



## Dimensiones Espirituales

### Vasilica Cotofleac

Por la restrictividad lingüística y la circunstancia particular de sus comienzos, el discurso filosófico rumano constituye todavía, en el mapa del género, una suerte de “zona desconocida”. Aun cuando no se muestra refractario ni a la problemática plural ni a la variedad de tendencias occidentales de pensamiento, en su dimensión más específica él se define a partir de una consonancia con la *Weltanschauung* ancestral del pueblo, resumida, bajo el término de “cosmicismo”, como intuición de la armonía universal y sentimiento de participación de la totalidad, visión de equilibrio esencial entre naturaleza y espíritu<sup>1</sup>. Al comparar la actitud arcaica ante el mundo del griego de la península y del rumano, Constantin Noica establece que, mientras el primero es sujeto que toma tempranamente conciencia de la *diferencia* y de la *ruptura* y arraiga en ellas su reflexión, el segundo se percibe a sí mismo como elemento integrante de la creación:

*El hombre no es sujeto, sino parte. El espíritu no se sitúa ante el mundo; porque el mundo no pretende ser visto, ni comprendido, sino tan sólo realizado. Hay en esta visión rumana una dulce continuidad entre naturaleza y espíritu. Hay en nosotros una extraña y a veces no filosófica sed de armonía<sup>2</sup>.*

Pero absolutizar esta sed de armonía significaría afirmar implícitamente el estatismo exclusivo de una forma de relacionarse con el entorno natural cristalizada en las tinieblas del paganismo. El devenir étnico, erigido sobre una sucesión de experiencias reveladoras y enriquecedoras o lacerantes, sobre cambios materiales y transformaciones psico-estructurales, modificó y matizó en el transcurso de las edades los significados existenciales, la comprensión del ser humano, de la vida y de la muerte. Bajo la inspiración cristiana, por ejemplo, “la armonía se rompe”<sup>3</sup>. La sola ira de la historia, devastadora sobre esta población – de aquellas de papel “*inmanifiesto*”, como dice Eliade (no obstante su papel de escudo de la cristiandad en la frontera europea, ante la agresión otomana, largo tiempo) -, bastó para provocar sobradamente un sentimiento del desastre, la conmoción generadora de una meditación<sup>4</sup>. El fatalismo

---

<sup>1</sup> Vasile Băncilă; cfr. Ștefan Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei* (Cómo es posible la filosofía en el este de Europa), Iași, Polirom, 1997, pp. 100 – 101. Constantin Noica señala la presencia de esta visión en pensadores como Vasile Conta, Vasile Pârvan, Constantin Rădulescu-Motru y Lucian Blaga. En *Pagini despre sufletul românesc* (Páginas acerca del alma rumana), București, Humanitas, 1991, pp. 92 y ss.

<sup>2</sup> *Cum gândește poporul român* (Cómo piensa el pueblo rumano), en *Pagini despre sufletul românesc*, p. 81.

<sup>3</sup> *Ibidem.* (Los rumanos adoptaron el cristianismo en el siglo IV.)

<sup>4</sup> “Ignorada o mal comprendida por los demás, la vida de estas naciones es todavía más intensa. Su historia, además de ser trágica, está como transfigurada, pudiéramos decir, por una permanente presencia divina. Estos pueblos no conocen el reposo, la serenidad, la alegría de *crear en el tiempo*. Constantemente atacados, sólo pueden pensar en defenderse. Su historia

señalado por Cioran como idea posesiva surge sobre este yacimiento de secuelas morales<sup>5</sup>. Y la protofilosofía de las leyendas, que llenó durante siglos el lugar vacío de unas preocupaciones de escuela<sup>6</sup>, evidencia inquietudes cognitivas que sólo pudieron brotar en las fisuras del monolito de la armonía originaria.

La resultante diferencial de esta producción filosófica, de enrevesada nervadura tensionada entre paganismo y cristianismo, supone, para un lector de geografía y representaciones culturales distantes, el acceso obligado a las claves históricas de su tardío aparecer y características, de las fases de su articulación ligadas a los giros de las épocas, a la vez que a la ubicación geográfica del país.

Los Montes Urales, como límite físico del continente europeo en el este, desde el Caspio al Ártico, no marcan también la divisoria cultural correspondiente. El nido carpático del bajo Danubio, sedimentado demográficamente de aluviones de diversos orígenes (romanos, eslavos, pechenegos, cumanos), constituye, junto con Grecia y los Estados Bálticos, una franja de convergencia y transición, de aflujos y oscilaciones políticamente determinadas entre el Occidente y el Oriente; un crisol que funde tradiciones distintas y configura un tipo de sensibilidad aparte. Es una zona de paso, el umbral o la puerta de dos mundos y de dos horizontes, un espacio que puede encontrar su representación simbólica en la mítica figura de Jano. Pero no conforme a su imagen de caras idénticas que observan en direcciones contrarias (según Ovidio precisamente hacia al Este y al Oeste<sup>7</sup>), como aparece él grabado en las monedas del Imperio, sino tal como lo presenta la escultura medieval de la Catedral de Ferrara. Una divinidad de dos cabezas distintas. Por la posición del cuerpo y de los pies, la más joven de ellas mira hacia adelante, mientras la otra (de semblante templado y barba) mira hacia atrás. Como quien avanza buscando lo nuevo sin pensar en deshacerse de lo antiguo, porque es - sustancialmente - parte de sí mismo.

La peculiar condición histórica de *ser entre* del rumano revela un sentido parecido. No sólo en la acepción de un τόπος concreto, sino también como circunstancia etnocultural moldeada, a lo largo de la historia, en el punto de confluencia de las dos corrientes políticas y cristianas resultadas de la división del Imperio Romano: el mundo occidental, de herencia cultural latina, y el bloque bizantino que durará hasta el siglo XV. Los rumanos reciben, en consecuencia, tanto el legado espiritual de Roma como el de Grecia, este último de influencia prolongada hasta más allá del siglo XVIII. Cuando, las relaciones estrechas con Constantinopla y el apoyo oficial otorgado a las escuelas en el idioma griego, crean incluso condiciones favorables para el desarrollo de una cultura local en esta lengua, y cuando las ciudades de Iași y București llegan a representar, para el Oriente ortodoxo - como señala un historiador -, lo que Florencia y Padua habían sido para el Occidente durante los siglos XIV y XV<sup>8</sup>.

Producto de este doble horizonte, el edificio de culto - para ilustrar la síntesis resultada - continúa, como plano de planta y denominación (*biserica*) a la *basilica* romana, mientras sus paredes despliegan, en amplios frescos de temática religiosa, la riqueza de colores y la exuberancia decorativa de la plástica bizantina. El estilo

---

es más que una serie de luchas por la independencia o el honor: es una guerra continua, que dura siglos, por la propia existencia. En cada una de sus batallas lo arriesgan todo: el derecho a la vida, su religión, su lengua, su cultura." Mircea Eliade, *Los rumanos*, Bucarest, Meridiane, 1992, p. 27.

<sup>5</sup> *Pequeña teoría del destino*.

<sup>6</sup> Gheorghe Vlăduțescu, *Filosofia legendelor cosmogonice românești* (La filosofía de las leyendas cosmogónicas rumanas), București, Paideia, 1998, p. 30.

<sup>7</sup> Ovidio Publio, *Faste*, I.

<sup>8</sup> Cleobul Tsourkas. Cfr. Alexandru Surdu, *Confluente cultural-filosofice* (Confluencias cultural-filosóficas), București, Paideia, 2002, p. 107.

arquitectónico llamado “brâncoveneano”<sup>9</sup> es una combinación de elementos orientales, renacentistas y barrocos injertados en el esquema autóctono. En la vida cotidiana coexistieron hasta tarde modos y modas procedentes de ambas partes. El retrato nos presenta al príncipe Dimitrie Cantemir una vez vestido en brocado, a la usanza oriental dieciochesca, y otra vez a la europea, con peluca y armadura. En una novela que refleja la vida social en las primeras tres décadas del siglo XIX, vemos a los aristócratas paseando por sus jardines con pabellones “al estilo oriental”, ataviados a la manera turca (con *cauc*, *anteriu*, *taclit*, etc.), pero que en reuniones y banquetes juegan *stos* y bailan, con “música tudesca”, el vals, el minué, el cotillón o la escocesa<sup>10</sup>.

Esta *interidad* no equivale, luego, a una existencia aislada de las presencias contiguas, sino a una de copartícipe bidireccional que enfrenta las contradicciones y busca revertir el riesgo de la ambigüedad en la ventaja de la receptividad comparativa, que resuelve el conflicto de la consciencia cultural escindida en concreciones sintéticas de selección. Vivir entre series culturales dispares, entre aferencias cuya frecuente discordancia puede dificultar la filiación clara de ideas y formas, no es siempre sencillo. Las fronteras fijas representan, psicológicamente, la garantía de una discontinuidad protectora, de seguridad e identidad. El espacio de elementos armonizados entre ellas acoge y define. Pero *estas* fronteras, más bien sugerencias de lo incierto y de lo fluctuante, son y no son; lo cerrado se desdibuja en el horizonte de lo abierto, lo abierto se infiltra en lo cerrado y lo impregna. Sin “patria geométrica” - con una expresión de Bachelard<sup>11</sup> - (una patria de contornos y contenidos claramente delimitados), el hombre debe conservar su “verticalidad” como entre unas arenas movedizas; lograr la estabilidad en... lo inestable. Hacer filosofía en estas condiciones resulta problemático; hasta puede parecer imposible. Pero precisamente en la reversión de este desajuste desde el cual se pretende encarar la realidad, en este balance intercultural aprovechado como apertura perspectivística, hincó el pensamiento de aquí su voluntad ante la urgencia de realizarse.

La historia redujo esta *interidad* a su mera dimensión física, restringió su significado “fronterizo” al de *término*, *final*, *margin*, y proyectó un nuevo eje de polarización: hacia al *centro*. El habitante de aquí vive otra vez entre realidades distintas: la propia, percibida desde el interior con un sentimiento de disconformidad confusa, de limitación y desventaja, y la de la Europa centro-occidental, a la cual se siente ligado por un lazo etnogenético y por una afinidad espiritual nunca perdida. Dos áreas de perfiles cultural-históricos distintos, sin embargo, que en la filosofía dieron lugar, por algún tiempo, a cierta tensión entre modernismo y tradicionalismo, entre racionalismo y mística.

Sabemos que con el comienzo de la llamada “revolución científica” (Copérnico), muchos pensadores incluyen en sus preocupaciones temas de matemática, física, biología o psicología. Y que, en la medida en que la filosofía participa de las inquietudes de la ciencia y comparte la exigencia de objetividad de ésta, en el Occidente europeo ella se distancia cada vez más de la teología. Pero en el Este las condiciones sociopolíticas y culturales fueron muy diferentes. Aquí la esfera productiva ha sido hasta tarde preponderantemente agrícola (reflejada en una ruralidad prevaleciente), la patrística oriental mantuvo su autoridad espiritual también hasta tarde, y la influencia de la cultura bizantina, en general, se prolongó – tal como lo mostramos - mucho más allá del siglo XV, dando lugar a un tipo de “Bizancio después

<sup>9</sup> Por el nombre del príncipe de Valaquia Constantin Brâncoveanu (1688 – 1714), durante cuyo reinado surgió.

<sup>10</sup> Nicolae Filimon, *Ciocoii vechi și noi* (Advenedizos viejos y advenedizos nuevos).

<sup>11</sup> Gaston Bachelard, *La poética del espacio*, México, Brev. FCE, 1993.

del Bizancio”<sup>12</sup>. De modo que el linaje iniciado por la unión de los conquistadores romanos con los nativos de la Dacia conquistada en el año 106 ha asimilado, durante la Edad Media, principalmente influencias orientales. Las primeras formaciones políticas rumanas, que empezaron a afirmarse a partir del siglo IX, los principados hereditarios dirigidos por *vaivodas*, surgieron como confederaciones de comunidades organizadas (con normas específicas de derecho) después de la retirada del ejército y de las autoridades romanas en 271. Por la unión de estos vaivodatos aparecen, en el siglo XIV, en medio de las tendencias expansionistas de los reinos húngaro y polaco - a las cuales se añadirá la del Imperio Otomano - (y que impedirán durante mucho tiempo la creación de un país rumano único), los Estados feudales Valaquía, Moldova y Dobrogea (Transilvania había sido incorporada ya al Reino Húngaro desde los finales del siglo XII). Los primeros dos legitimados políticamente, gracias a su ortodoxismo, por el Patriarcado de Constantinopla, el tercero también bajo autoridad bizantina, por su pertenencia anterior a los territorios del zar búlgaro<sup>13</sup>. Incluso los rumanos de Transilvania, que prefirieron mantener su fe cristiana ortodoxa, dependían, religiosamente, de la diócesis valaca. En esta cultura, marcada, por tanto, profundamente, por siglos de estrechos contactos con el mundo bizantino, de un influjo significativo del Occidente no se puede hablar sino a partir de la Edad Moderna, cuando la coyuntura política (la detención de la expansión otomana en Europa y la consolidación del Impero Habsbúrgico) facilita puentes cada vez más directos hacia este área de latinidad afín. Los boyardos rumanos envían ahora a sus hijos a estudiar, más que a Constantinopla, a Buda, Cracovia, Viena, Basilea, Berlín, París, Roma o Padua, y el humanismo occidental es descubierto como un nuevo horizonte de referencia para la espiritualidad de estas generaciones.

El cambio del idioma oficial, en este mismo período, también es decisivo para el progreso cultural y la sensibilización de la conciencia étnica. La lengua de comunicación de la iglesia y de la cancillería era, desde el siglo XII, la eslava. Después de la formación, en este siglo, del Imperio rumano-búlgaro bajo el mando de Asan, el alfabeto cirílico, usado en los territorios del sur del Danubio en los textos religiosos, es adoptado también en los territorios del norte del río, donde la romanidad (los valacos de esta zona leían en latín) había quedado, según la expresión de un historiador local, “como una isla rodeada de poblaciones eslavas”<sup>14</sup>. El conflicto entre el idioma eslavo oficial y el rumano, hablado por la población, obstaculizó durante largo tiempo el camino de las creaciones culturales. En el marco de la lucha por la afirmación nacional, que empieza en el siglo XVII conjuntamente con el fortalecimiento de la nobleza, la introducción del idioma patrio en el servicio litúrgico - seguida más tarde por la sustitución del alfabeto cirílico con el latino -, fructifica en una cronografía de interés documental y en una incipiente producción literaria. Pues los cronistas de esta época, como Grigore Ureche, Ion Neculce o Miron Costin, fueron figuras de formación humanista y también de talento literario, que, aunque se dedicaron a la historiografía para llenar un vacío cultural cuyas consecuencias supieron comprender, ensayaron a la vez una escritura artística. Miron Costin (1633 – 1691) por ejemplo, es también el autor del primer poema rumano de inspiración filosófica (basado en el tema *fortuna labilis*), titulado *Viața lumii* (La vida del mundo). Para abreviar, versos **escritos** en rumano empiezan a aparecer en la segunda mitad de este siglo, después de que el Arzobispo Dosoftei adaptase traducciones religiosas a la métrica del verso popular, a

<sup>12</sup> Nicolae Iorga; cfr. Ion Bulei, *Scurtă istorie a românilor* (Breve historia de los rumanos), București, Meronia, 1996, p. 52.

<sup>13</sup> Los búlgaros adoptaron el cristianismo en 864. Después de oscilar un tiempo entre Roma y Bizancio, en 870 se decidieron por la fe ortodoxa y sustituyeron el uso del griego en el servicio religioso por el del eslavón.

<sup>14</sup> Ion Bulei, *Scurtă istorie a românilor*, p. 21.

la cual empleó también en sus propias composiciones. Y a este tardío comienzo de la actividad intelectual se debe la cercanía general de la cultura rumana, en sus diversas manifestaciones (filosofía, artes), de las fuentes populares, la transparencia del filón de sensibilidad ancestral – aquilatado en los siglos de retracción en los valores del *ethos* local (durante los períodos de dominación extranjera) - en las creaciones modernas.

También en este siglo se acentúa, en medio del acontecer político regional, una circunstancia fundamental para el comienzo de la filosofía: el retiro a la zona de los países rumanos (proceso iniciado ya en el siglo XVI), junto con numerosos ortodoxos del espacio balcánico caído bajo el poder turco, monjes y familias helenas enteras, de algunos filósofos griegos que desempeñaron un papel importante en el proceso educativo, institucional o particular. La instrucción en el idioma rumano comienza apenas en 1813. En el período anterior a esta fecha, en las primeras escuelas superiores, las llamadas (con un término de origen griego) *Academias* de Iași y București (creadas en 1645 en Moldova y respectivamente 1675 en Valaquia), la mayoría de los docentes procedían de la Academia de Fanar<sup>15</sup> - aunque muchos con estudios en Padua o Roma (y en cuyo bilingüismo se origina, en Rumania, la tradicional conjunción de los estudios filosóficos con los clásicos) -, y la enseñanza de la filosofía estaba a cargo de los discípulos del último intérprete heleno de la obra aristotélica, Teófilo Coridaleo (como Lokros, Cariophil, Kimenitos o Kerameus, entre otros). El programa de filosofía de la Academia de București, por ejemplo, consistía, por consiguiente, en lógica, retórica, física, metafísica, acerca del alma, acerca del cielo, acerca de la generación y de la corrupción. (Después de 1821, cuando estas Academias fueron transformadas en colegios nacionales, la enseñanza de la filosofía conservó la tradición neoaristotélica, valorizada posteriormente sobre todo en la dirección de la lógica.) En la escuela que funcionaba en la ciudad de Târgoviște alrededor de 1646, otro griego, Pantelimon Ligardis, enseñaba en latín retórica y lógica<sup>16</sup>. Y de un διδάσκαλος llamado Ieremia Cacavela aprendió griego y latín el primer filósofo rumano, Dimitrie Cantemir (1673 – 1723), hijo del príncipe de Moldova, Constantin Cantemir.

Intelectual de formación enciclopédica (filósofo, historiador, geógrafo, matemático, arquitecto y compositor), miembro de la Academia de Berlín desde 1714 y hombre de Estado (príncipe de Moldova y después ministro y consejero del zar ruso Pedro I), Cantemir se preparó en la Academia de Constantinopla, no del todo refractaria, sin embargo, a los reflejos culturales del Occidente. Aparte de los escritos de carácter histórico (referentes a los países rumanos y al Imperio Otomano), geográfico o cultural oriental (sobre la religión y la música turca), este primer orientalista rumano - políglota de hecho (hablaba griego, latín, eslavo, turco, árabe, ruso, italiano, alemán y francés) - cuya formación y obra recuerdan el perfil espiritual del *uomo universale* renacentista, es autor de varios trabajos filosóficos que asimilan influencias europeas diversas. Como la del belga Van Helmont (sobre el cual escribió un comentario elogioso titulado *Ioannis Baptistae van Helmont Phisices universalis doctrina*), del neoaristotelismo o del estoicismo medieval. Entre sus libros presenta mayor interés filosófico *Divanul, sau gâlceava înțeleptului cu lumea* (El diván, o la querrela del sabio con el mundo) de 1698, el primer trabajo filosófico escrito en el idioma rumano, *Sacrosanctae scientiae indepungibilis imago*, 1700, *Compendiul sistemului logicei generale* (Compendio del sistema de la lógica general), 1701 y *Monarchiarum physica examinatio*, 1714. Resumiendo, Cantemir dedica su interés filosófico a los problemas éticos y religiosos, al enfrentamiento del cuerpo con el alma, a la Fe y al Bien, proyectados sobre una trama de ideas – ante las cuales no se

<sup>15</sup> Sector de Constantinopla habitado por griegos.

<sup>16</sup> Alexandru Surdu, ob. cit., pp. 134 y ss.

muestra siempre muy fiel - del Viejo y Nuevo Testamento, así como del fondo filosófico griego y occidental, dominantes al lado de las representaciones autóctonas.

Otro momento filosófico inicial lo constituye la actividad de Samuil Micu (1754 – 1806), también historiador, matemático y filólogo perteneciente a una agrupación de intelectuales conocida como la Escuela Transilvana, receptáculo reverberador de la filosofía social de un Voltaire o de un Rousseau, de las ideas iluministas del Occidente en general. A partir del problema de los rumanos de Transilvania (por entonces provincia habsbúrgica), “tolerados” en su propia tierra y en desigualdad constitucional de derechos con las demás naciones del Imperio, los representantes de esta agrupación luchaban por la unidad del pueblo dividido por el juego de intereses de los poderes externos, con base en el argumento de la comunidad de origen dacio-latino y de lengua (planteado anteriormente por los cronistas). La conciencia de una causa rumana y de la justicia de esta causa exigía un cuadro ideológico de lucha filosóficamente fundamentado. Ésta era la preocupación de los intelectuales de Transilvania concentrados en la ciudad de Blaj como en un corazón espiritual de la región – entre ellos de Samuil Micu -, y difundida también desde la cátedra:

*En la ciudad de Blaj, en el ambiente de unas personalidades didácticas rumanas y de unas preocupaciones centradas en la situación de la nación, los alumnos aprendían, antes que nada, la conciencia de que son rumanos, junto con la problemática y la responsabilidad de esta condición. Porque **ser rumano** en la Transilvania de ese tiempo, cuando la existencia política de los rumanos estaba negada por escrito, por la constitución del país, significaba implícitamente, por este mismo hecho, una actitud revolucionaria<sup>17</sup>.*

Los corifeos de la Escuela Transilvana contribuyeron, por su actividad intelectual, y sobre todo por su capacidad de tocar la fibra más sensible de los rumanos – y no sólo de los de Transilvania -, al afianzamiento del sentimiento nacional de unidad por comunidad de territorio y latinidad de origen. Más allá del aspecto político, los escritos más importantes de Micu, elaborados en los años de docencia filosófica en la Escuela Latina de la ciudad de Blaj y centrados en lógica y metafísica (con la referencia en la *Elementa philosophiae* de Fr. Chr. Baumeister y, en general, en el pensamiento alemán del siglo XVIII, conocido a partir de su formación en el Instituto Pasmaneum de Viena), son *Invățătura metafizicii* (La enseñanza de la metafísica), 1787 – 1790, *Loghica* (Lógica), 1799, y *Legile firei, ithica și politica sau filosofia cea lucrătoare* (Las leyes de la naturaleza, ética y política o la filosofía práctica), 1800.

La lectura de estos primeros momentos permite descifrar dos factores decisivos en medio de cuya acción conjunta y articulada surgió, sobre el fundamento aristotélico-bizantino, la filosofía rumana. Por una parte la influencia del medio humanista occidental (con expresiones locales en autores de los siglos XVI y XVII, como Nicolaus Olahus, Johannes Honterus, Ioannes Sommerus, Neagoe Basarab, Constantin Cantacuzino o Nicolae Milescu) – que incluía la aspiración de independencia sembrada por el individualismo renacentista por todo el espacio europeo - y, por la otra, una urgencia de reflexionar originada en la agudización de la conciencia nacional, en el problema de la identidad (el tema esencial y álgido que ocupó, legítimamente, el interés filosófico hasta muy tarde en el siglo XX). En las condiciones de la opresión habsbúrgica en Transilvania y otomana en Moldova y Valaquia, la intensificación del proceso de divulgación cultural (por la escolarización y la difusión del libro) tuvo una consecuencia de importancia capital: la comunidad de origen y lengua, siempre presente en el registro cultural de los habitantes de los países rumanos, dejó de ser

<sup>17</sup> Ioan Chindris, *Blajul iluminist. Geneza structurilor culturale* (El Blaj iluminista. La génesis de las estructuras culturales), <http://www.history-cluj.ro/Istorie/cercet/Chindris/StudiiSisecv...>, p. 6.

una *idea* de “sordina”, una *representación* desligada de la inmediatez viva del devenir étnico, para adquirir contenido de realidad con exigencia de acción. En medio del sufrimiento generalizado, la conciencia de la unidad nacional fragmentada trascendió, en los reflejos del humanismo, junto con el anhelo de crecimiento y realización, al plano de la reflexión. En general, la unidad del mundo y su correspondiente sentimiento suponen un sentido, básico, al cual se refieren todas las interrogantes. La pérdida de esta unidad y, consecuentemente, de sentido, ocasiona una crisis del espíritu; la “división” genera “límite”, “diferencia”, “relación” entre fracciones, postula un todo que ya no se manifiesta como tal sino como yuxtaposición de segmentos entre los cuales o dentro de los cuales hay que restablecer “puntos cardinales”, coordenadas. Pero aquí la crisis comenzó más bien desde el sentimiento de inconclusión constitutiva y de incompletud, ante la verdad de la base genético-lingüística única de una diversidad forzada. Repensar el mundo propio, revisar y redefinir las realidades colectivas en la perspectiva de la unidad fue, así, la tarea de varias generaciones pioneras en el campo filosófico, que precisaban de un discurso en el cual pudiesen – al tiempo que expresarse - reflejarse y comprenderse a sí mismas, desde el curso de la historia y desde su situación sociocultural concreta.

Sin arriesgar la afirmación directa de alguna continuidad de orden arquetipal, del destello de un patrón ancestral de percepción del mundo, nos parece que no carecería de interés señalar al menos, junto a esta necesidad de “unidad” impuesta por la circunstancia política moderna, la presencia, de significado fundamental, de esta idea, en los geto-dacios. Pues para los antepasados autóctonos de los rumanos la creación representaba una totalidad de orden y armonía, de equilibrio de los elementos entre fuerzas cósmicas, una unidad. La vida terrenal entendida como hipóstasis del ser y la muerte como retorno a la eternidad y *unio mystica* con el dios Zalmoxis, constituían apenas un movimiento transfigurativo de un plano a otro, inscrito en el mismo orden de sentido implícito en la idea de unidad. Entre las pocas fuentes confiables sobre la Dacia antigua, el *Carmides* de Platón, *Los nueve libros de la Historia* de Heródoto y la *Geografía* de Estrabón coinciden en la información sobre una serie de creencias y prácticas de esta población relacionadas con el culto a Zalmoxis, entre las cuales una concepción sobre la inmortalidad interpretada como dimensión óptica. En el campamento de Potidea (algo antes de 430 a. C.), Sócrates aprendió el efecto favorable – sobre el alma - de las encantaciones, de un tracio, “uno de los de Zalmoxis, de los que se dice hacen hasta inmortales”<sup>18</sup>. Los dacios “no piensan que mueren: el que perece va a vivir con el dios Salmoxis”, escribe también Heródoto<sup>19</sup>. Según refiere este autor (basado en los relatos de los griegos del Helesponto y del Ponto), Zalmoxis, según parece consejero del rey dacio y gran sacerdote finalmente divinizado, había sido antes, en Samos, un esclavo (posteriormente liberado) de Pitágoras, de quien aprendió lo más que pudo, y que incluso viajó a Egipto, donde se inició en los secretos de la astrología y de la astronomía, después de lo cual volvió a Dacia para enseñar a su pueblo. Por este contacto se explican ciertas similitudes entre el culto dacio a Zalmoxis y el pitagorismo, como la creencia común en la inmortalidad del alma bajo la forma de la metempsicosis - entendida en la perspectiva antropológico-ética y soteriológica<sup>20</sup> -, el ascetismo, la abstinencia alimentaria (carne y

<sup>18</sup> *Carmides*, 156 d, en Platón, *Obras completas*, I, Caracas, Presidencia de la República / Universidad Central de Venezuela, 1980, p. 98.

<sup>19</sup> Heródoto, *Los nueve libros de la Historia*, Bogotá, Oveja negra, IV, 94, p. 194.

<sup>20</sup> La creencia en la metempsicosis fue, entre los dacios, según Rohde, anterior al pitagorismo (cfr. Angel J. Cappelletti, *Mitología y filosofía: los presocráticos*, Madrid, Cincel, 1986, p. 82), y es registrada en Rumanía aún a finales del siglo XIX; cfr. Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea* (Tradiciones y creencias populares en los finales del siglo XIX), București, Minerva, 1976, p. 251.

ciertas vegetales), los rituales iniciáticos o la idea del mundo como un todo ordenado de planos y elementos. Y no es imposible entonces, que la necesidad moderna de unidad haya hecho vibrar, lejanamente, la cuerda de una dimensión más profunda del alma étnica, afianzándose así esta aspiración política sobre el substrato de un antiguo principio dacio de referencia existencial y cohesión de la realidad colectiva. Tanto más cuanto, como señala Mircea Eliade, la solidaridad dacia precristiana con el cosmos y sus ritmos, como expresión de la concepción de unidad del mundo, se ha prolongado en la espiritualidad rumana cristiana.<sup>21</sup>

Estos dos autores, Dimitrie Cantemir y Samuil Micu – para continuar –, fueron también los primeros que se vieron ante la tarea de resolver el arduo problema de la elaboración de una terminología filosófica en la lengua nacional, acudiendo (como lo hicieron más tarde otros, desde Eufrosín Poteca y Mihai Eminescu en el siglo XIX hasta Constantin Noica o Nicolae Bagdasar en el siguiente, por ejemplo) a la solución de las asimilaciones y de los calcos, mayormente del griego y del latín. Términos como – algunos en sus formas rumanas iniciales - *metaphysica*, *idea*, *praxis*, *energhie* o *ypothesis* son de procedencia helena, así como *experienția*, *condiție*, *forma*, *materia*, digamos, tienen su origen en el latín.

La actividad filosófica se intensifica en el contexto del dinámico “despertar nacional” del siglo XIX, estimulada por el interés que en aquel momento, en los ecos de la Revolución Francesa y a la luz de los ideales de liberación del dominio otomano y del habsbúrgico, presentaban los problemas de lógica, de filosofía de la historia, de filosofía de la cultura o del derecho. Rodeados por poderes políticos adversos, los rumanos precisaban de unas bases racionales de debate y argumentación en el proyecto de defensa de sus derechos nacionales, de afirmación de su comunidad cultural y de continuidad histórica milenaria en los territorios carpato-danubianos habitados. La lógica, que no había faltado nunca de los programas de los anteriores maestros griegos (y no sólo de ellos, pues también se enseñaba en algunas escuelas de Transilvania, donde, por las religiones oficiales – católica, luterana, calvinista - la presencia helena no era común), ha sido así la primera especialidad filosófica más practicada en el medio rumano, y la que (parece que) mantuvo siempre un lugar privilegiado entre las preocupaciones de los filósofos de aquí. Desde la *Logica* de Samuil Micu (mencionada más arriba) y la de Titu Maiorescu (1876) – pasando por autores como Ion Petrovici, Constantin Radulescu-Motru o Mircea Florian (para mencionar sólo algunos nombres) - hasta el Centro de Lógica de la Academia, que agrupaba estudios de lógica clásica, historia de la lógica, lógica matemática y teoría de la lógica, confluentes en tres publicaciones: “Acta logica”, “Probleme de logică” y “Revue roumaine de philosophie et logique”<sup>22</sup>.

Signada políticamente por la revolución de Tudor Vladimirescu de 1821 (que terminó en la abolición – después de 110 años de vigencia – del régimen fanariota<sup>23</sup> y la reinstauración de los reinados autóctonos) y por la de 1848, esta época de “despertar” ante la necesidad de edificación de una cultura nacional en el espíritu de la Europa moderna, sorprende – en una revisión retrospectiva - por la iniciativa y el ritmo impetuoso que asemejan todo el proceso cultural que la caracterizó a un extraordinario

<sup>21</sup> “Solidarizados espiritualmente con la Naturaleza, los rumanos no cometieron un acto de regresión hacia al horizonte pagano, sino, por el contrario, prolongaron hasta nuestros días ese magnífico intento de cristianización del Cosmos iniciado por los Santos Padres, pero interrumpido, por diversos motivos, durante la Edad Media, en el Occidente”. Mircea Eliade, *Destinul culturii românești* (El destino de la cultura rumana), [http://www.allwebconcept.com/eglise/d2\\_73\\_74-2000.htm](http://www.allwebconcept.com/eglise/d2_73_74-2000.htm), p. 2.

<sup>22</sup> Cfr. Al. Surdu, ob. cit., p. 196.

<sup>23</sup> Por desconfiar de los príncipes rumanos, el sultán escogía para el trono de los principados danubianos griegos de Fanar, fieles a la Sublime Puerta.



estallido de voluntad colectiva y energías espirituales largo tiempo reprimidas. En lo que se refiere a la actividad filosófica, en 1818 Gheorghe Lazăr abre el primer curso de filosofía en el idioma rumano (metafísica y lógica de influencia kantiana) en el Colegio San Sava de București. Su continuador, Eufrosín Poteca, amplía el programa añadiendo historia de la filosofía y moral, entre las referencias de Descartes, Wolf y Kant. En 1834 Eftimie Murgu, también seguidor de Kant, comienza, en la Academia Mihăileană de Iași, el primer curso de filosofía en el idioma rumano de Moldova. La particular receptividad ante la obra del filósofo de Königsberg, en el siglo XIX rumano, no sólo se podría explicar por las necesidades pedagógicas de unas generaciones que encuentran en el examen de las facultades humanas una plataforma válida de iniciación en el ejercicio filosófico, sino también por el requisito circunstancial-histórico de posiciones críticas ante ideas y hechos del campo de la política y de la cultura, en el análisis y discusión del pasado de la nación, de su presente y futuro.

Entre los autores más activos de este siglo, XIX, la historia registra a Simion Bărnuțiu<sup>24</sup>, August Treboniu Laurian<sup>25</sup>, George Barițiu<sup>26</sup>, Vasile Conta<sup>27</sup>, el poeta nacional Mihai Eminescu<sup>28</sup> y Titu Maiorescu<sup>29</sup>. A este último se le debe, en gran parte, por sus lecciones de filosofía contemporánea en la Universidad de București, la orientación de la filosofía rumana hacia las tendencias cientistas-positivistas del tiempo, el acercamiento de los filósofos de aquí a las doctrinas del Occidente. También merece ser mencionada la fundación, en 1897, de la revista "Studii filosofice", así como de la Societatea de Studii Filosofice (que cambió más tarde el nombre en Societatea Română de Filosofie). Sin desprenderse completamente de sus comienzos aristotélico-bizantinos, la filosofía rumana sigue ahora de cerca el pensamiento occidental, asimilando incluso diversas influencias francesas, inglesas o alemanas. Descartes, Wolf, Rousseau, Voltaire, Locke, Kant, Hegel, Schopenhauer, Spencer, Comte, Herbart, Fourier, Saint-Simon, Proudhon, Nietzsche, Dilthey o Simmel fueron los autores extranjeros más conocidos en esta época. A los cuales se les añaden, posteriormente, Spengler, Bergsón, Fouillée, Guyau, Lachelier, Ravaisson, Boutroux, Renouvier, Rehmke, Weber o algunos representantes de la escuela antropológica norteamericana. Es éste el principio de un perseverante trabajo conjunto, por encima de las fronteras rumanas internas<sup>30</sup>, madurado en la también fructífera etapa interbélica del siglo siguiente. Recordada sin reservas como un tiempo de

<sup>24</sup> 1808 – 1864. Profesor de filosofía en la Universidad de Iași, con preocupaciones de metafísica, lógica, estética (el primero en enseñar estética filosófica), ética, historia de la filosofía. Además de algunas obras de psicología, pedagogía y derecho, escribió *Psihologia empirică și logica*, *Estetica*, *Metafizica*, *Etica*, *Istoria filozofiei*.

<sup>25</sup> 1810 – 1881. Obra (manuscrita) sobre la filosofía antigua, medieval y moderna: *Socrate*, *Platon*, *Aristot*, *Scepticismul la greci* (El escepticismo de los griegos), *Filosofia scolastică*, *Filosofia modernă*.

<sup>26</sup> 1812 – 1883. Historiador y filósofo con preocupaciones de filosofía de la historia y de filosofía de la cultura, reflejadas en *Cultura*, *Omul* (El hombre), *Despre filozoful Schopenhauer* (Acerca del filósofo Schopenhauer).

<sup>27</sup> 1845 – 1882. Filósofo materialista centrado en el tema del evolucionismo, autor de obras como *Teoria fatalismului* (La teoría del fatalismo), *Teoria undulațiunii universale* (La teoría de la ondulación universal), *Incercări de metafizică* (Ensayos de metafísica), *Bazele metafizicii* (Los fundamentos de la metafísica).

<sup>28</sup> 1850 – 1889. Escritor con estudios de filosofía en Viena y Berlín. El primer traductor de Kant al rumano. Sus cuadernos filosóficos fueron publicados con carácter póstumo.

<sup>29</sup> 1840 – 1917. Profesor de lógica y de filosofía contemporánea en las Universidades de Iași y București (autor del primer manual rumano de lógica, 1876), y también filósofo de la cultura, cuya actividad refleja varias influencias alemanas (Kant, Feurbach, Herbart, Hegel, Schopenhauer).

<sup>30</sup> Valaquia y Moldova se unen en 1859 bajo el nombre de Rumania. Transilvania se adhiere en 1918.

efervescencia creadora, prácticamente de predominio de la filosofía sobre todas las demás manifestaciones culturales<sup>31</sup>, esta etapa concentra los nombres más valiosos de la actividad filosófica del siglo XX (como Constantin Radulescu-Motru<sup>32</sup>, Tudor Vianu<sup>33</sup>, Lucian Blaga<sup>34</sup>, Mircea Florian<sup>35</sup>, Ion Petrovici<sup>36</sup>, Constantin Noica<sup>37</sup>, Nicolae C. Ionescu<sup>38</sup> o Grigore Moisil<sup>39</sup>), y se materializa en una producción de diversidad disciplinaria análoga a la occidental (lógica, ontología, filosofía de la ciencia, filosofía de la historia, filosofía de la cultura, filosofía de la religión, estética, antropología). Todo este promisorio proceso se vio repentina y violentamente frenado por la instauración del régimen socialista. La capacidad de análisis, el espíritu crítico fueron relegados, y la filosofía reducida a una sombra. Pues aunque, como escribía Sor Juana Inés de la Cruz, “no hay cosa más libre que el entendimiento humano”, una filosofía auténtica, de continuidad discipularia, no es posible sin libertad referencial y de expresión.

En vista del breve trayecto de esta filosofía, caracterizado básicamente por el esfuerzo de sincronización con los resultados del Occidente y de creación de una escuela local, así como de las numerosas interrupciones de su marcha por causas

<sup>31</sup> Al. Surdu, ob. cit., p. 113.

<sup>32</sup> 1868 – 1957. Profesor en la Universidad de București. Autor de un sistema filosófico denominado *personalismo energético*. Sus obras principales en el dominio filosófico (también fue psicólogo) son *Știință și energie* (Ciencia y energía), *Personalismul energetic*, *Morala personalismului energetic* (La moral del personalismo energético).

<sup>33</sup> 1897 – 1964. Activo en los dominios de la filosofía de la cultura y de la estética. Aunque bajo la influencia del neokantismo, sus trabajos constituyen aportes valiosos en el debate de los diversos problemas del arte: *Estetica*, *Dualismul artei* (El dualismo del arte), *Arta și frumosul* (El arte y lo bello), *Introducere în teoria valorilor* (Introducción en la teoría de los valores), *Filosofia culturii*, *Idealul clasic al omului* (El ideal clásico del hombre), *Filosofie și poezie*, *Transformările ideii de om* (Las transformaciones de la idea del hombre).

<sup>34</sup> 1895 – 1961. Profesor en la Universidad de Cluj. Influenciado por el neokantismo y la “filosofía de la vida”, autor de una obra representativa del discurso filosófico rumano en sus notas más originales, se ocupa sobre todo de la teoría del conocimiento y de la filosofía de la cultura: *Trilogia cunoașterii* (La trilogía del conocimiento), *Trilogia culturii*, *Trilogia valorilor*.

<sup>35</sup> 1888 – 1960. Profesor en la Universidad de București, con trabajos en los dominios de la ontología, metafísica, lógica e historia de la filosofía: *Știință și raționalism* (Ciencia y racionalismo), *Metafizica și problematica ei* (La metafísica y su problemática), *Antinomiile credinței*, *Religie și filosofie* (Las antinomias de la fe. Religión y filosofía), *Reforma logicii*, *Reconstrucția filosofică* (La reconstrucción filosófica).

<sup>36</sup> 1882 – 1972. Profesor en las Universidades de Iași y București, autor de estudios de historia de la filosofía, como *Viața și opera lui Kant* (Vida y obra de Kant) o *Evocări de mari filosofi* (Memoria de grandes filósofos), y de lógica formal, como *Teoria noțiunilor* (La teoría de las nociones).

<sup>37</sup> 1909 – 1987. Premio Herder en 1988. Dedicado a la gnoseología, ontología, lógica, axiología, antropología filosófica, teoría de la cultura e historia de la filosofía. Traductor de filósofos antiguos y modernos (presocráticos, Platón, Aristóteles, Descartes, Kant) y autor de obras como *Mathesis sau bucuriile simple* (Mathesis o las alegrías simples), *Pagini despre sufletul românesc* (Páginas acerca del alma rumana), *Rostirea filosofică românească* (El decir filosófico rumano), *Creăție și frumos în rostirea românească* (Creación y belleza en el decir rumano), *De dignitate Europae*.

<sup>38</sup> Más conocido como Nae Ionescu (1890 – 1940). Profesor de lógica y teoría del conocimiento en la Universidad de București. Obras principales: *Istoria metafizicii*, *Filosofia religiei*, *Istoria logicii*.

<sup>39</sup> 1906 – 1973. Matemático activo también en el campo de la lógica y de la filosofía de la ciencia. Miembro de la Academia de Ciencias de Boloña y del Instituto Internacional de Filosofía. Obras principales: *Logique modale*, *Teoria algebrică a mecanismelor automate* (La teoría algebraica de los mecanismos automáticos), *Incerări vechi și noi de logică neclasică* (Ensayos viejos y nuevos de lógica no clásica), *Elemente de logică matematică și de teoria mulțimilor* (Elementos de lógica matemática y de teoría de los conjuntos).

diversas (guerras, cambios de régimen o inestabilidad lingüística – griego, latín o rumano -) que la obligaron a un repetido reinicio, aún no se puede hablar de una sucesión constructiva de amplitud en su “biografía”. Pero al decir “filosofía *rumana*”, el calificativo apunta, sin embargo, algo más allá de lo geográfico, a un perfil propio, a un estilo particular por el cual se transparenta, como un fondo difuso, el alma y los avatares del abolenjo; aquella realidad que está, como decía un filósofo de aquí, “en la juntura de la metafísica con la historia” como una “unidad de suerte”, de “destino en el tiempo”<sup>40</sup>. Formado en la descendencia de las líneas culturales antes mostradas, el pensador rumano encuentra en las estructuras específicas de su espiritualidad los fundamentos direccionales y las determinantes estilísticas de su filosofía. Él parece caracterizarse, así, por un juego permanente entre lo cerrado y lo abierto, entre lo de adentro y lo de afuera, entre lo antiguo y lo nuevo; por la “tendencia al desdoblamiento”, se ha dicho: de los fenómenos (visible – oculto), del lenguaje empleado (rigurosamente conceptual como en el Occidente o mítico, de visos poéticos, descendiente de la usanza bizantina), de su propia “técnica”, oscilante entre el método y la *meditación*<sup>41</sup>. (Algunas de estas características pueden detectarse, hasta cierto punto, incluso en los filósofos que crearon en el extranjero, en el contexto de otras tradiciones de valores espirituales, como Mircea Eliade o Emil Cioran).



Tal vez la más emblemática del “trifinio eidético” rumano (Oeste, Este, fondo cultural popular) sea la obra de Lucian Blaga<sup>42</sup>, que, en su *Trilogía del conocimiento*<sup>43</sup> (para ilustrar con una obra las afirmaciones anteriores), no obstante el tono occidental evidente - por el instrumental matemático, físico o biológico y la aspiración a la precisión de la argumentación -, introduce términos o constructos de origen griego, o alegóricos como en los Santos Padres, sin suspender el vínculo con un imaginario autóctono de viejas y profundas raíces religiosas. Y no nos referimos sólo al cristianismo, que, para los rumanos no ha sido una simple cuestión de dogma, de convicción, de rito, sino que “ha representado una vivencia en un espacio mental de fusión íntima entre lo inmanente y lo trascendente”, entre lo mundano y lo divino<sup>44</sup>. También a una veta de religiosidad ancestral, perpetuada tal vez por las edades de la historia en los substratos impenetrables de la creación folclórica. Pues el “*culto del silencio*”, implícito en las creencias dacias relacionadas con el dios Zalmoxis y asumido como “modo de conscientización de una dimensión del mundo”, podría persistir – afirma un investigador - “en la estructura antropológica, en el mental autóctono de profundidad” hasta hoy, sedimentado también como atributo del

<sup>40</sup> Mircea Vulcănescu, cfr. Al. Surdu, *Mircea Vulcănescu*, [http://mail.phil.uaic.ro/~symposium/14Alexandru Surdu.pdf](http://mail.phil.uaic.ro/~symposium/14Alexandru%20Surdu.pdf)

<sup>41</sup> Ş. Afloroaei, ob. cit., especialmente pp. 111 y ss. El autor toma la palabra *meditación* en la acepción latina, como “consideración, acción de prepararse para”.

<sup>42</sup> cfr. Lucian Blaga, Filósofo rumano. Vasilica Cotofleac en A Parte Rei nº 40. Julio 2005 <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/blaga39.pdf>

<sup>43</sup> En el plano de su sistema, de 1940, Blaga hablaba de cinco trilogías: del conocimiento, de la cultura, de los valores, cosmológica y pragmática. Durante su vida se publicaron sólo las primeras tres.

<sup>44</sup> “El hombre se siente receptáculo de la trascendencia descendiente. Él no está solo ante un Dios que se distancia del mundo. Incluso cuando el ortodoxo parece dudar de la protección divina, él no duda de la presencia de Dios en el mundo. La redención [para él] no es una esperanza, sino una experiencia. No es una perspectiva condicionante de la existencia, sino el medio cierto de ésta”. Camil Mureşanu, *Laicism şi religiozitate în cultura română interbelică* (Laicismo y religiosidad en la cultura rumana interbélica), <http://www.history-cluj.ro/Istorie/anuare/2002/Muresanu-Laicism.htm>, p. 2.

pensamiento filosófico; en el sentido de “una preocupación particular por el silencio potenciado como misterio, del misterio potenciado como gnosis”<sup>45</sup>.

“He aprendido enormemente de Kant, pero también de los Alejandrinos y de los Santos Padres. Mi sistema es una síntesis creadora entre estos extremos”<sup>46</sup>, confiesa Lucian Blaga, resumiendo su pertenencia al movimiento filosófico occidental, especialmente por identidad con la “filosofía de la vida”<sup>47</sup>, y en una expresión descendiente del simbolismo teológico-filosófico bizantino. Términos como *dogma*, *paradisiaco*, *luciferino*, *gracia*, *eón* (este último tomado en un sentido distinto del que le dan los gnósticos Marción y Valentín<sup>48</sup>) o el mismo término de *misterio*, nada comunes en el pensamiento occidental del siglo XX, no reflejan “una forma oscura de autoctonismo” o un “posible misticismo del autor”, sino que traducen la relación, particular en la cultura rumana, entre el pensamiento filosófico y el teológico, su largo trayecto de “intersección permanente”<sup>49</sup>. A los Santos Padres, “los metafísicos más profundos por actitud” – como los califica –, Blaga los admira en primer lugar por “la extracción de los conceptos de su engranaje lógico y su dotación de virtudes diferentes” (y tal vez no carezca de significación en esta admiración, junto con la adversidad declarada ante la lógica del intelecto de la *Lebensphilosophie*, la disponibilidad poética del autor<sup>50</sup>), así como por su manera de “darle relieve al misterio sin racionalizarlo”<sup>51</sup>. Tanto bajo la influencia patrística oriental como bajo la del folclore rumano (conocido por el autor en el espacio de mito y magia de la aldea transilvana, donde el mundo tenía un *tâlc* encubierto, un sentido velado por la fenomenalidad<sup>52</sup>), él hace del misterio (entendido no como verdad revelada por Dios y mantenida en secreto, sino como lo desconocido que se oculta detrás de cada cosa o fenómeno constituyendo un tipo de “en sí” de éste) un objeto de conocimiento; en realidad “el auténtico objeto de conocimiento”, susceptible de volverse el centro de una ontología o de una metafísica del conocimiento. El misterio como puerta en lo absoluto, buscada a partir de la negación kantiana de su conocimiento racional, desde muy temprano. Kant, escribía Blaga en un artículo de 1914,

*mostró los límites del conocimiento, pero se equivocó cuando dio a entender que lo absoluto (...) no puede ser conocido. ¿Acaso no será posible una facultad espiritual, diferente del entendimiento rígido, que sorprenda lo absoluto en su corazón dinámico?*<sup>53</sup>.

<sup>45</sup> Ion Pogorilovschi, “*Ispita dacică în filosofie. Istorie și tăcere*” (“La tentación dacia” en la filosofía. Historia y silencio), <http://mail.phil.uaic/~symposion/06Ion Pogorilovschi.pdf>, pp. 287 – 288.

<sup>46</sup> En “*Saeculum*”, nr. 2, 1843. Cfr. Ș. Afloroaei, ob. cit., p. 107.

<sup>47</sup> Blaga menciona entre las referencias de sus direcciones de pensamiento a (principalmente) Simmel, Spengler, Kayserling, Frobenius.

<sup>48</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Lecciones de historia de la filosofía*, III, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 26 y ss.

<sup>49</sup> Ștefan Afloroaei, ob. cit., p. 107.

<sup>50</sup> Lucian Blaga es autor de numerosos volúmenes de versos, prosa y teatro, y es considerado uno de los escritores más importantes del país.

<sup>51</sup> *El eón dogmático*, p. 23. *Infra*: ED. Las páginas de la *Trilogía del conocimiento* indicadas en este trabajo corresponden a nuestra traducción española – aún no publicada –, efectuada según Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, București, Fundația Regală pentru literatură și artă, 1943.

<sup>52</sup> En un texto anterior, de 1926, Blaga menciona el “misterio siempre igual y nunca descifrado de la naturaleza”. *Ferestre colorate* (Ventanas de color). Reproducido en Lucian Blaga, *Incercări filosofice* (Ensayos filosóficos), Timișoara, Facla, 1977, p. 217.

<sup>53</sup> *Ceva despre filosofia lui Bergson* (Algo acerca de la filosofía de Bergson), “Gazeta Transilvaniei”, nr. 124 – 129 / 1915; en *Incercări filosofice*, p. 38.

Según Blaga el mundo sensible no es más que un conjunto de signos del misterio. Pero hacer del misterio la idea central de su *Trilogía del conocimiento*, supone la necesidad de un método particular de investigación (el tema de la primera parte de la obra, *El eón dogmático*). El filósofo observa que el intelecto opera generalmente sólo sobre lo que es reducible a términos y relaciones lógicas. Y que cada vez que se halla ante un objeto no racionalizable, trascendente o empírico, la filosofía renuncia a toda formulación. Revisando la historia del pensamiento, constata que sólo la metafísica dogmática se atrevió a proponer, en su momento, enunciados en desacuerdo con las funciones lógicas del intelecto. Y precisamente aquí, y a partir de este detalle, encuentra él un método aplicable al misterio: el dogmático, exigido, en condiciones particulares, como advertía en unas páginas de 1924, por la realidad misma:

*La irracionalidad de una fórmula no nos da inmediatamente el derecho de atribuirle un carácter puramente ficticio, como cree Vaihinger. Hay un límite del conocimiento, donde la realidad misma es de índole irracional; el único camino que nos queda hacia esa realidad es el del enunciado irracional. Por eso afirmamos que el dogma tiene una irracionalidad bien fundamentada. El absoluto cósmico – especialmente – incita a la formulación dogmática<sup>54</sup>.*

En cuanto método de investigación del misterio, el dogma es considerado solamente en su estructura intelectual, depurado de todas las implicaciones religiosas, y claramente diferenciado, también, de su sentido kantiano de tesis filosófica que supera en un grado u otro la experiencia, y que es aceptada sin un previo control crítico del conocimiento y de sus posibilidades. Los conceptos usados en los dogmas son conceptos comunes, con correspondencias en lo concreto, o realizables en un concreto imaginario (persona, ser, sustancia, número, esencia). Pero el dogma distorsiona las relaciones lógicas inherentes a estos conceptos y, como su síntesis resulta imposible en lo concreto, se postula otra síntesis, en lo trascendente; el intelecto se expande en fórmulas de estructuras inaccesibles a la lógica. Así el dogma puede expresar lo trascendente sin despojarlo de su carácter de misterio. El dogma no es el producto del intelecto *enstático* (del intelecto que se mantiene en el marco de sus funciones normales, lógicas), sino del intelecto *ecstático*, que se sale de sí mismo y se posiciona fuera de sí y en desajuste irresoluble con sus funciones lógicas. Hay que precisar, que la hipóstasis ecstática no representa una condición permanente del intelecto, sino sólo un estado al cual éste puede ser traído circunstancialmente (el intelecto cambia de modo o de función como, digamos, la imaginación en Kant), para que, una vez establecido un resultado, vuelva a su funcionamiento normal, enstático.

Al intelecto enstático le corresponde el conocimiento *paradisiaco*, que se caracteriza por la fijación sobre el objeto, considerado como dado en su totalidad o con posibilidades de ser dado, y se limita a determinarlo por conceptos. Al intelecto ecstático le corresponde otro conocimiento, de fisonomía y articulaciones propias, el *luciferino* (más tarde el autor va a optar por los términos “conocimiento de tipo I” y “de tipo II”). El objeto del conocimiento luciferino – sobre este último efectúa, en la segunda parte de la trilogía, *El conocimiento luciferino*, un análisis estructural - es un misterio, que, por una parte se muestra por signos, y por la otra se oculta tras los signos (un “anunciarse algo que no se muestra por medio de algo que se muestra”, diría Heidegger). Misterio no como el general y homogéneo, que sería la “cosa en sí” kantiana, de extremo límite y completamente inaccesible, sino “el circunscrito por los innumerables misterios latentes heterogéneos, que forman igual número de objetos del

<sup>54</sup> *Filosofia stilului* (La filosofía del estilo), en *Incercări filosofice*, p. 132.

conocimiento paradisiaco”<sup>55</sup>. (De esta “cantidad” surge, según parece, la necesidad de un término capaz de sugerir la idea de estructuración, a la cual responde mejor la palabra “misterio”<sup>56</sup>, que “lo desconocido” – o “lo incognoscible”<sup>57</sup> -, que carecen de plural.) Este tipo de conocimiento comienza por la no aceptación del objeto dado en cuanto objeto, sino sólo en cuanto síntoma del objeto. La desigualdad entre el conocimiento de tipo I y de tipo II no es de grado (más claro o menos claro, distinto o confuso), ni de naturaleza (sensible o racional, empírico o teórico, *a priori* o *a posteriori*) – como en la tradición occidental -, sino de *sentido*. Blaga señala que todas las diferencias mencionadas más arriba se refieren a un único sentido del conocimiento: el propio del intelecto en sus funciones normales. Y que cuando se supera este sentido, todo adquiere una apariencia distinta. El objeto se vuelve apenas un síntoma, un signo de aquello que se busca conocer. De “conjunto de fenómenos empíricos”, él se convierte en “conjunto de signos”. De objeto real, se convierte en objeto posible. De objeto compacto y homogéneo, se convierte en objeto escindido, heterogéneo. “Lo que antes había sido objeto nítido, no partido, se convierte en objeto *partido* en dos: en lo *mostrado* y en lo *oculto*”<sup>58</sup>, en lo *fánico* (φαίνεσαι) y en lo *críptico* (χρύπτειν), las dos dimensiones gnoseológicas del objeto del conocimiento luciferino. El objeto entra en crisis, se *parte*; en sentido metafórico, porque no se trata de dos fracciones que se integran para constituir el objeto, sino que se hallan en una relación de competencia: lo críptico encierra un carácter de esencialidad por el cual tiende a sustituirse a lo fánico, dispuesto a su vez a ceder ante la tentativa de ser sustituido.

“Paradisiaco” y “luciferino” son dos términos simbólicos, a los cuales Blaga acude para indicar, en el contexto del conocimiento, una dualidad. El primero sugiere un modo de conocimiento que está bajo el signo de la *gracia*, que provoca la impresión de “quietud ultramundana”, mientras el segundo, con el cual se instalan la búsqueda, la problematización y la angustia, remite a un conocimiento marcado por lo trágico. Y que no avanza lineal y por adición como el paradisiaco, cuyo progreso reduce numéricamente los misterios latentes del mundo por su determinación conceptual, sino intensivamente y en profundidad. En la medida en que los misterios abiertos son sustituidos por otros, el conocimiento luciferino se adentra cada vez más profundamente “en la esencia *oculta* de los objetos”<sup>59</sup>.

Como el conjunto del conocimiento incluye dos tipos de naturaleza distinta, las “categorías” ejercen funciones diferentes, según son empleadas en el campo del conocimiento paradisiaco o del luciferino. Mientras en la esfera del conocimiento de tipo I, donde los hechos de la intuición salen al encuentro de las categorías (las “*llaman*”, las “*solicitan*”) éstas cumplen una función determinativa *asonante* (en relación con el material), en el contexto del conocimiento luciferino ellas adquieren la función de “saltadero” en lo críptico de un misterio abierto, en desajuste con lo fánico de éste; son empleadas *disonantemente*, y su adecuación a lo fánico se logra indirectamente, por la mediación de unas construcciones teóricas accesorias<sup>60</sup>.

Blaga, que parte de una base kantiana, y que parece preocuparse tanto por una teoría del conocimiento como por una concepción del mundo no escindido (en un

<sup>55</sup> *El conocimiento luciferino*, p. 15. *Infra*: CL.

<sup>56</sup> Constantin Noica, *Lucian Blaga – cunoaştere şi creaţie* (Lucian Blaga – conocimiento y creación); cfr. Ş. Afloroaei, ob. cit., p. 106.

<sup>57</sup> El término “incognoscible” aparece en el primer período filosófico de Blaga, de preparación del sistema; por ejemplo en el artículo titulado *Concepţia despre lume şi ştiinţă* (La concepción acerca del mundo y de la ciencia), “Românul”, nr. 12 / 1916; en *Incercări filosofice*, p. 57.

<sup>58</sup> CL, p. 14.

<sup>59</sup> CL, p. 16.

<sup>60</sup> CL, p. 34.

artículo de juventud afirmaba la relación directa entre estos términos<sup>61</sup>), introduce en su sistema dos clases de “categorías”: las categorías de lo consciente, correspondientes al conocimiento paradisiaco y al nivel óptico de lo sensible – en cuya esfera se inscribiría la gnoseología crítica -, y, en la línea de unas preocupaciones por *lo profundo*, próximas al intuicionismo y al psicoanálisis, las categorías de lo inconsciente (acerca del cual tiene una visión bastante distinta de la de Freud e Jung); categorías “secretas”, “abisales”, que forman juntas la “matriz estilística” etnohistórica (concepto que recuerda el *Urphänomen* goetheano y la noción de “estilo cultural” de Nietzsche y de la morfología alemana), y que están al servicio del conocimiento de tipo II en un plano de existencia en el horizonte del misterio. Las primeras condicionan el conocimiento discursivo, de valor universal, en los límites de la experiencia sensible. Las segundas impulsan, desde una dimensión oscura, desde unas profundidades de fuerzas y tendencias indiscernibles de la conciencia humana, un conocimiento más elevado, que trasciende las barreras de la experiencia hacia la comprensión en el plano del misterio. Entre los dos niveles de la conciencia – lo consciente y lo inconsciente – hay una continua comunicación, por una especie de “resonancia”, por medio de la cual el segundo, que es el dominante y en el cual se desarrollan las más de nuestras actividades mentales, le transmite al primero un registro específico de la realidad, ajustado a la estructura de la matriz personal, de las categorías etnoestilísticas. (Más tarde va a retomar este concepto bajo el nombre de “factores estilísticos”<sup>62</sup>).

Si el conocimiento paradisiaco supone equilibrio, delimitación de horizontes que no invitan más allá de ellos mismos, el conocimiento luciferino comienza con la provocación de una crisis (la partición del objeto en dos); con la apertura de un misterio, al cual se le imprimen después las variaciones de las cuales él es susceptible. En esto consiste su actividad. Hay, según Blaga, tres posibilidades de variación cualitativa de los misterios (el “triple modo” del conocimiento luciferino): atenuación, permanentización y potenciación.

La situación más frecuente es la atenuación. Por las operaciones de conocimiento el misterio abierto sufre una atenuación cualitativa, se reduce por sustituciones sucesivas: se avanza en la dirección “más” (+); “más-conocimiento”. El misterio abierto es sustituido por lo críptico revelado, y éste se convierte en lo fánico de otro misterio abierto cuyo críptico se tendrá que revelar, etc.

La permanentización se da poco en realidad, y aparece como una posición intermedia entre las otras dos. Equivale a “cero-conocimiento”. Aquí se hace la distinción entre “cero” como *punto de partida* - el *origo* correspondiente al lugar epistemológico en el cual se sitúa siempre un misterio abierto (cualquier problema es así su propio punto *origo*), y “cero” como *dirección*: cuando por las operaciones de conocimiento el misterio abierto no sufre ningún cambio cualitativo, cuando él se fija, en identidad consigo mismo, en una posición definitiva, reconocida como inabordable por medios conceptual-cognitivos.

<sup>61</sup> “Qué teoría del conocimiento vas a adoptar, es un paso de enorme importancia para la vida espiritual. Ya que la teoría del conocimiento no es una simple teoría entre muchas otras, sino el comienzo brillante o desastroso de una profunda o de una estrecha concepción acerca del mundo.” *Mit și cunoaștere* (Mito y conocimiento), “Pagini literare”, nr. 2 / 1916; en *Incerări filosofice*, p. 70.

<sup>62</sup> “1. Los factores estilísticos representan unos factores modeladores del espíritu humano, situados en el horizonte específico de lo desconocido, y que se revelan por las creaciones culturales. 2. Los factores estilísticos propios del género humano varían de una época a otra, de un sitio histórico a otro, de una colectividad a otra, y a veces de un individuo a otro...” *Arhetipuri și factori stilistici* (Arquetipos y factores estilísticos), en Lucian Blaga, *Aspecte antropologice* (Aspectos antropológicos), Timișoara, Facla, 1976, p. 172.

La potenciación es la intensificación cualitativa de un misterio. Por las operaciones de conocimiento lo críptico de un misterio abierto se vuelve más críptico todavía, y el misterio abierto se intensifica, se radicaliza, dando lugar a una situación (de carácter más bien excepcional) de "menos-conocimiento" ( - ); que no significa "falta" de conocimiento, sino "un conocimiento realizado *en otra dirección* que la habitual", "un modo de conocimiento exigido por la existencia de unos misterios de potencia superior"<sup>63</sup>.

El misterio central es el Gran Anónimo. "Anónimo" como el *Dios indecible*, el *ἀνωνόμαστο* de Basíides<sup>64</sup>. Casi todos los enunciados que Blaga emite con respecto a este factor metafísico son negativos: resumiendo, él no tiene un nombre específico, y no se le ofrece a nuestro pensamiento positivo bajo ninguna forma. En su papel de elemento originario, de fundamento que origina todo fundamento posible (motivo patrístico con raíces en alejandrinos como Filón y Plotino), él sólo "se defiende a sí mismo y a todos los misterios que derivan de él", figurando la presencia de una censura trascendente; - el tema de la tercera parte de la trilogía, *La censura trascendente*, en la cual se intenta, esencialmente, "una nueva determinación de la relación entre el principio metafísico absoluto y el conocimiento individuado"<sup>65</sup>. La censura trascendente (que en vista de su carácter metafísico no tiene nada en común con la "censura moral" de los psicoanalistas) equivale a un límite en lo absoluto de lo que puede ser pensado, pero también sugiere la idea de superación del límite de la existencia y del mundo sensible, cierta modalidad de *participación* del hombre de un "más allá", - sentido cuyo origen también está en la dogmática cristiana (Heidegger lo ilustra, al mencionarlo, con unas citas de Calvino y Zwinglio<sup>66</sup>).

El Gran Anónimo, que se halla en la posesión del conocimiento absoluto e ilimitado, muestra un "juego" contradictorio: *ofrece* y al mismo tiempo *prohíbe*<sup>67</sup>. Él le concede a la Vida el acto de transcendencia, le permite al hombre ver que hay *algo* más allá de la censura, pero le priva, a la vez, de la satisfacción de alcanzarlo<sup>68</sup>. Él censura para, protegiendo los misterios, defender el equilibrio existencial. Y si el sujeto no alcanza el conocimiento total, esto no se debe ya a una insuficiencia genérica originada en la individuación<sup>69</sup>. Lo más importante en esta teoría de la censura es la concesión de la experiencia del misterio, que, como una "catapulta" hacia *más allá* / (o *por encima*) de los límites de lo finito (participación confusa de lo infinito, como por

<sup>63</sup> CL, p. 74.

<sup>64</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, ob. cit., p. 25.

<sup>65</sup> CT, p. 11.

<sup>66</sup> Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 61.

<sup>67</sup> "Por motivos que tienen que ver con el equilibrio existencial, el Gran Anónimo se defiende a sí mismo y defiende todos los misterios derivados de él de las aspiraciones de cualquier conocimiento individuado, creando entre éste y los misterios existenciales una red de factores aislantes. Esta red aislante se manifiesta bajo la forma especial de una "censura". Y como esta censura tiene su centro iniciador más allá de nuestro horizonte cronoespacial, la llamamos "censura trascendente". Por la censura trascendente intercalada, adrede y por superiores motivos, entre los misterios de la existencia y el conocimiento individuado, se le rechaza a este último cualquier alcance positivo-adequado de los misterios existenciales." CT, p. 12.

<sup>68</sup> El Gran Anónimo "puso en nosotros el estímulo irrevocable hacia la verdad, estímulo fundamentado en la misma naturaleza del conocimiento, pero la censura trascendente nos la rechaza. Estamos categóricamente empujados y categóricamente detenidos hacia una y la misma cosa. Qué sentido tiene nuestra ubicación entre las espuelas de este imperativo y los frenos de este rechazo es difícil decirlo. Nos encontramos aquí en el cauce revuelto de una antinomia que, por muy insoportable que parezca, debemos aceptarla como tal." CT, p. 92.

<sup>69</sup> "No somos de hecho las víctimas deplorables e inevitables de los límites inherentes a la individuación, sino que cumplimos una función establecida desde alguna parte, en un sistema cuyo sentido nos rebasa". CT, p. 93.



asomo apenas), enciende en el ser humano el deseo de superación y el sueño de duración objetivados en la creación cultural. El acto de transcendencia, esa “fulguración del espíritu” que “se realiza temporal y espacialmente insertada entre fenómenos psíquicos y vitales”<sup>70</sup>, amplía el horizonte existencial y (en un sentido humanista) ilumina el destino de la criatura cognitiva: una función demiúrgica – “derecho supremo”<sup>71</sup> y condición de dignidad y de respeto hacia sí misma - en un sistema cuyo sentido oculto debe aceptar en cuanto tal, y de cuya armonía y realización es elemento integrante.



Más allá del grado de originalidad de los planteamientos, del nivel técnico de la argumentación y de las cualidades de la exposición, la apreciación de una filosofía también incluye su capacidad de respuesta, en un momento histórico específico (de crisis, de cambio, de reinicio), ante una sociedad. Virtud que se buscó en el discurso rumano (aunque aquí más bien en la actividad filosófica en conjunto: creación, docencia, traducción, difusión). No es casual que muchos de los primeros filósofos de este país, de los siglos XVIII y XIX (y después también del XX) estaban involucrados, en un grado u otro, en la política, entendiéndola, quizá, como Platón, que de la filosofía “es propio percibir lo que es justo para los negocios de la Ciudad y para todos los de particulares”<sup>72</sup>. De manera que, tan importante que los juicios comparativos gremiales (como, por ejemplo, que los comentarios de Athanase Joja sobre la lógica de Aristóteles son considerados los más amplios estudios modernos acerca del tema), tan importante que la iniciativa temática o la primicia resultante (que Cantemir anticipa la idea de regularidad histórica; que I. Petrovici ha tenido aportes, reconocidos en el medio europeo, a la teoría de las nociones; que la lógica genética de C. Rădulescu-Motru precede en unas cuantas décadas a la de Piaget; que Ștefan Odoeja y Paul Postelnicu se cuentan entre los precursores de la cibernética<sup>73</sup>; o que el modelo ontológico – conocido como el A. M. M., “anillo del mundo material” - de Mihai Drăgănescu antecede las preocupaciones de Bohm y Wheeler<sup>74</sup>), y tan importante que la llamada “disponibilidad para teorías alternativas” de esta filosofía<sup>75</sup> (así como de otros resultados comparables cualitativamente con los del Occidente), ha sido su papel histórico referencial en un análisis con aspiraciones de racionalidad y lucidez de la sociedad rumana, de su historia, lengua, cultura y porvenir, de auxiliar de búsqueda y toma de decisiones en el complejo proceso de autodefinition del pueblo y de afirmación ante el mundo como una nación moderna. Es verdad que esta insistencia prolongada en el argumento de la identidad favoreció el asincronismo entre la filosofía rumana y la occidental. Pero no hay que olvidar, que el esclarecimiento de este punto se imponía, psicológica y políticamente, con carácter de prioridad. Que para las generaciones de filósofos que la asumieron como tema, en aquellos momentos de participación directa, emocional de la historia, apenas disponiendo de una que otra

<sup>70</sup> CT, p. 87.

<sup>71</sup> “El hombre tiene este derecho supremo de la creación soberana”. *Fețele unui veac* (Las caras de un siglo), 1925; en *Incerări filosofice*, p. 187.

<sup>72</sup> *Carta sétima*, 326 a, en Platón, ob. cit., XI, p. 232.

<sup>73</sup> Al. Surdu, *Confluente cultural-filosofice*, pp. 113 – 114.

<sup>74</sup> Mircea Măciu, *Inelul lumii materiale (ILM) – modelul ontologic al secolului XXI* (El anillo del mundo material [AMM] – el modelo ontológico del siglo XXI), <http://www.racai.ro/MD75/CarteMD/art14Maciu.pdf>.

<sup>75</sup> “Se trata de la elaboración de unas teorías que proponen explicaciones o valores diferentes de los consagrados en la filosofía occidental, sin la exclusión de estas últimas. Las teorías alternativas proponen modelos diferentes de comprensión y representación, de eficacia comparable con la de los modelos ya impuestos.” Ș. Afloroaei, ob. cit., p. 130.

fuente cultural aparte de las pocas crónicas existentes, la “identidad” fue *el primer problema, un problema*, y algo más tarde *todavía problema*. En torno a esta materia se entretejieron, durante más de doscientos años, las inquietudes de la nación en el empeño por descifrar en el pasado unas referencias lógico-históricas de su devenir, los signos de su sentido en el mundo, de su misión, de su destino. Se delinea la conclusión posible – revisando materiales bibliográficos – de que lo que el país fue, después de su salida del feudalismo, su tránsito hacia los horizontes de la modernidad occidental, se decidió y se alcanzó, a partir de *este tema*, por el debate en el plano de las ideas filosóficas tal vez tanto como por el combate en el escenario de la política (y en el campo de guerra). De que pensamiento y acción, en convergencia objetual, esbozaron y concretaron, conjugando voluntad y esfuerzo, un proyecto nacional.

Aunque el valor de una obra filosófica en particular no está en sus reflejos culturales nacionales (cuya presencia temática equivale sin embargo, al menos a un “acento” de legitimidad, a un signo de planteamiento existencialmente fundamentado), en la perspectiva más amplia del dominio, éstos afirman una significación distinta. Pues la diversidad productiva queda, por sus latencias germinativas, una de las condiciones de enriquecimiento del género filosófico, contra la gravitación general en la órbita de autoridad limitativa de un *modelo* único. “El hombre es la medida”; el hombre en su universalidad espiritualmente diferenciada y matizada, según la geografía y la historia.

## Bibliografía

a)

- Afloroaei, Ștefan, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Iași, Polirom, 1997.  
 Bachelard, Gaston, *La poética del espacio*, México, Brev. FCE, 1993.  
 Becleanu I., Adela (red.), *Dicționar de filozofie*, București, Ed. Politică, 1978.  
 Blaga, Lucian, *La trilogía del conocimiento*, ms; traducción nuestra según Blaga Lucian, *Trilogia cunoașterii*, București, Fundația Regală pentru literatură și artă, 1943.  
 Blaga, Lucian, *Incercări filosofice*, Timișoara, Facla, 1977.  
 Blaga, Lucian, *Aspecte antropologice*, Timișoara, Facla, 1976.  
 Bulei, Ion, *Scurtă istorie a românilor*, București, Meronia, 1996.  
 Cappelletti, Angel J., *Mitología y filosofía: los presocráticos*, Madrid, Cincel, 1986.  
 Constantiniu, Florin, *O istorie sinceră a poporului român*, București, Univers enciclopedic, 1997.  
 Eliade, Mircea, *Istoria ideilor și credințelor religioase*, Chișinău, Universitas, 1992.  
 Eliade, Mircea, *Los rumanos*, Bucarest, Meridiane, 1992.  
 Fochi, Adrian, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea*, București, Minerva, 1976.  
 Hegel, G. W. F., *Lecciones de historia de la filosofía*, III, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.  
 Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.  
 Heródoto, *Los nueve libros de la Historia*, Bogotá, Oveja negra, 1983.  
 Noica, Constantin, *Pagini despre sufletul românesc*, București, Humanitas, 1991.  
 Platón, *Obras completas*, I, XI, Caracas, Presidencia de la República / Universidad Central de Venezuela, 1980.  
 Surdu, Alexandru, *Confluente cultural-filosofice*, București, Paideia, 2002.  
 Vlăduțescu, Gheorghe, *Filosofia legendelor cosmogonice românești*, București, Paideia, 1998.

b)

- Chindris, Ioan, *Blajul iluminist. Geneza structurilor culturale*, <http://www.history-cluj.ro/Istorie/cercet/Chindris/StudiiSisecv...>  
 Eliade, Mircea, *Destinul culturii românești*, [http://www.allwebconcept.com/eglise/d2\\_73\\_74-2000.htm](http://www.allwebconcept.com/eglise/d2_73_74-2000.htm)

Măciu, Mircea, *Inelul lumii materiale (ILM) – modelul ontologic al secolului XXI*, <http://www.racai.ro/MD75/CarteMD/art14Maciu.pdf>  
Mureșanu, Camil, *Laicism și religiozitate în cultura română interbelică*, <http://www.history-cluj.ro/Istorie/anuare/2002/Muresanu-Laicism.htm>  
Pogorilovski, Ion, *„Ispita dacică” în filosofie. Istorie și tăcere*, <http://mail.phil.uaic/~symposion/06IonPogorilovski.pdf>  
Surdu, Alexandru, *Mircea Vulcănescu*, <http://mail.phil.uaic.ro/~symposion/14AlexandruSurdu.pdf>