrânge să ridicăm capul”. Inteligența noastră, în măsura în care este umană, are ca obiect proporționat ființa lucrurilor sensibile; dar „ca inteligență ea se îndreaptă spre ființă în integralitatea sa, spre Ființa prin excelență, ridicându-se prin analogie la o adevărată știință a realităților spirituale și a lui Dumnezeu, cunoscut, fără îndoială, nu în esența sa, așa cum este în el însuși, ci cunoscut prin efectele sale, în oglinda creaturilor”⁵⁵.

Mai amintim, în încheiere, că pentru Maritain cunoașterea conceptuală nu este singura formă de cunoaștere; există „un univers amplu” în care activitatea spiritului nu este exprimată prin concepte și nu se realizează prin idei sau raționament. Este o cunoaștere în care distincția dintre subiect și obiect nu este la fel de evidentă, unde nu este necesar un act special al intelectului.

Pentru a înțelege acest tip de cunoaștere, este necesar să distingem, la nivelul inconstientului uman, între ceea ce este „subconstient” și ceea ce

⁵² Cf. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir*: O.C., IV, 471-474.

⁵³ J. MARITAIN, *Distinguer pour unir*: O.C., IV, 474-475.

⁵⁴ Cf. J. MARITAIN, *Raison et raisons*, O.C., IX, 260.

⁵⁵ J. MARITAIN, *Raison et raisons*, O.C., IX, 258. Pentru doctrina lui Maritain despre cunoașterea ființei prin intuiție, abstractizare și judecată, a se vedea: Battista MONDIN, *Manuale de filosofie sistematică*. III. *Ontologie, Metafizică*, Sapientia, Iași 2008, 101-108. Despre intuiția ființei la Maritain, a se vedea: M. LORENZINI, *L'uomo in quanto persona...*, 47-56.

este „supraconștient” sau *preconștient*. Dacă primul a fost analizat de școala freudiană, cel de-al doilea se referă la „viața puterilor spirituale, intelect și voință”, considerată în profunzimea sa, în rădăcinile sale. Dincolo de concepte, există „izvoare ale cunoașterii și ale poeziei, ale iubirii și ale aspirațiilor profund umane, ascunse în obscuritatea spirituală a intimei vitalități a sufletului. Înainte să ia formă și să se exprime în concepte și judecăți, cunoașterea intelectuală este un început de percepție, încă neformulată, care provine de la inconștientul activității iluminatoare a intelectului cu lumea imaginilor și a emoțiilor și care nu este altceva decât o mișcare umilă și tremurătoare, dar inestimabilă, spre un conținut inteligibil ce trebuie obținut”⁵⁶.

De la acest izvor preconștient se naște *cunoașterea prin conaturalitate*, sau prin înclinație, sau prin *simpatie*. Această cunoaștere prin conaturalitate este de mai multe feluri: mai întâi, o cunoaștere prin conaturalitate *afectivă*, de ordin practic și etic; această cunoaștere tinde spre *scopurile acțiunii umane* și este în centrul cunoașterii *prudențiale*. Al doilea tip de cunoaștere, opus celui dintâi, este cunoașterea prin conaturalitate *intelectivă*: aceasta tinde spre realitate în măsura în care aceasta este *conceptualizabilă* și făcută proporțională în act cu intelectul uman. În al treilea rând, avem cunoașterea prin conaturalitate *poetică* sau prin creație: aceasta face referință la realitate ca *neconceptualizabilă*, pentru că trezește *profunzimiile creatoare ale subiectului*; e cunoașterea realității în măsura în care aceasta este înscrisă în subiectivitate, este consonanța concretă și existențială cu subiectul *ca și subiect*. În sfârșit, al patrulea tip de cunoaștere prin conaturalitate tinde spre acea realitate care este în același timp *neconceptualizabilă*, dar și percepută ca *termen ultim al actului cognitiv în imanența sa perfectă*, termen interiorizat în care cunoașterea își găsește împlinirea și rodnicia; cu alte cuvinte, este o cunoaștere prin conaturalitate cu realitatea ca *ne-obiectivizabilă* și totuși ca *termen de uniune obiectivă*⁵⁷.

4. Libertatea

Pornind de la cea de-a doua facultate a sufletului uman – voința –, putem analiza și înțelege o altă caracteristică a persoanei umane: *omul este liber*; cunoașterea rațională și libertatea sunt fundamente ale valorii și demnității persoanei.

Maritain definește libertatea pe baza a două concepte, *voință și inteligență*: libertatea este „în rădăcinată în voință și nu poate face abstracție de inteligență”⁵⁸.

⁵⁶ J. MARITAIN, *Pour une philosophie de l'éducation*: O.C., VII, 815-816.

⁵⁷ Cf. M. LORENZINI, *L'uomo in quanto persona...*, 42-47.

⁵⁸ O prezentare generală a concepției maritainiene despre libertate în: Vedasto SIMONI, *Libertà e liberazione dell'uomo nel pensiero di J. Maritain*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1975.

Cât privește voința, Maritain spune că aceasta „este fondată în natură și este ea însăși o natură. Și pentru că este o natură, are o determinare necesară, este ceva ce vrea în virtutea a ceea ce ea este: este binele ca atare [...]. Dacă ea este determinată în mod necesar să vrea un bine fără limite înseamnă că tot ceea ce nu este un bine fără limite nu o poate determina în mod necesar. Tocmai de aceea, ea are prin natură o capacitate infinită și pentru că tinde prin natură și în mod necesar spre un infinit care să o cuprindă, ea este liberă în raport cu orice bine particular sau parțial [...]. Scolasticii numeau *indiferență* această libertate a voinței [...]; este vorba despre noțiunea unei indiferențe active și dominatoare datorată amplitudinii spirituale a ceea ce, pus în act și în apetit, dacă se poate spune, de către infinit, nu are cu obiectele finite nici o legătură necesară. În sfârșit, dacă în orice voință se găsește această indiferență dominatoare, acest lucru se întâmplă pentru că în orice ființă care nu este Ființa însăși există indeterminare de dominat, pentru că toate bunurile nu sunt Binele și pentru că inteligența este conștientă de acest lucru pentru că are ideea de bine. Astfel, este clar că, dacă libertatea presupune natura voinței, ea presupune, de asemenea și mai profund, natura inteligenței”⁵⁹. Necesitatea aportului judecării este deci evidentă pentru că voința să se îndrepte spre binele dorit.

Se poate defini astfel care este natura *actului liber*. Acesta este „rodul comun al inteligenței și al voinței, care se întrepătrund în mod vital într-o singură și aceeași co-determinare instantanee: inteligența determinând voința în ordinea cauzalității obiective formal-extrinsece; voința determinând inteligența în ordinea cauzalității eficiente; cu alte cuvinte, *specificarea* (prin intermediul inteligenței) depinzând ea însăși aici de *exercitare* (a voinței). Judecata însăși care, realizată fiind în mod eficace, specifică și determină actul de a voi primește de la voință propria valoare de eficacitate existențială [...]. A fi liber înseamnă a fi stăpânul propriei judecări; voința are stăpânirea judecării înseși care o determină și, în acest fel, are dominarea deplină a acțiunilor sale”⁶⁰.

Acesta este *liberul-arbitru* pe care orice om îl are în mod radical, pentru că este în mod necesar legat de natura rațională. Văzut și ca acea capacitate de autodeterminare din partea omului, sau ca *libertatea fundamentală*, liberul-arbitru este exercitat prin intermediul *alegerii* determinate, *aici și acum* (*hic et nunc*)⁶¹. Maritain scrie în această privință: „*Libertatea constă în dominarea voinței asupra judecării practice care o determină*. Inteligența poate, de altfel, să declare în mod speculativ că o acțiune determinată trebuie săvârșită în virtutea unei legi sau a interesului care îi este atribuit

⁵⁹ J. MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté*: O.C., V, 328-329.

⁶⁰ J. MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, O.C., VIII, 80.

⁶¹ Cf. M. F. CANONICO, *Antropologie del nostro tempo a confronto*, 222.

activității omului în general (este judecata practico-speculativă a scolasticilor): toate acestea nu sunt suficiente pentru a mă decide pentru o acțiune determinată. De aceea, am nevoie de o decizie practică, de o judecată practică a inteligenței, care să aibă ca obiect acțiunea pe care trebuie să o fac *ca fiind a mea*, ca acțiune concretă și singulară în raport cu scopul meu și cu voirea mea personală și singulară a scopului meu, în circumstanțele particulare în care mă aflu (este ultima judecată practică a scolasticilor)”⁶².

Dar acest liber-arbitru este într-un strâns raport cu acea libertate care se dobândește gradual și cu efort, o libertate care crește în noi o dată cu parcursul pe care îl facem pentru a ne realiza ca persoane. De fapt, „liberul-arbitru este rădăcina însăși a lumii libertății, este un dat metafizic, noi îl primim cu natura noastră rațională și nu trebuie să-l cucerim; al apare astfel ca libertate *inițială*. Dar această rădăcină metafizică trebuie să rodească în ordinea psihologică și morală; ni se cere să devenim, în acțiunea noastră, ceea ce suntem deja din punct de vedere metafizic, și anume persoane; trebuie să devenim, cu efortul nostru, persoane stăpâne pe ele însele și care să fie totalitatea lor. Iată deci o altă libertate, o libertate pe care trebuie să o câștigăm cu atâta oboseală: libertatea *terminală* [...]. Noi spunem, așadar, că libertatea de alegere, libertatea în sensul de *liber-arbitru*, nu își este scop sieși. Ea este orientată spre cucerirea libertății de *autonomie* și de *exultare*; și tocmai în această cucerire, cerută de postulațiile esențiale ale personalității umane, constă dinamismul libertății”⁶³.

Referitor la această libertate terminală, Maritain precizează: „În măsura în care se referă la viața inteligenței, ea este înțelepciune și liberă posesie spirituală, *libertate de exultare*, am spus - pentru că este o odihnă vie și profundă, împlinirea celei mai adevărate și mai pure dorințe a intelectului [...]; în măsura în care se referă la viața voinței, ea este plinătate de iubire, este *libertate de autonomie*. Dintre aceste două aspecte, primul nu va apărea în toată perfecțiunea sa decât în momentul viziunii lui Dumnezeu, cel de-al doilea însă are primatul în viața prezentă; totuși, ele nu pot fi separate”⁶⁴.

Avem, așadar, două noțiuni diferite atunci când vorbim despre libertate: *liberul-arbitru*, sau libertate de alegere, care înseamnă lipsa necesității, și

⁶² J. MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*: O.C., VIII, 78.

⁶³ J. MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté*: O.C., V, 348-349. Referitor la distincția dintre cele două tipuri de libertate, Maritain spune că una dintre diferențele cele mai importante este aceasta: prima este mai liberă decât a doua, „pentru că eliberează nu doar de orice constrângere, ci și de orice necesitate; dar este mai puțin perfectă, pentru că este orientată spre cealaltă libertate [...]. De fapt, nu se moare pentru liberul-arbitru; se moare pentru libertatea de autonomie sau de exultare” (J. MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*: O.C., VIII, 91-92). Despre diversele tipuri de libertate la Maritain, a se vedea și: G. RIZZI, *L'uomo in Maritain*, 152-158.

⁶⁴ J. MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté*: O.C., V, 352.

libertatea de spontaneitate, care înseamnă lipsa constrângerii. Aceasta din urmă are mai multe niveluri: „de la spontaneitatea electronului care se învârte în jurul unui nucleu în mod liber, adică fără să fie deviat de la orbita sa de lovirea cu un corp străin, până la spontaneitatea ierbii câmpului care crește în mod liber și a păsării care zboară în mod liber, adică supunându-se doar necesităților interne ale naturii lor. Când libertatea de spontaneitate depășește pragul lumii spiritului și devine, astfel, spontaneitatea unei naturi spirituale, ea devine, vorbind la propriu, *libertate de independență*: de aceea, ea nu constă doar în a urmări înclinația naturii, ci în a fi sau a face să devină în mod activ principiul suficient al operațiunii sale, constă adică în a se poseda, în a se perfecționa și în a se exprima ca un tot indivizibil în actul care este produs [...]. În fiecare dintre noi personalitatea și libertatea de independență cresc împreună. Astfel încât omul este o ființă în mișcare; dacă nu achiziționează, nu are nimic și pierde ceea ce avea; el trebuie să-și cucerească ființa”⁶⁵.

Maritain continuă spunând că „independența și libertatea se realizează în diversele grade ale ființei, în funcție de tipuri în mod esențial diferite: în Dumnezeu în mod absolut, pentru că, fiind în mod eminent toate lucrurile, este interioritatea suverană la care tot ceea ce este, este o participare; în noi în mod relativ și datorită privilegiilor spiritului care, la orice dependență ar fi supus de către natura lucrurilor, devine independent prin intermediul operațiunii proprii, când interiorizează cu cunoașterea și iubirea legea față de care se supune”⁶⁶.

În definitiv, dacă ar trebui să cerem o definiție a libertății la Maritain, aceasta ar putea fi următoarea: „Autonomia unei creaturi inteligente nu constă în a nu primi nici o regulă sau măsură obiectivă de la orice ființă care nu este ea însăși, ci constă în a se conforma în mod voluntar la aceasta, pentru că știi că sunt reguli și măsuri drepte și adevărate și pentru că sunt iubite adevărul și dreptatea. Aceasta este libertatea cu adevărat umană la care persoana tinde ca spre o perfecțiune connaturală [...]. Încă din veșnicie, Dumnezeu este liber: mai exact, este Libertatea subzistentă. Omul nu se naște liber decât în potențele radicale ale ființei sale: devine liber; și luptând cu sine și datorită multor dureri, cu efortul spiritului și al virtuții, exercitându-și libertatea, își câștigă libertatea [...]. De la început până la sfârșit este adevărul cel care eliberează”⁶⁷.

Până la urmă, această libertate înseamnă, înainte de toate, eliberare de „neființă” și deci de rău și eroare. Dumnezeu se bucură într-un mod perfect de libertatea de autonomie și chiar și omul o poate cuceri, iar această

⁶⁵ J. MARITAIN, *Principes d'une politique humaniste*, O.C., VIII, 189-190.

⁶⁶ J. MARITAIN, *Principes d'une politique humaniste*, O.C., VIII, 192.

⁶⁷ J. MARITAIN, *Principes d'une politique humaniste*, O.C., VIII, 193.

cucerire coincide cu sfințenia. Astfel, în timp ce liberul-arbitru nu mai este exercitat în fața Binelui suprem, libertatea terminală, cea de autonomie și de exultare, rămâne și în viziunea beatifică. Este libertatea deplinei realizări de sine în adevăr și în bine.

Pentru Maritain, este clar că nu există nici o libertate adevărată în alegerea neființei și tocmai de aceea omul atinge libertatea sa maximă, libertatea de autonomie, în momentul în care realizează totala „dependență” de Dumnezeu. Dependență nu doar ontologică și radicală, ci dependența actului de iubire supremă și de adeziune totală la Binele suprem în viziunea beatifică⁶⁸.

5. Dimensiunea socială a omului

Alături de caracteristicile persoanei umane analizate până acum, trebuie scoasă în evidență și o altă dimensiune care-l specifică pe om: *dimensiunea socială*; nu este, așadar, un simplu adaos, ci este parte integrantă a persoanei, face parte din natura omului și caracterizează modul său de a trăi alături și împreună cu semenii săi.

Viața în societate este strâns legată de natura rațională a omului; se poate spune că persoana umană cere prin natura ei viața socială: „Persoana este un întreg, dar nu un întreg închis [...]. Ea tinde prin natură la viața socială și la comuniune [...]. Vorbind în sens absolut, persoana umană nu poate să fie singură. Ceea ce ea știe, vrea să spună; vrea să *spună* despre sine: cui, dacă nu altor persoane?”⁶⁹

Aceeași necesitate a vieții sociale, raportată la natura persoanei, mai este exprimată de Maritain astfel: persoana umană cere „viața socială, în primul rând, tocmai în măsura în care este persoană, cu alte cuvinte, în virtutea *perfectiunilor* înseși care îi sunt proprii și a acelei deschideri spre comunicarea cunoașterii și iubirii, [...] care cer intrarea în relație cu alte persoane [...]. În al doilea rând, datorită *nevoilor* sale, cu alte cuvinte, în funcție de cerințele ce derivă de la individualitatea materială, persoana cere această viață în societate. Privită sub aspectul cerințelor sale, ea trebuie să se integreze într-un corp de comunicații sociale fără de care îi este imposibil să ajungă la viața sa deplină și la împlinirea sa. Astfel, societatea apare ca fiind cea care îi poate procura persoanei condițiile de existență și de dezvoltare de care are nevoie în mod cert. Singură nu poate ajunge la plinătatea sa, ci doar primind bunurile esențiale de la societate”⁷⁰.

⁶⁸ Cf. M. LORENZINI, *L'uomo in quanto persona...*, 67.

⁶⁹ J. MARITAIN, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, O.C., VII. 622.

⁷⁰ J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*: O.C., ??, 197-198.

Evident că nu este vorba doar despre necesitățile materiale ce țin de viața trupească, ci, mai ales, despre necesitățile care privesc viața intelectuală, ca nevoia de educație, necesitatea de a dobândi noi cunoștințe și de a progresa în virtute și viața morală; astfel, „societatea se formează ca un lucru pe care îl cere natura și (pentru că aceasta este natura *umană*) ca o operă împlinită de o muncă a rațiunii și a voinței și consimțită în mod liber”⁷¹.

Ne putem întreba, în mod firesc, cum poate fi definită, caracterizată, această societate; Maritain ne oferă mai multe variante de răspuns. Dorim să amintim două astfel de răspunsuri: unul care scoate în evidență dimensiunea ontologică, iar celălalt dintr-o perspectivă antropologică.

Astfel, „dacă vrem să ne facem o idee corectă despre societatea umană, trebuie să o considerăm ca fiind situată pe scara ontologică între exemplarul necreat, supra-analogatul conceptului de societate, adică societatea divină și ceea ce nici măcar nu este un analogat al conceptului de societate, decât în sens impropriu și metaforic, adică societatea animală [...]. Societatea umană, între acestea două, este o societate de persoane care sunt indivizi materiali și care sunt izolate fiecare în ea, dar cer să comunice unele cu altele pe cât e posibil încă din această lume, înainte de a comunica în mod perfect, împreună și cu Dumnezeu în viața eternă și al cărui bine comun este, pe de o parte, superior binelui propriu al fiecăreia, dar se revarsă asupra fiecăreia, și, pe de altă parte, susține în fiecare elanul prin care ea merge spre binele său etern și spre *Totul* transcendent și depășește ordinea în care este constituit binele comun al cetății pământești”⁷².

Cea de-a doua definiție ne prezintă societatea ca fiind un întreg al tuturor, adică o comunitate de persoane, fiecare dintre ele fiind un întreg; societatea este, așadar, „un întreg de libertăți, pentru că, în sine, persoana semnifică stăpânire de sine sau independență (nu zic independență absolută, care este caracteristica lui Dumnezeu). Societatea este un întreg în care părțile sunt fiecare un întreg; un organism făcut din libertăți, nu din simple celule vegetative. Are un bine propriu, o operă proprie de împlinit, distincte de binele și opera indivizilor care o compun. Dar acest bine și această operă sunt și trebuie să fie în mod esențial *umane* și, în consecință, se pervertesc dacă nu contribuie la dezvoltarea și îmbunătățirea persoanelor umane”⁷³.

Ambele definiții scot în evidență *binele comun* ce trebuie căutat și înfăptuit, binele comun al tuturor persoanelor și al fiecăreia în parte. În doctrina lui Maritain pe această temă, putem identifica anumite caracteristici importante:

⁷¹ J. MARITAIN, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*: O.C., VII, 622.

⁷² J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*: O.C., ??, 205-206.

⁷³ J. MARITAIN, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*: O.C., VII, 623.

a. acest bine comun nu se poate identifica cu totalitatea bunurilor particulare ale persoanelor care compun societatea; este un bine al comunității drept corp social;

b. binele comun este comun întregului și părților; tocmai pentru că întregul este constituit dintr-o multitudine de persoane, este un bine comun al persoanelor umane, este viața umană bună în multitudine;

c. binele comun nu se referă doar la bunurile și serviciile de utilitate publică, ci și la ceva mai profund, căci conține „suma sau integrarea sociologică” a tot ceea ce înseamnă conștiință civică, virtuți politice, sens al dreptului și al libertății, a tot ceea ce înseamnă activitate, prosperitate materială, dar și bogăție spirituală, dreptate, corectitudine morală, fericire și virtuți eroice; toate acestea aparțin persoanelor individuale, dar sunt considerate din perspectiva unei posibile comunicări, împărtășiri;

d. *moralitatea binelui comun*: acest bine comun trebuie să fie bun din punct de vedere etic, să respecte corectitudinea vieții și dreptatea; cu alte cuvinte, trebuie să se constituie în acel *bonum honestum*;

e. binele comun trebuie să caute dezvoltarea maximă posibilă a persoanelor concrete, în condiții de viață concrete, *aici și acum*;

f. în viața socială, binele comun trebuie să vizeze *omul integral*;

g. binele comun, în zilele noastre, nu mai este binele comun al unei națiuni, ci al societății civile în totalitatea, în globalitatea sa⁷⁴.

Astfel, comunitatea are un scop al său pe care trebuie să îl urmeze, scop care, deși este legat de condiția pământească și trecătoare a omului, este un bine în sine și are astfel valoare deplină de scop, nu de simplu mijloc. Pentru a nu fi înțeles greșit, Maritain amintește că scopul societății este un scop ultim într-o anumită ordine și, prin natura sa, este subordonat scopului ultim absolut: „Binele comun temporal este un *scop intermediar sau infravalent*, are specificitate proprie, prin care se distinge de scopul ultim și de interesele veșnice ale persoanei umane; dar în însăși specificitatea sa este inclusă subordonarea față de acele scopuri și acele interese de la care primește măsurile sale dominante. Are consistență proprie și bunătate proprie, dar tocmai *cu condiția* să recunoască această subordonare și să nu se erijeze ca bine absolut [...]. Societatea politică nu are ca îndatorire să

⁷⁴ Cf. G. RIZZI, *L'uomo in Maritain*, 104-105. Pentru unii autori, caracteristicile binelui comun pot fi sintetizate astfel: 1. necesitatea unei redistribuiri în favoarea persoanelor care compun corpul social pentru a le favoriza dezvoltarea; 2. binele comun este fundamentul autorității: unele persoane trebuie să se angajeze să conducă întreaga comunitate spre acest bine; 3. moralitatea intrinsecă a binelui comun: acesta nu trebuie să fie o simplă sumă de avantaje și utilități, ci trebuie să contribuie la binele integral al persoanei umane (Cf. M. LORENZINI, *L'uomo in quanto persona...*, 88; Salvatore PRIOLA, *L'essere umano come persona in E. Stein e J. Maritain*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2003, 136-137).

conducă persoana umană la perfecțiunea sa spirituală și la deplina sa libertate de autonomie [...]. Cu toate acestea, societatea politică este destinată în mod esențial, tocmai datorită scopului pământesc care o specifică, să dezvolte condiții ambientale care în așa fel să ducă mulțimea la un grad de viață materială, intelectuală și morală relativ la binele și la pacea întregului, încât orice persoană să fie ajutată în mod pozitiv în cucerirea progresivă a propriei vieți de persoană și a propriei libertăți spirituale⁷⁵.

Se poate observa din cele de mai sus că persoana umană, deși face parte din societate și este subordonată acesteia, sub anumite aspecte îi este superioară și o transcende. Spune Maritain: „În timp ce persoana ca atare este o totalitate, individul material ca atare sau persoana ca individ material este doar o parte; în timp ce persoana ca persoană sau ca totalitate cere ca binele comun al societății temporale să se reverse asupra ei și în timp ce ea chiar depășește societatea temporală prin orientarea ei spre *Totul* transcendent, aceeași persoană, ca individ sau ca parte, este inferioară și subordonată întregului și trebuie să slujească opera comună ca organ al întregului⁷⁶.

Pentru a explica și mai bine această idee, Maritain se folosește de două texte ale lui Toma, care „se completează și se echilibrează unul pe altul”. Primul text spune: „Orice persoană individuală se raportează la întreaga comunitate ca parte la întreg⁷⁷”; din acest punct de vedere, persoana umană este parte a societății și se implică și se ordonează în totalitate la binele comun al acesteia. Dar este amintit imediat că, dacă omul se implică în totalitate ca parte a societății politice, totuși el nu este parte a acestei societăți în virtutea totalității sale și a tot ceea ce este în el. Dimpotrivă, dacă privim la anumite lucruri care sunt în el, omul se înalță în totalitatea sa deasupra societății politice. Aici intervine al doilea text tomist: „Omul nu este orientat spre societatea politică în funcție de totalitatea sa și în funcție de tot ceea ce este în el⁷⁸”. Aceste aspecte sunt fundamentale pentru o corectă înțelegere a raportului dintre persoană și societate⁷⁹.

Aminteam mai devreme că persoana umană cere să trăiască în societate prin natura sa, prin nevoile naturii sale; însă dimensiunea socială a omului nu se reduce la o simplă necesitate. De fapt, pentru persoana umană, a trăi în societate nu înseamnă, pur și simplu, a face parte dintr-un grup, așa cum se întâmplă cu unele animale; a trăi în societate înseamnă a realiza o *comuniune*. Doar omul este capabil să comunice spiritual, doar omul are

⁷⁵ J. MARITAIN, *Humanisme Intégral*: O.C., VI, 443-444.

⁷⁶ J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*: O.C., ??, 218.

⁷⁷ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 64, a. 2.

⁷⁸ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 21, a. 4.

⁷⁹ Cf. J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*: O.C., ??, 214-215.

această *deschidere* care este proprie spiritului și care îi permite în același timp fie să-și facă proprii bogățiile altora, fie să le doneze altora pe ale sale. Astfel, relația care se instaurează între diferiții membri ai unei societăți umane și între fiecare individ și întregul corp social este una cu adevărat unică⁸⁰.

În încheierea acestui discurs despre dimensiunea socială a omului, despre raportul dintre persoana umană și societate, mai trebuie să amintim că la Maritain putem distinge cinci tipuri de societate:

a. societatea *familială*: este cea mai importantă, este cea fundamentală, pentru că ține de perpetuarea speciei; persoana încearcă să o depășească pentru a ajunge la societatea civilă;

b. societatea *civilă* sau politică: este cea mai elevată, pentru că se referă la viața rațională însăși; aici binele comun este superior binelui persoanei pe linia valorilor pământești;

c. societatea *amicală* sau a spiritelor în ordinea naturală: o întâlnim în măsura în care persoanele umane comunică prin intermediul iubirii de adevăr și frumusețe; se referă la nevoia de societăți și prietenii mai restrânse, ce interesează viața intelectuală sau morală, aleasă de persoană spre propria mulțumire;

d. societatea *supranaturală* sau Biserica: persoana transcende comunitatea spiritelor și intră să facă parte din această societate a cărei viață este viața divină comunicată ființei umane; binele propriu al persoanei ca persoană se împlinește în unirea de har și caritate cu Binele necreat care este Binele comun al Bisericii, Binele comun subzistent la care să adere mai presus de orice;

e. societatea *necreată a persoanelor divine* sau trinitară: după ce inteligența a ajuns la esența divină, persoanele umane, în condiția de persoane pure, intră să facă parte din universul divinității, comunicând în glorie⁸¹.

În definitiv, societatea aceasta temporală la care se raportează și în care trăiește persoana umană se identifică cu societatea idealului istoric concret, cu societatea noii creștinătăți ce trebuie realizată; aceasta, așa cum am văzut, a fost aprofundată de Maritain în ultimele patru capitole ale *Umanismului Integral*.

6. Personalismul lui Maritain

Pentru a evita o confuzie comună, este bine să facem încă de la început distincția între cele două sensuri ale termenului de *personalism*: în *sens*

⁸⁰ Cf. M. LORENZINI, *L'uomo in quanto persona...*, 156.

⁸¹ Cf. G. RIZZI, *L'uomo in Maritain*, 107-108; S. PRIOLA, *L'essere umano come persona in E. Stein e J. Maritain*, pp. 138-139.

strict, prin „personalism” se înțelege o filosofie care face din persoană centrul său teoretic, culmea unei întregi ontologii; în *sens larg*, acest termen face referință la o doctrină etică, socială și politică raportată la un univers de valori morale și de determinări practice, fără ca prin aceasta să definești o nouă metafizică⁸².

Distincția aceasta este importantă pentru a înțelege semnificația personalismului lui Maritain: este vorba, bineînțeles, despre personalism în sensul său larg. Cu alte cuvinte, prin personalism înțelegem o viziune filosofică asupra persoanei umane, viziune complexă cu multe perspective și aspirații legate de om; am observat, de altfel, că antropologia *Umanismului Integral* este întrețesută cu elemente de etică, de filosofie socială și politică sau, cum spunea Maritain, de „filosofie practică”.

Maritain însuși vrea să clarifice această problemă: „Nimic nu ar fi mai fals decât a vorbi despre *personalism* ca despre o școală sau o *doctrină*. Este un fenomen de reacție împotriva a două erori opuse și e un fenomen în mod inevitabil mixt. Nu există o doctrină personalistă, ci sunt aspirații personaliste, care de multe ori nu au nimic în comun în afară de cuvântul *persoană*”⁸³.

Același Maritain afirmă că personalismul pentru care are un interes aparte „este cel fondat pe doctrina lui Toma de Aquino. Și tocmai pentru a separa încă de la început o filosofie socială centrată pe demnitatea persoanei umane de orice filosofie centrată pe primatul individului și al binelui privat, el insistă pe distincția metafizică între individualitate și personalitate”⁸⁴.

„Filosofia persoanei la Maritain merge în sens opus „de-ontologizării” subiectului uman, promovată de diferite curente filosofice și psihologice contemporane, care sfârșesc prin dizolvarea persoanei în note empirice și comportamentale.

Metafizica persoanei la Maritain, sau ceea ce am putea numi personalismul său metafizic, conține mai multe straturi: cercetează dimensiunile ontologice fundamentale ale persoanei; afirmă, în acord cu tradiția aristotelică și tomistă, superioritatea intelectului speculativ asupra celui practic; încearcă să dezvăluie structura subiectivității, a preconștientului spiritual, adică profunzimile subiectului ca subiect; configurează o filosofie a spiritului și o doctrină a cunoașterii și a modurilor tipic diverse cu care inteligența umană se raportează la ființă; dezvoltă o doctrină a iubirii și a contemplației și o filosofie a libertății, prin care omul se poate mișca spre adevăratul scop ultim al vieții umane. Pe aceste fundamente de ordin metafizic și gnoseologic

⁸² Cf. S. PRIOLA, *L'essere umano come persona in E. Stein e J. Maritain*, 127.

⁸³ J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*: O.C., 170.

⁸⁴ J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*: O.C., 170-171.

este înălțată o filosofie socială și politică, ce trebuie înțeleasă în relația sa necesară cu premisele metafizice.

Personalismul lui Maritain este, de altfel, metafizic și religios, nu fenomenologic: nu se mulțumește să descrie evoluția vieții persoanei în diferitele sale manifestări (implicare, distanță, prezență, comunicare etc.), ci înțelege să depășească nivelul necesar al *acțiunii*, pentru a atinge în profunzime nivelul *ființei*. În atingerea acestui nivel și în cercetarea expansiunilor armonice ale vastei lumi a subiectivității, lecția lui Maritain aprofundează și îmbogățește în mod considerabil pozițiile lui Toma și personalismul său⁸⁵.

Bibliografie

- BARCA Alessandro, *La persona al centro. Modulazioni pedagogiche dal Magistero di Giovanni Paolo II*, Edizioni Viverein, Roma 2009.
- CANONICO Maria Francesca, *Antropologie del nostro tempo a confronto*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2001.
- Conoscere Maritain*, Istituto Marchigiano Maritain, Ancona 1985.
- DI MARI Carmelo, *La „paidea” di Jacques Maritain*, P.U.S.T., Roma 1989.
- GURJEWITSCH Aaron J., *Individul în Evul Mediu european*, Editura Polirom, Iași 2004.
- HYPPOLITE Maurice Elder, *Le réalisme de la connaissance comme condition pour l'humanisme intégral de Jacques Maritain*, Università Pontificia Salesiana, Roma 2007.
- Il pensiero politico di Jacques Maritain*, Editrice Massimo, Milano 1978².
- L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- LORENZINI Mirella, *L'uomo in quanto persona. L'antropologia di Jacques Maritain*, P.U.S.T., Bologna 1990.
- MARITAIN Jacques, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Éditions Univeritaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul, Paris 1984.
- _____, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Éditions Univeritaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul, Paris 1984.
- _____, *Distinguer pour unir*, Éditions Univeritaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul, Paris 1984.

⁸⁵ V. POSSENTI, *Una filosofia per la transizione*, 102-103. În afara acestei lucrări, sunt utile, pentru înțelegerea personalismului lui Maritain, următoarele studii: Antonio PAVAN, „Il personalismo comunitario di J. Maritain”, în *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, 44-123; Carla ROMANO, *I fondamenti tomistici del personalismo maritainiano*, 43-66; Maria Francesca CANONICO, *Antropologie del nostro tempo a confronto*, 169-235; *Stato democratico e personalismo*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

- _____, *Du régime temporel et de la liberté*, Éditions Univeritaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul, Paris 1984.
- _____, *Humanisme Intégral*, Éditions Univeritaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul, Paris 1984.
- _____, *La personne et le bien commun*, Éditions Univeritaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul, Paris 1984.
- _____, *La philosophie bergsonienne*, Éditions Univeritaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul, Paris 1984.
- _____, *La philosophie morale*, Éditions Univeritaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul, Paris 1984.
- _____, *Le paysan de la Garonne*, Éditions Univeritaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul, Paris 1984.
- _____, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Éditions Univeritaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul, Paris 1984.
- _____, *Principes d'une politique humaniste*, Éditions Univeritaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul, Paris 1984.
- _____, *Pour une philosophie de l'éducation*, Éditions Univeritaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul, Paris 1984.
- _____, *Raison et raisons*, Éditions Univeritaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul, Paris 1984.
- _____, *Religion et culture*, Éditions Univeritaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul, Paris 1984.
- _____, *Trois réformateurs*, Éditions Univeritaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul, Paris 1984.
- MONDIN Battista, *Manuale di filosofia sistematica* (trad. rom.), vol. 3, Ed. Sapientia, Iași 2008.
- POSSENTI Vittorio, *Una filosofia per la transizione. Metafisica, persona e politica in Jacques Maritain*, Editrice Massimo, Milano 1984.
- PRIOLA Salvatore, *L'essere umano come persona in E. Stein e J. Maritain*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2003.
- RIZZI Giuseppe, *L'uomo in Maritain*, Logos, Roma 1990.
- SIMONI Vedasto, *Libertà e liberazione dell'uomo nel pensiero di J. Maritain*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1975.
- Stato democratico e personalismo*, Vita e Pensiero, Milano 1995.
- TOMA DE AQUINO, *De ente et essentia*, Desclée et Socii, Romae, Tornaci, Parisiis, Editores Pontificii 1894.
- _____, *Summa Theologiae*, Desclée et Socii, Romae, Tornaci, Parisiis, Editores Pontificii 1894.
- VIOTTO Piero, *Introduzione a Maritain*, Ed. Laterza, Roma 2000.
- _____, *Per una filosofia dell'educazione secondo J. Maritain*, Vita e Pensiero, Milano 1985.