

HERMENEUTICA IDEII DE FILOSOFIE ROMÂNEASCĂ

**Coordonatori:
CONSTANTIN ASLAM
VIOREL CERNICA
OANA ȘERBAN**



editura universității din bucurești®

2015

Conceptul de vreme la Mircea Vulcănescu. Reconstrucție fenomenologică

Cornel-Florin Moraru

Abstract. This study aims to define Mircea Vulcănescu's concept of *time* (rom. *vreme*) in a phenomenological manner. In this way, the concept will gain its place in Vulcănescu's metaphysical system and its relations with other important concepts will be sketched out, so their interdependence can be noticed. By doing so, I want to indicate a path of systematical reconstruction through which Vulcănescu's conception of the "Romanian soul" can be better understood in the light of the hermeneutical method applied in contemporary philosophy. I will argue that the concept of time has its roots in the "architecture" of the human soul, viewed as a hierarchy of historical temptations (rom. *ispite*) and that, thus, it is placed in the very center of the philosopher's thought.

Keywords: phenomenology, time, reconstruction, Romanian soul, metaphysics.

1. Considerații preliminare

Prin articolul de față ne propunem circumscrierea conceptului de *vreme* din punct de vedere fenomenologic, astfel încât să schițăm implicațiile acestuia la nivelul întregii construcții metafizice vulcănesciene. Dar, întrucât opera lui Mircea Vulcănescu are un caracter schematic și fragmentar, demersul nostru trebuie să ia forma unei reconstrucții pornind, în mod inevitabil, de la indiciile metodologice și „materialul ideatic” conținut în scrierile acestuia. De aceea, rezultatul la care ne așteptăm este, în același timp, fidel și străin gândului original, în măsura în care orice demers reconstructiv este nevoit să reconfigureze și să reaseze în rost ceea ce, inițial, a fost rostit doar pe jumătate.

Pe lângă această dificultate, însă avându-și rădăcinile în ea, ne vom mai confrunta cu problema folosirii neriguroase a termenilor. În repetate rânduri, Mircea Vulcănescu folosește cvasi-sinonimic cuvintele „timp” și „vreme”. Însă, există și pasaje în care aceste două concepte par a fi contrapuse, folosite în mod

intenționat în antiteză¹. În aceste locuri, timpul pare a desemna doar dimensiunea liniar-ordonatoare a temporalității, excluzând dimensiunea destinal-rostitoare care, după cum vom vedea, este ușor reperabilă în conceptul de *vreme*. Pe de altă parte, dacă privim mai îndeaproape problema, este posibil ca însuși faptul că acești doi termeni nu sunt folosiți întotdeauna riguros, să ne spună câte ceva despre gândirea vulcănesciană. Cu alte cuvinte, este posibil ca, în spatele unei astfel de aparente „scăpări” ale conștiinței filosofice să se ascundă niște porniri nedecarate ale spiritului, scăpări asupra cărora ne vom opri mai jos în cadrul cercetării de față.

În plus, relațiile întreținute de *vreme* cu alte concepte fundamentale ale metafizicii vulcănesciene, relații care adesea nu sunt vizate în mod explicit de considerațiile filosofului, pot induce în eroare și conduce spre aporie gândirea ce își propune o delimitare riguroasă a conceptului. De aceea, trebuie avut întotdeauna în vedere metodologia și scopul demersului vulcănescian. Conceptul de *vreme* face parte dintr-o serie de concepte regândite de către Mircea Vulcănescu pe baza unei experiențe românești a fenomenelor, pentru a da seama de ceea ce gânditorul numește „omul românesc”, o specificare a ideii generice de om.

În căutarea acestui fenomen, cercetarea ia calea fenomenologiei limbajului românesc cotidian autentic și își propune să pătrundă dincolo de filosofiele concrete ale gânditorilor de limbă română către „ceea ce preexistă, în oarecare măsură, activității gânditorilor”², către ceea ce nu poate fi influențat de „bunul plac” al unui gânditor sau altul și nici de o anumită concepție personală asupra existenței în genere. Astfel, urmărind „configurația limbii”³ și „structura simbolurilor expresive cu circulație generală în poporul românesc”⁴, Mircea Vulcănescu își propune o scoatere la lumină a ceea ce găsim pre-simțit în limbă, a ceea ce, mai târziu, Noica avea să numească „sentimentul românesc al ființei”. Astfel, prin această „pre-existență” a prejudecăților de gândire care, abia ele, fac posibilă geneza lingvistică și semiotică, este scos la iveală ceea ce fiecare gânditor individual oricum presupune, chiar și atunci când cercetarea îl duce la concluzii diferite.

¹ Un bun exemplu de astfel de pasaj este următorul: „În realitate, lumea are toate dimensiunile spațiului, plus desfășurarea în timp. Vremea nu este deci altceva, pentru român, decât lumea în prefacere” (M. Vulcănescu, *Opere I*, ed. Marin Diaconu, București, Univers Enciclopedic, 2005, p. 1023.)

² M. Vulcănescu, *Opere I*, București, Univers Enciclopedic, 2005, p. 1023.

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibidem.*

Statutul conceptului de *vreme* este, de asemenea, în mare parte ambiguu. El se referă, pe de o parte, la un palier ontologic propriu-zis – palierul firii – și are în vedere „întregul existenței”, unitatea acesteia. Pe de altă parte, ea trimite la *ins* (ca *existență concretă*) prin intermediul conceptului de soartă și înglobează întreaga structură sufletească a acestuia, oferindu-i adăpost, deși, după cum vom vedea, în ultimă instanță, vremea își are izvorul în individ. Acest caracter circular al vremii, acela de a se răsfrânge mereu asupra propriei sale origini, este, după cum vom încerca să arătăm, exact punctul de ruptură pe care îl revendică insul în vederea irumperii sale în lume.

Mai mult decât atât, ca ființare ce ia ființă la acest punct de ruptură, insul, prin acțiunile și întâmplările sale, poate schimba vremurile. Deși, dintr-un anumit punct de vedere, vremea preexistă și face posibilă existența individului, din alt punct de vedere, ea își are temeiul ultim tocmai în individ și în structura sa sufletească. Însă, după cum vom vedea, această structură nu este deloc individuală, în sensul concret al cuvântului, ci ni se înfățișează ca o ierarhie specifică de ispite – ierarhie care este aceeași pentru fiecare ins ce face parte din poporul român și folosește structurile sintactice și semiotice al limbii române.

Luând aminte la cele tocmai expuse, demersul nostru de reconstrucție vizează punerea conceptului de vreme la locul său în gândirea metafizică vulcănesciană prin schițarea relațiilor pe care el le întreține cu alte concepte ale acestei gândiri, precum și prin indicarea formală a intenționalității structurilor în care el își găsește originea în structura sufletului românesc. Astfel vom da seama provizoriu atât de orizontul de semnificații specific conceptului de vreme, precum și de *întâlnirile orizontale* pe care acest concept le are cu alte concepte-cheie ale metafizicii vulcănesciene.

2. Ființa ca întreg și vremea

Mircea Vulcănescu ne propune o dublă perspectivă din punct de vedere calitativ asupra existenței. Pe de o parte, avem de-a face cu existența din punctul de vedere al întregului și, pe de altă parte, avem de-a face cu existența din punctul de vedere al părților⁵. Din primul punct de vedere, avem de-a face cu *vremea* și cu *lumea*, pe când, din al doilea punct de vedere, avem de-a face cu *insul* și cu

⁵ *Ibidem*, p. 1020.

întâmplarea. Dar, aceste două perspective se susțin doar din punctul de vedere al discursului ca fiind separate. În realitate, ambele „tipuri de existență” se întrepătrund și se fundează reciproc. Insul este inclus în vreme și în lume și este tocmai factorul dinamic ce oferă acestor fenomene deschiderea. La prima vedere, existența ca întreg pare a fi „una, bogată, statornică, dincolo de prefaceri, tare, vecinică, pururea la fel”⁶ iar „ființa e multiplă, slabă, nestatornică, schimbătoare, trecătoare și amenințată de nimicire”⁷. În esență însă, nu avem de-a face cu o separare netă, opozabilă, ci cu un complex sistem de relații în care cele două perspective asupra existenței își oferă una alteia întemeiere.

Conceptul de *vreme* este gândit din punctul de vedere al ființei ca întreg și este desemnată ca un „receptacol al firii”, firea fiind definită ca „totalitatea ființelor care umplu timpul și spațiul cu ființa lor”⁸. Dar, în același timp, vremea este și o dimensiune a lumii, împreună cu conceptul de „loc”. Astfel, ea este un „mijloc prin care se pot rândui, așeza, situa ființele”⁹. De aceea, *vremea are, în primul rând o funcție ordonatoare*, ea ajută la rostuirea ființării pe lume și la configurarea orizontului lumii. Mai mult decât atât, vremea nu este nimic altceva decât lumea în prefacere¹⁰, în evoluția ei dinamică.

Așa stând lucrurile, vremea nu are doar o singură dimensiune ordonatoare, așa cum este gândit timpul în filosofia tradițională, ci are și una locativă. Ea nu este doar un șir infinit de atomi de timp, numiți clipe, în funcție de care s-ar putea ordona evenimentele în mod liniar. Din contră, pe lângă lungime, ea are și ceea ce Mircea Vulcănescu numește *volum sau grosime a vremii*¹¹. Ceea ce dă grosime vremii este faptul că fiecare existență în parte din cadrul firii își are propriul fir destinal specific. Drept urmare, întreaga fire în vreme este formată dintr-o colecție de astfel de destine individuale, adunate laolaltă, care se întâlnesc reciproc și se intersectează într-o vastă rețea destinală. Astfel, în această rețea contează și relațiile dintre firele individuale, fiecare dintre ele este definit de numărul de „întâlniri destinale” pe care le are cu alte fire destinale, de o „textură de relații” mai mult sau mai puțin groasă sau permeabilă. Or, această adunare-

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibidem*, p. 1021.

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibidem*, p. 1023.

¹¹ *Ibidem.*

laolaltă de fire destinale, ce oferă vremii grosime îi oferă, totodată, și cuprins¹². Vremea nu se mai înfățișează ca o axă unidirecțională, ci este o țesătură care adăpostește toate existențele din lume, le învăluie și le ocrotește.

De aceea, fiecare ființare în parte este prinsă și ținută în această rețea de fire destinale, în care fiecare lucru are vremea și rostul său. Astfel, în măsura în care adăpostește, vremea oferă chiar posibilitatea de manifestare fiecărei ființări. Niciun lucru nu se poate manifesta fără a fi inclus în ea, fără a se petrece pe lume. De aceea, pe măsură ce lasă să se manifeste lucrurile, vremea are, în același timp, o funcție de dezvăluire. Cu alte cuvinte, ea face posibile ceea ce Mircea Vulcănescu numește „semnele vremii”. Aceste semne au un caracter de pre-vestire și pre-vedere prin care întregul orizont de semnificații care este lumea capătă orientare. Modul în care această ordine a vremii poate fi dezvăluită omului și „citită” de acesta este problematic, însă vom reuși să-l schițăm provizoriu în ultima secțiune a eseului.

Pentru moment, putem însă observa faptul că posibilitatea de a dezvălui prin învăluirea adăpostitoare a fiecărei existențe face vremea să poată prefigura și restructura la fiecare pas opțiunile omului în lume. Acel ceva către care orientează vremea este ceea ce leagă o serie de fire destinale de o anumită direcție, astfel încât destinul lor comun să poată deveni vizibil ca un reper pentru ins. În acest mod, vremea se înfățișează ca un orizont de posibilități ce rostuieste, orientează și adăpostește ființările în lume, oferind, în același timp, o înțelegere insului aflat în lume.

Dar, dacă este o țesătură de fire destinale ce rostuieste, am putea crede că vremea este dată odată pentru totdeauna. Astfel, se pune problema gradului de libertate ce este permis de această pre-înțelegere a orizontului mundan oferită de vreme. Mircea Vulcănescu recunoaște că avem de-a face și cu un „anumit grad de libertate” care face ca nu toate lucrurile să vină la vreme, ci să impună o *așteptare*¹³. Astfel, așteptarea este situarea existențială pe care insul o are în raport cu propria sa soartă, așa cum căutarea este situarea existențială pe care el o are în raport cu propriul său rost. În cadrul așteptării și căutării, omul își poate găsi rostul destinal în lume și poate pre-vedea și înțelege orientarea opțiunilor sale existențiale.

Așadar, după cum am observat până în acest moment, vremea privește felul de a fi al ființărilor și adăpostește în sine toate modurile de manifestare ale acestora. De aceea, din punctul de vedere al vremii, faptul de a fi nu este

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, p. 1022.

important, iar ordinarea ființării și împărțirea vremii nu are criteriul prezenței drept fir conducător. Între vreme și „vecinicie” nu este diferență cantitativă și tocmai din această cauză ceea ce este veșnic nu este „fără început și fără sfârșit” sau etern, în sensul cu care avem de-a face în filosofia occidentală.

De aceea, țesătura vremii, „nu se deșiră numai fără sfârșit, ci se și împlinește”¹⁴. Împlinirea vremii marchează, astfel, un fel de prag de trecere de la care pornind, vremea se oferă spre a fi percepută într-un alt mod. Nu avem de-a face cu nesfârșirea vremii caracteristică gândirii filosofice europene, ci cu un alt mod în care este dată vremea. Ceea ce este veșnic, este pentru *totdeauna*. Cu alte cuvinte, este văzut aici ca „timp” în care totul este dat „dintr-o dată”, nu secvențial. Astfel, vremea se oferă pe două paliere. Pe de o parte, avem de-a face cu existența insului „sub vreme”, asupra căreia ne vom opri în secțiunea următoare a articolului nostru și, pe de altă parte, avem de-a face cu vremea care curge „într-una”, în sensul concret al expresiei, anume, vremea în unitatea ei originară, care învăluie fiecare existență.

Astfel, ceea ce este pieritor, își are „vremea sa” și este adăpostit pe toată durata existenței sale de către această vreme. Ceea ce este, însă, nepieritor, experimentează vremea ca „tot-de-a-una”, ca țesătură unitară originară, ca receptacol al tuturor existențelor. Vremea ca veșnicie „nu e decât unitatea totulului, nicidecum nesfârșitul lui”¹⁵. Aceasta este o urmare a faptului că între „lumea de aici” și „lumea de dincolo” nu este „un hotar spațial, ci o calitate a ființei”¹⁶. Cu alte cuvinte, nu avem de-a face cu o delimitare, ci cu un alt mod de acces. Ceea ce nu piere, ceea ce este veșnic, poate percepe vremea (dimpreună cu lumea) în toată unitatea sa. „Dincolo” nefiind un hotar spațial, aceste domenii se întrepătrund și sunt oarecum concurente. Vremea în unitatea lui „totdeauna” este vremea din punctul de vedere al firii, în timp ce vremea ca „petrecere continuă” este vremea văzută din punctul de vedere al insului și al lumii sale cu tot contextul de semnificativitate specific ce o caracterizează.

Cu alte cuvinte, avem de-a face cu două paliere existențiale diferite, care însă nu privesc ființa ca fapt-de-a-fi-aici – ca prezență –, ci în calitate de fel de a fi. Astfel, cele ce au fost și cele ce vor fi pot avea, pentru omul românesc, tot atâta prezență cât au și cele ce sunt de față. Toate, într-un fel, sunt, dar accentul cade acum pe felul lor de a fi, nu pe faptul de a fi. Lucrurile „se petrec”, „se întâmplă”

¹⁴ *Ibidem*, p. 1023.

¹⁵ *Ibidem*, p. 1029.

¹⁶ *Ibidem*, p. 1028.

și intră în prezentă – ceea ce înseamnă că își modifică felul de a fi intrându-și în vreme și în rost. Dar ele nu devin, prin intrarea în lume, mai ființătoare decât erau înainte. „Lumea este plină, dar plină cu o trecere”¹⁷, iar aceasta „se desfășoară simultan pe planul de aici și pe planul vecinicii”¹⁸.

Dar, în această întrepătrundere dintre lumi, felul de a fi al lucrurilor variază în funcție de „palierul” existențial pe care ne aflăm. Pe de altă parte însă, la feluri de a fi diferite avem de-a face și cu moduri de acces diferite. De aceea diferența dintre cele două lumi este făcută de modul de constituire al acestor două domenii, de un mod al percepției (în senul cel mai larg posibil) al insului în lume. De aceea, vremea insului este o vreme „contextualizată” de către textura evenimentelor istorice la care el ia parte și de nivelul de ființă specific. Spre deosebire de temporalitatea întregului, de vremea dată în calitate de „totdeauna”, ceea ce indivizii experimentează este tocmai curgerea ca atare, petrecerea, fluxul. Motivul pentru acest lucru stă în faptul că, pentru ins, poziționarea conștiinței în fața fenomenelor se face în primă instanță dinspre concret. Atunci când luăm seama de lume, noi avem, mai întâi, contact cu concretul factic, și abia pe urmă urcăm pe palierul ontologic al firii. Astfel, ceea ce observăm în primă instanță este petrecerea, întâmplarea, intrarea și ieșirea din fire.

Dar, felul de a fi dat al vremii pe palierul veșniciei este diferit. Conștiința nu se situează în mijlocul unei curgeri, care să dea secvențialitate vremii, ci vremea este dată „într-una”. Avem de-a face cu o cuprindere-laolaltă a vremii în întregul ei și o între-vedere a întregii sale țesături care, la un nivel mai profund, face posibilă descifrarea „semnelor vremii” despre care vorbea Mircea Vulcănescu, precum și pre-vederea și pre-vestirea omului. Astfel, omul, într-un fel, are acces la veșnicie chiar dacă este, în același timp, „în voia întâmplării”. Cu alte cuvinte, puterea anticipatoare a conștiinței umane are la bază puterea de întrevedere a acestei diferențe de fire a ființei care este, de fapt, în joc între lumea „de aici” și cea „de dincolo”.

Așa stând lucrurile, vremea ni se înfățișează, încă de pe acum, ca funcție a conștiinței. Cu alte cuvinte, ea își are originea în modul în care sufletul românesc este, după Mircea Vulcănescu, construit și în modul conștiinței de a se raporta la fenomene, de a da seama de ele și de a le constitui. Am văzut că în fenomenul vremii se presimte o preînțelegere a lumii. Dar, în același timp, această

¹⁷ *Ibidem*, p. 1028.

¹⁸ *Ibidem*.

preînțelegere este dată, într-un anumit fel, de structura individual-colectivă a sufletului nostru. De aceea, „locul” în care trebuie căutat mai departe este tocmai sufletul insului, împreună cu structura sa complexă de ispite.

3. Ființa ca parte și vremea

După cum am văzut până acum, lumea, în ceea ce privește dimensiunea vremii, este o funcție a conștiinței umane. Întregul orizont temporal al lumii este constituit de către conștiința umană în funcție de ceea ce Mircea Vulcănescu numește „schimbare de fire a ființei”¹⁹. Prin urmare, cele „de dincolo” sunt altfel decât cele de aici din simplul motiv că noi ne poziționăm altfel față de ele.

Ceea ce stă la baza acestei „schimbări de fire a ființei” nu este, însă, nimic altceva decât existența concretă stabilă din gândirea metafizică românească, adică *insul*. El este „legat de totalitatea existenței prin locul și timpul său”²⁰ și „vădește o referință organică a lui la ceea ce nu e el însuși (la lume și la vreme)”²¹. Cu alte cuvinte, el vizează lumea și vremea, tocmai pentru că acestea constituie orizontul de semnificație în care el se poziționează de fiecare dată într-un fel sau altul. Într-o astfel de vizare, el mereu se întoarce către vreme și lume și se orientează după reperele ce-i sunt oferite aici.

Dar, în același timp, *insul*, după Mircea Vulcănescu, este caracterizat și de o arhitectură de ispite. Acestea sunt structuri ierarhice ale „sufletului național” sau ale „neamului” care, într-un anumit fel, prefigurează și orientează întregul orizont de semnificativitate în care *insul* se află în fiecare clipă. Această structură de ispite „îngăduie oamenilor să trăiască și să înțeleagă laolaltă”²² și „se-nfățișează ca *chemare*”²³. Dar, în măsura în care cheamă și orientează în fiecare clipă sufletul național este o realitate deschisă al cărui destin „se actualizează problematic pentru fiecare generație și pentru fiecare om”²⁴.

¹⁹ *Ibidem*, p. 1026.

²⁰ *Ibidem*, p. 1031.

²¹ *Ibidem*, p. 981.

²² *Ibidem*, p. 932.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, p. 934.

Astfel, ca structură, aceasta este resimțită de fiecare dintre noi ca o serie de îndemnuri sau imbolduri²⁵. Este vorba de ceva ce *ne mână* de la spate către anumite direcții de acțiune, către alegerea anumitor posibilități în detrimentul altora etc. Mai mult decât atât, structura de ispite a sufletului național este „rezumatul latent al experiențelor trecutului [...], care caracterizează un suflet, care schimbă un orizont fizic și spiritual”²⁶. Astfel, *ceea ce ne împinge de la spate către anumite seturi de posibilități* este ceea ce se prezintă ca „rezumat latent al experiențelor trecutului” și ceea ce ne orientează în orizontul de semnificativitate în care ne aflăm.

Pe de altă parte, structura de ispite a sufletului național se manifestă și printr-o „serie de tentațiuni”²⁷. Ele ne atrag către un anumit fel de a fi ce ne este străin. Așadar, ceea ce ne mână din spate, ne mână către un ceva ce este resimțit de către conștiința noastră ca tentație. Această tentație este, de fapt, o dorință de a fi într-un anume fel născută dintr-o nevoie, dintr-un „sentiment de lipsă de actualitate”²⁸, care se lasă satisfăcut doar printr-o „alunecare în direcția felului de a fi al anumitor altor popoare”²⁹.

Astfel, structura de ispite a sufletului național se manifestă ca *împingere către anumite posibilități străine ce ne atrag întru actualizarea orizontului nostru de semnificativitate*. În această calitate, ea pre-figurează un către-ce spre care ne întreprăm, îndemnați fiind de către un rezumat al trecutului. În cadrul acestui proces ceea ce ia naștere este clipa prezentă, în sens destinal, ca clipă a orientării problematice în lume. Dar, din această structură intențională a ispitelor putem vedea că ele, într-un anume fel, structurează vremea.

De aceea, ne putem referi la această structură sufltească a insului ca la un fel de origine a vremii, de la care vremea și lumea își capătă gradul de nedeterminare despre care vorbea Mircea Vulcănescu în contextul firii. Dacă există o anumită libertate în lume, dacă nu toate lucrurile nu vin „la vremea lor”, ci, mai degrabă, se lasă așteptate, acest lucru se întâmplă pentru că, la originea vremii, stă, în ultimă instanță, conștiința umană. Așa cum sufletul național este o realitate deschisă ce se actualizează în mod problematic pentru fiecare individ, el este, în ultimă instanță, și acel ceva ce „vremuiește”.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, p. 962.

²⁷ *Ibidem*, p. 961.

²⁸ *Ibidem*, p. 962.

²⁹ *Ibidem*.

În primul rând, ca *fond preexistent* fiecărui ins, el oferă insului includerea într-un context istoric și într-un popor. Astfel, el prefigurează vremea și rostul acestuia, adică includerea sa în fire. Dar, pentru că nu avem de-a face cu un concept închis, ci cu o sinteză deschisă problematic pentru fiecare, există posibilitatea libertății la nivel individual. Astfel, *așteptarea* care mai devreme ni s-a înfățișat ca atitudine a insului în fața vremii își dezvăluie aici sensul concret de *asteptare pregătitoare a unei chemări spre un fel de a fi străin*.

Din păcate însă, gânditorul român nu analizează raportul dintre vreme și ispite în toată vastitatea lui. De aceea, reconstrucția de față nu are cum să fie nici ea completă. Ea se lasă însă dezvoltată și elaborată astfel încât ajungă să poată fi inclusă în contextul mai larg al metafizicii vulcănesciene.

4. Concluzii

Putem întrezări de pe acum o altă cheie de interpretare a metafizicii vulcănesciene, avându-și originea în structura de ispite a sufletului național și bazându-se pe reconstrucția fenomenologică a raporturilor întreținute de acestea cu alte concepte ale metafizicii omului românesc dezvoltată de Mircea Vulcănescu. De aceea, credem că urmărirea unei astfel de direcții de cercetare se poate vădi a fi roditoare și preferabilă multora dintre căile deja implementate în cultura română din cel puțin două motive.

Primul motiv ar fi acela al apropierii de metoda abordată de filosoful român. Mircea Vulcănescu a subliniat caracterul fenomenologic al întregului său demers metafizic. Chiar dacă acesta nu s-a concretizat într-o tratare mai elaborată, credem că, prin urmarea unei metode similare, avem șanse mai bune de a surprinde cu mai mare fidelitate gândul său original. Astfel, chiar dacă vom avea de-a face cu o reconstrucție, datorită metodei similare metodei originale de cercetare, avem șansa de a ne apropia pe cât de mult posibil de gândul original.

Cel de-al doilea motiv este acela că o abordare pe firul călăuzitor al sufletului național ca structură ierarhică de ispite ar putea reconstrui gândirea metafizică a lui Mircea Vulcănescu în integralitatea sa, unind toate categoriile de gândire și toate conceptele importante ale acesteia într-un orizont de semnificativitate mai larg. Printr-o astfel de reconstrucție am putea face mai mult decât să expunem conceptele găsite. Noi le-am integra într-un întreg coerent și,

astfel, am putea da seama de metafizica omului românesc ca întreg, nu doar de părțile sale componente.

Bibliografie

- BREAZU, R., „O reconstrucție a ontologiei vulcănesciene” în Cernica, V. (Coord.), *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. VII, București, Editura Academiei Române, 2012.
- DOBRE, M., GICA, V. M., DRAGOȘ, P., *Filosofia lui Mircea Vulcănescu*, Pitești, Paralela 45, 2011.
- VULCĂNESCU, M., *Opere I*, București, Univers Enciclopedic, 2005.