

STUDII ÎN HERMENEUTICA PRE-JUDICATIVĂ ȘI MEONTOLOGIE. Vol. 7

STUDIES IN PRE-JUDICATIVE HERMENEUTICS AND MEONTOLOGY. Vol. 7

Viorel Cernica este doctor în filosofie și specialist în *Istoria filosofiei, Hermeneutica filosofică a culturii, Logica și fenomenologia judecății, Hermeneutica pre-judicativă, Fenomenologie franceză, Filosofie românească*.

A publicat o serie de monografii, capitole în volume colective și articole de specialitate pe teme aparținând domeniilor menționate. Este profesor universitar în cadrul Facultății de Filosofie a Universității din București și cercetător afiliat al Institutului de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru” al Academiei Române.

STUDII ÎN HERMENEUTICA
PRE-JUDICATIVĂ ȘI MEONTOLOGIE
Vol. 7

STUDIES IN PRE-JUDICATIVE
HERMENEUTICS AND MEONTOLOGY
Vol. 7

Viorel CERNICA (coordonator)



EDITURA UNIVERSITĂȚII DIN BUCUREȘTI
BUCHAREST UNIVESITY PRESS

Editura Universității din București – Bucharest University Press
folosește sistemul de peer review dublu anonim.

Coperta domeniului/colecției: Florina FLORIȚĂ

Redactor: EUB-BUP

Tehnoredactor: EUB-BUP

Imagine (foto) copertă:

<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/849052?sortBy=Relevance&amp;p;ft=Vincent+van+Gogh&amp;offset=0&amp;rpp=40&amp;pos=34>

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Studii în hermeneutica pre-judicativă și meontologie = Studies in the pre-judicative hermeneutics and meontology / coord.: Viorel Cernica. –

București: Editura Universității din București, 2016 –

vol.

ISBN 978-606-16-0777-8

Vol. 7. – Editura Universității din București – Bucharest University Press,

2023. – ISBN 978-606-16-1378-6

I. Cernica, Viorel (coord.)

161.2

14

© EUB – BUP pentru prezenta versiune

<https://editura-unibuc.ro/>

B-dul Mihail Kogălniceanu 36-46, Cămin A (curtea Facultății de Drept), Corp A, Intrarea A, etaj 1-2, Sector 5, București, România; tel.: + (4) 0726 390 815

e-mail: editura@g.unibuc.ro

Librărie online: <https://editura-unibuc.ro/magazin/>

Centru de vânzare: Bd. Schitu Măgureanu, nr. 9, parter
(holul Facultății de Sociologie și Asistență Socială);
tel. + (4) 021 305 37 03

CUPRINS

Cornel-Florin MORARU	
De la <i>virtus dei</i> la inteligență artificială. Schiță pentru o meontologie a virtualului	7
Viorel CERNICA	
Posibilitatea (<i>eului</i>), existența (<i>subiectului</i>) și boala de viață (<i>a celui non-mundan</i>). Iov și prietenii săi vorbitori	53
Marius Bogdan CORBU	
Iov al meu: o călătorie către un răspuns niciodată afirmativ	107
Ștefan BĂRZU	
Anti-Teodicei ale suferinței. Perspective românești între Nae Ionescu și Constantin Noica	129
Cristina CRISTEA	
Autenticitatea ca mărturie de sine	149
Sorin CREȚU	
Heuristics, cognitive biases, metaphors, embodied mind. The road to being human	165
Andrei SIMIONESCU-PANAIT	
Philosophy of elegance: Shuzo and Castiglione	203
Remus BREAZU	
Refuzul sensului din privirea celuiilalt	221

Cornel-Florin MORARU¹

DE LA *VIRTUS DEI* LA INTELIGENȚĂ ARTIFICIALĂ. SCHIȚĂ PENTRU O MEONTOLOGIE A VIRTUALULUI

ABSTRACT: In this study I sketch the possibility of developing a meontological approach to the concept of virtuality starting from the history of philosophy. In this endeavor I make a brief foray into the development of the concept of virtuality, starting from its etymological roots in the classical Roman concept of virtue (*virtus*), and its influence on the Christian philosophy of the Middle Ages. I analyze the biblical concept of the “power of God” (*virtus Dei*) and its philosophical thematization in the works of Thomas Aquinas, which gave birth to the first philosophical concept of virtuality, intending to determine the relation of the virtual beings with the actual ones and, as a consequence, the relation of virtuality with corporality. The results of this analysis are put in the context of the discussion around the concept of “flesh” in Maurice Merleau-Ponty’s philosophy, in order to explore a deeper, primordial meaning of virtuality and the possibility of a factual incarnation of digital virtuality in contemporary existence, as a general self-conscious artificial intelligence entity.

KEYWORDS: meontology, virtuality, general artificial intelligence, Maurice Merleau-Ponty, Thomas Aquinas, Christian philosophy.

¹ Universitatea din București/ Universitatea Națională de Arte din București (email: cornel.moraru@unarte.org). Lucrare finanțată de proiectul de cercetare UEFISCDI PN-III-P1-1.1-TE-2021-0439, “Be You” (A fi tu însuși în era rețelelor sociale – o abordare a esteticii autenticității din perspectiva ontologiei virtuale), TE 64, 12/05/2022.

Epoca prin care trecem, supranumită și „era informației”, este una ce ridică niște probleme și aporii pe care filosofia ar trebui să fie, cea dintâi, chemată să le tematizeze și să le situeze în niște cadre conceptuale de înțelegere. Dincolo de facilitățile pe care noile tehnologii ni le aduc la nivelul gestionării sarcinilor vieții cotidiene, se prefigurează un nou mod de existență al omului contemporan, pe care nu reușim încă să îl fixăm cu exactitate într-un orizont hermeneutic coerent. Este ca și cum existența însăși se diluează, pierdută printre fantasmalele mediului informatic, păstrând o consistență himerică în care virtualul se împletește cu actualul și digitalul cu realul, suspendând astfel limitele tradiționale a ceea ce am putea numi „realitate”. Eul individual se vede scindat între aceste două lumi – cea „cotidiană” și cea „virtuală” –, fiind astfel despărțit de el însuși, ducând o existență duplicitară, împărțită între comportamentele digitale și cele din viața de zi cu zi, în condițiile în care aceste două categorii nu se suprapun întotdeauna. Ceea ce am putea numi o „conștiință a virtualului” însoțește comportamentele sinelui digital și le diferențiază, la nivel fenomenal, de cele din viața reală, prefigurând astfel un nou fel de a fi al omului contemporan, aparte de cel cotidian. În ce constă mai exact această „conștiință a virtualului” și cum apare ea sunt două dintre întrebările pe care acest studiu le tematizează.

În același timp însă, în raportarea noastră la ele, obiectele virtuale se prezintă ca niște obiectualități fără consistența și persistența pentru conștiința noastră corporală, caracterizate doar prin faptul că ne stau întotdeauna la dispoziție cu doar o apăsare de buton. În aceste condiții, avem de-a face cu niște obiectualități de-corporalizate și informatizate, care păstrează aparența obiectelor obișnuite, doar că sunt de o cu totul altă natură decât ele. În măsura în care ne dăm seama într-un mod nemijlocit de diferența dintre cele două – dintre obiectele obișnuite, caracterizate de o corporalitate proprie, și obiectele digitale, caracterizate de un soi

de incorporalitate mediată de dimensiunea virtualității – rămâne de văzut care sunt mecanismele și actele implicate într-o astfel de „intuire a virtualului”, despre care am putea vorbi și pe care am putea-o tematiza cu instrumente filosofice.

Totodată însă, odată cu această de-corporalizare a lucrurilor în mediul virtual, și relația noastră cu semenii devine din ce în ce mai mult redusă la o serie de interacțiuni virtuale, din care „lucrurile însele” parcă ne scapă printre degete. În aceste condiții, „carnea lumii” își pierde tangibilitatea și, odată cu ea, consistența. Devine, ea însăși, ceva oarecum idealizat, care se prezintă pe sine ca aparență ce nu se lasă atinsă de noi până în adâncurile sale, ca un paradoxal spectacol montat pe o scenă situată nicăieri, care își formează propria sa lume și impregnează cotidianul cu sensuri și direcții noi.

Așa stând lucrurile, faptul că perceptibilitatea lucrurilor este prelungită și completată într-o lume virtuală, ce poate fi corelată cu un „eu virtual” dotat cu o intenționalitate specifică, formează un soi de avatar al propriului nostru *cogito*. Prin eul virtual, gândit ca avatar, noi descindem în lumea virtuală și, astfel, luăm parte la ea, fără însă a o părăsi pe cea cotidiană, ci doar suprapunându-le mai mult sau mai puțin pe cele două. Acest fenomen ciudat aduce, din nou, în prim planul gândirii contemporane probleme perene ale filosofiei, cum ar fi cea a realității, a statutului (me)ontologic al eului, a relației dintre eu și lume. Pentru ca aceste probleme să poată fi tematizate, avem nevoie însă de o înțelegere filosofică, fie ea și schematică, a virtualității și a statutului de existență al obiectelor virtuale, sarcină pe care lucrarea de față și-o asumă ca scop principal.

În vederea atingerii unui astfel de scop, va trebui să fixăm, mai întâi, ideea de virtualitate în niște cadre de înțelegere istorice, astfel încât să putem vedea ulterior în ce constă virtualitatea obiectelor virtuale. Firul călăuzitor pe care-l vom urma în acest

demers este tocmai fenomenul pierderii aderenței la „lucrurile însele” ce definește existența virtuală a omului contemporan și care poate lua diferite forme. Prin această analiză, vom putea indica două sensuri principale ale virtualității ce vor trebui, la rândul lor, diferențiate de alte noțiuni consacrate în filosofie, cu care ideea de virtualitate se află în tensiune, anume ideile de posibilitate, actualitate și realitate. Abia după această de-constituire a sensurilor pre-judecate ale ideii de virtualitate, vom putea surprinde sensul său originar și statutul de existență al obiectelor virtuale, punându-le, la final, în legătură cu dimensiunea tehnologică a existenței umane și prefigurând astfel posibilitatea unei existențe virtuale întrupate în lumea cotidiană cu ajutorul inteligenței artificiale. Să ne întoarcem însă atenția, pentru început, la geneza ideii de virtualitate, astfel încât să putem vedea cum s-a format și transformat ea în gândirea occidentală, desprinzându-se de simpla idee de potențialitate sau posibilitate.

1. De la virtute la virtualitate. „Puterea lui Dumnezeu” și virtualitatea lucrurilor

Noțiunea de virtualitate, deși un neologism în limba română, are o tradiție îndelungată în cultura occidentală, care se poate prelungi până în Antichitatea greco-romană. Chiar dacă substantivul latinesc *virtualitas* este, după toate mărturiile, o invenție relativ nouă, apărută în Evul Mediu târziu, precursorii săi (adjectivul *virtualis* și adverbul *virtualiter*) sunt două cuvinte ce au apărut în limbajul filosofic de expresie latină în relație cu distincția aristotelică dintre $\deltaύναμις$ și $ἐνέργεια$ ² mai timpuriu. Demn de remarcat este însă faptul că toate aceste trei cuvinte latinești își au originea în

² Aristotel, *Metafizica*, V (Δ), 12; XI (Θ).

substantivul *virtus* (virtute), care adesea traducea grecescul $\alpha\rho\epsilon\tau\eta$ și era folosit intens încă din perioada republicană.

Virtualitatea împărtășește astfel ceva din felul de a fi al virtuții, fiind încă de la început definită ca un fel de „putere interioară” a lucrurilor ce le oferă identitatea în multitudinea de manifestări factice. Așa cum ideea de caracter, din punctul de vedere al eticii, oferă unitate comportamentului individului uman, virtualitatea oferă unitate manifestării unei ființări în genere. Gândite ca habitus-uri ($\xi\xi\epsilon\iota\varsigma$), ca posesiuni ale caracterului uman în sensul cel mai larg al cuvântului³, virtuțile sunt tot un fel de „virtualități” ale ființei umane, niște pre-dispoziții de acțiune sau tendințe de a face lucrurile bine sau rău, care pre-figurează, în conștiință individuală, întregul orizont de interpretare în care înțelepciunea practică ($\phi\rho\delta\omicron\nu\eta\sigma\iota\varsigma$) operează. În măsura în care decizia etică nu ține de felul de a fi al lucrurilor, ci de raportarea noastră din perspectiva binelui sau răului la ele, întregul orizont al eticii, configurat de diversele virtuți, este într-un anumit sens un „orizont virtual”, care are capacitatea de a transfigura realitatea dată prin prisma unor valori. În cuprinsul său nu ni se dezvăluie cum *sunt* lucrurile ca existențe de sine stătătoare („realități”), ci cum *ar putea să fie* ele ca existențe virtuale, orientate către un scop, care este binele. În acest sens, raportarea etică la lucruri „virtualizează” lumea subsumând acțiunile noastre și raportarea noastră la ființarea unui ideal etic, el însuși virtual, adică actual în vizarea noastră intențională, dar inactual în lume la nivel factic. Doar în cazuri cu totul excepționale și izolate avem de-a face cu o „încarnare” a acestui ideal la nivel factic într-o personalitate ce servește drept model de comportament, așa cum sunt, în general, personalitățile fondatoare ale diverselor curente spirituale și religioase.

³ Aristotel, *Metafizica*, 1022b.

Prin urmare, avem încă de la început de-a face cu o tensiune terminologică în cadrul căreia cuvântul „virtualitate” este prins undeva între domeniile ontologiei și eticii. Pe de o parte, el desemna potențialitatea sau posibilitatea ca structură de ființă – fiind concurent și adesea sinonim în traduceri și comentarii medievale la Aristotel cu *potentia*. Pe de altă parte, el desemna virtutea în sens moral, pe linia folosirii din latina clasică a ideii de *virtus*, conform căreia, încă de la Cicero, „«virtute» este numită astfel, de la «bărbat», deoarece trăsătura bărbătească prin excelență este forța”⁴, într-un sens care denotă totodată forța fizică și „tăria” de caracter, curajul sau valoarea cuiva în genere.

Un al treilea strat de sens al virtualității, care le leagă pe cele două anterioare și care este, din multe puncte de vedere, cel mai relevant pentru cercetarea noastră, provine din latina biblică, unde *virtus Dei* traducea sintagma grecească δύναμις θεοῦ⁵, care face referire la puterea lui Dumnezeu și, mai exact, la acea putere care asigură mântuirea oricui trăiește întru credință⁶. În acest context, chiar grecescul δύναμις, consacrat în filosofie ca posibilitate sau potențialitate în sens aristotelic, ajunge să capete un sens undeva la granița ontologiei cu etica și epistemologia, de vreme ce, încă de la Clement din Alexandria, termenii de δύναμις și ἐνέργεια tind să fie din ce în ce mai apropiați ca sens și să desemneze ceea ce noi putem cunoaște privitor la Dumnezeu, „energiile” sau „puterile” divine, care, prin manifestarea lor, păstrează ființa lui incognoscibilă intelectului uman. O astfel de apropiere de sens, care duce, în cele din urmă la suspendarea distincției aristotelice, poate fi regăsită și în Biblie, unde Pavel vorbește despre cunoașterea puterii lui

⁴ „appellata est enim ex uero uirtus, uiri autem propria maxime est fortitudo.” (Cicero, *Tusculanae*, II,43).

⁵ 1 Corinteni, 1:18.

⁶ Romani, 1:18.

Dumnezeu κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ⁷, prin „lucrarea autorității forței sale”. În acest context, δύναμις θεοῦ este legată atât de actualizare (ἐνέργεια), cât și de sensul politic sau de autoritate (κράτος), respectiv de cel de vigoare fizică (ἰσχύς) al noțiunii de putere, pe care Dumnezeu le întrupează.

Această putere veșnică, discernabilă pe calea „ochilor inimii” (οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας)⁸ în creație, există încă de la facerea lumii și revelează pentru intelectul celui credincios lucrările „nevăzute” (τὰ ἀόρατα, *invisibilia*) ale divinității în lucruri. Vedem astfel cum, în context biblic, ideea de *virtus*, înțeală prin sintagma „puterii lui Dumnezeu”, este situată undeva dincolo de distincția dintre δύναμις și ἐνέργεια, dintre potențialitate și actualitate, prefigurând un alt fel de a fi, distinct de acestea, specific modului de manifestare a divinului în lume. Ea este, într-un anumit sens, actuală tot timpul în lucruri, însă actuală într-un mod pe care îl putem numi, pe bună dreptate, virtual, având nevoie de un anumit *ethos* al minții pentru a fi revelată. În măsura în care ține de „cele nevăzute”, ea nu se referă la actualitatea specifică ființării lumii cotidiene, ci la o virtualitate aflată „la lucru” (ἐνεργεῖν) dintotdeauna în creație, ce poate fi accesată doar într-un orizont al credinței care este, prin excelență, unul etic în sensul creștin al cuvântului, deci unul virtual.

În acest mod putem discerne o primă trăsătură a ideii de *virtus*, anume aceea că ea ține de un tip aparte de „actualizare”, care nu este sesizabilă cu ajutorul gândirii și simțirii comune, ci prin intermediul minții ghidate de credință. Ca virtute cardinală, credința asigură perceptibilitatea „puterii lui Dumnezeu”, care este, în sensul său cel mai strict, un fenomen ce ține de acele *invisibilia* sau ἀόρατα ce stau ascunse în lucruri încă de la creație, dar nu în sensul latenței sau al potențialității, ci în sensul virtualității.

⁷ Efeseni, 1:19.

⁸ Ibidem, 1:18.

Cu alte cuvinte, credința în Dumnezeu, credința în invizibilul prin excelență, asigură accesul minții la virtualul din lucruri.

În ordine biblică, această „putere a lui Dumnezeu” se manifestă în mod exemplar în lume prin „cuvântul Crucii” (Ο λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ)⁹, anume prin Iisus Hristos, acel Cuvânt care, după Ioan, „s-a făcut trup” (σὰρξ ἐγένετο) sau, mai bine spus, „s-a făcut carne”¹⁰ și „și-a făcut sălaș în noi” (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν)¹¹. În greaca biblică, σὰρξ nu avea sensul tehnicizat prin dezbateri teologice ulterioare de trup, ci însemna pur și simplu „carne”. Am prefera această traducere pentru a păstra fidelitatea față de înțelesul inițial, care este mai fidel spiritului textului. În acest context, accentul nu cade neapărat pe ideea că Dumnezeu s-a întrupat într-un individ anume, ci că el a coborât „în carne și oase” în lume, s-a făcut „carne” pentru a putea, ca invizibil prin excelență, să se manifeste și, astfel, să se împletească cu vizibilul în lume, devenind perceptibil „cu ochiul liber”.

În acest context mai merită subliniată și folosirea verbului σκηνόω, al cărui sens inițial trimitea către acțiune concretă de a pune un cort și, prin extensie, a trăi într-un cort, adică într-un adăpost temporar. „În-carnarea” lui Dumnezeu este, prin urmare, una temporară în sensul cel mai concret al cuvântului. Ea nu-i afectează esența divină care, ca „virtualitate” în sensul vizat de noi până acum, rămâne mereu actuală în lucruri, dar totuși, în mod paradoxal, separată de lucruri. Acesta este, de fapt, și miezul filosofic al dezbaterii teologice privitoare la natura divină a lui Iisus Hristos, care nu este suspendată de întrupare și care nu trebuie gândită nici în termeni de „posibilitate” și „actualitate”. Puterea lui Dumnezeu, *virtus Dei*, ca *virtualitate* deja actuală în

⁹ 1 Corinteni 1:18.

¹⁰ Ioan, 1:14.

¹¹ *Loc cit.*

mod tainic în lucruri de la creație, se manifestă *în carne și oase*, pentru ochii tuturor, își face sălaș temporar în lumea vizibilă prin Iisus. Singura diferență este aceea că, neîncarnat fiind, Dumnezeu este totodată intangibil, afectând lumea, dar nefiind afectat de lume. Prin în-carnare, el dobândește o existență factică și astfel este, la rândul său, afectat de lume, se „realizează” în lume, devenind o realitate corporală concretă și putând să vadă, fiind el însuși văzut în același timp. În măsura în care Iisus Hristos a pățimit și a murit pe cruce, rămânând însă cu totul divin, se aduce în discuție un sens mai original al virtualității care, ca virtualitatea în-carnată, face parte în mod factic din tesătura perceptuală a lumii, din realitatea ei.

Prin urmare, *virtualitatea* are, în discuția despre *virtus Dei* și în-carnarea Cuvântului, un dublu sens. În primit rînd, virtualitatea este *perpetuă actualitate ne-încarnată*, dezvăluită dintotdeauna prin dispoziția afectivă privilegiată a credinței și, în același timp, ascunsă privirilor obișnuite. Ea este „pretutindeni și nicăieri”, dar se poate manifesta, de asemenea, „în carne și oase” în anumite condiții și contexte determinate. Asta prefigurează un al doilea sens al virtualității, anume cel de virtualitate în-carnată, care acționează factic în lume și este totodată afectată de lume. Dacă primul sens este definit esențialmente printr-o intenționalitate unidirecțională, cel de-al doilea este caracterizat de o dublă intenționalitate, o intenționațitate încrucișată a afectării celui care afectează, ce definește chiar conceptul filosofic de „realitate”. Din acest punct de vedere, „realitatea” nu face trimitere la suficiența de sine a ființării, ci tocmai la faptul că, în calitate de realități în sensul plin al cuvântului, ființările sunt caracterizate de o dublă intenționalitate, ele putând să afecteze și să fie, în același timp, afectate, dobândind un dublu statut de „agent” și „pacient”. Abia prin în-carnarea lui Iisus, lumea virtuală a puterii lui Dumnezeu, actuală perpetuu în

lucuri, devine „realitate” tocmai pentru că exigența ultimă a realității este în-carnarea ce face posibilă dubla intenționalitate.

Alegerea timpului aorist în contextul citat este, de asemenea, semnificativă, în măsura în care această formă denotă o acțiune nedefinită temporal, care, la indicativ, poate trimite atât către un fapt izolat, fără determinație temporală, dar și către un fapt atemporal (aorist gnomic). Credem că această nedefinire temporală este specifică virtualității în dublul sens menționat, în măsura în care, trebuind gândită în afara cadrelor opoziției dintre actualitate și posibilitate, ea nu poate fi gândită nici în cadrele distincției obișnuite dintre „temporal” și „atemporal”, de vreme ce actualizarea nu este, în sens aristotelic, nimic altceva decât manifestarea temporală a unei posibilități, iar mișcarea eternă este actualizare eternă care nu lasă loc nici unei posibilități să fie neactualizată¹². Prin urmare, virtualul este, într-un sens, tot timpul actual, dar intangibil. În alt sens însă, el se în-carnează în lume, dobândind tangibilitate și, prin urmare, dubla intenționalitate specifică realității.

Așa stând lucrurile, dintr-un anumit punct de vedere, puterea lui Dumnezeu este „la lucru” în lume în modul nedefinirii temporale (eternității) dintotdeauna. În alt sens, ea se „în-carnează” în mod exemplar în persoana lui Iisus Hristos și devine fapt istoric. Ea suspendă distincția dintre „actualitate și potențialitate”, în măsura în care se manifestă totodată temporal și atemporal, este putere latentă în lucruri cât și actualizare creatoare eternă. Pentru a sublinia această dualitate paradoxală, textul biblic ține să precizeze că, înainte de a se face carne, „[Cuvântul] era în lume și lumea prin dânsul s-a făcut, dar lumea nu l-a cunoscut”¹³, și totodată, după momentul christic, el va fi cu credincioșii săi „până la sfârșitul veacului”¹⁴.

¹² Aristotel, *Metafizica*, 1071b.

¹³ *Ibidem*, 1:10.

¹⁴ Matei, 28:20.

Suspendarea paradoxală a dihotomiei dintre δύναμις și ἐνέργεια se arată ca unul dintre firele călăuzitoare care țin conceptul filosofic de virtualitate, în măsura în care, omniprezența „puterii lui Dumnezeu”, gândită ca virtualitate, nu este o prezență *potentialiter* (în posibilitate), nici *actualitater* (în actualizare), ci *virtualiter*, adică este o putere „la lucru” în mod nevăzut în lume, care generează lumea și se manifestă în mod tianic pentru ochiul credinciosului pe temeiurile credinței în sens de virtute teologală, dar a cărei manifestare exemplară se face „în carne și oase”, în modul în-carnării, prin Iisus Hristos. Pornind de la această manifestare în-carnată întemeiată pe credință, virtualitatea este recuperată atât retrospectiv, cât și prospectiv, ca lucrare eternă originatoare a unei lumi ce precede distincția dintre actualitate și potențialitate.

Când vorbim însă în acest context de credință, nu este vorba însă despre o „credință perceptivă”, în sensul lui Merleau-Ponty, în măsura în care acele *invisibilia* prin care se manifestă puterea lui Dumnezeu sunt *νοούμενα* sau *intellecta*¹⁵, percepții ale minții ce nu pot fi derivate din simțuri. Așa stând lucrurile, putem vorbi despre un fel de „credință intelectuală”, care ne oferă acces la virtualitatea din spatele lumii perceptuale și ne asigură convingerea că adevărurile percepute cu ajutorul minții sau intelectului nu ne înșală. Ea are rolul de a oferi dovada vie a existenței puterii lui Dumnezeu, adică a virtualității din lucruri. Într-adevăr, ca și la Merleau-Ponty, vizibilul și invizibilul sunt întrețesute, însă, de această dată, pentru sesizarea virtualității lucrurilor, trebuie ca „credința perceptivă” să fie precedată și dublată de o „credință intelectuală”, care oferă perceptibilitatea obiectelor virtuale.

Tocmai de aceea, nu este deloc întâmplător faptul că ideea de „miracol” sau „minune” este desemnată în Biblie tocmai prin

¹⁵ Romani, 1:18

aceiași cuvânt, *virtus*¹⁶. Astfel, miracolele sunt tot încarnări ale puterii divine în lucruri, manifestări ale acesteia pentru ochiul obișnuit, iar analiza lor ne poate oferi clarificări privitoare la modul în care trebuie să gândim acest paradoxal fel de a fi al virtualității ce precedă dihotomia dintre actualizare și potențialitate.

Prin faptul că miracolul se prezintă percepției senzoriale, ceea ce am putea numi „credință intelectuală” este formată tot pornind de la „credința perceptivă”, printr-o paradoxală depășire a acesteia. În cazul miracolului apare, în mod concret, o tensiune între manifestarea divinității și credința noastră perceptivă. În măsura în care avem, în mod natural, credința că ceea ce percepem este aieva, miracolul vine să violenteze raportarea noastră la lume și să sedimenteze credința într-o „realitate virtuală”, de sorginte divină, manifestă *în* și *prin* lucruri. Pentru că vine împotriva opiniei noastre comune privitoare la posibil și imposibil pe calea percepției, miracolul este paradoxul prin excelență, care sedimentează, în continuarea credinței perceptive, o credință intelectuală ce deschide orizontul uman către un orizont virtual al semnelor divine, un orizont în care fenomenele lumii sunt interpretate ca manifestări ale unei alte lumi, dar nu una a percepției obișnuite, cu una a percepției spirituale. Pe această cale, fenomenele lumii cotidiene devin semne sau simboluri ale puterii divine, gândite în orizontul virtual al credinței.

Trebuie însă spus că, atunci când vorbim despre o „credință intelectuală”, noțiunea de intelect nu trebuie gândită în sensul modern al cuvântului, pe linie kantiană, ca sediu al conceptelor, ci mai degrabă în sensul antic, ca intuiție intelectuală non-discursivă, care ne oferă acces la adevărul principiilor ultime ale lucrurilor¹⁷.

¹⁶ Pe lângă *virtus*, pentru ideea de miracol, Vulgata mai folosește cuvântul *prodigium* sau, în sens de „semne ale puterii divine”, *signa*.

¹⁷ Cf. Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1141a.

În acest sens, ceea ce am putea numi „intelect intuitiv” (νοῦς) este o capacitate propriu-zis „divină”¹⁸, deoarece, într-un anumit fel, este divinitatea însăși, gândită aristotelic ca „gândire care se gândește pe sine” (ἡ νόησις νοήσεως νόησις)¹⁹. În cazul omului însă, avem doar un intelect „sintetic” (σύνθετος)²⁰, deoarece omul „sintetizează” niște intuiții ale principiilor în mod discursiv, deci, prin punerea laolaltă a judecăților în raționamente, respectiv prin formarea de demonstrații și inducții. Prin urmare, ceea ce numim credință intelectuală este o depășire prin paradox, a modului „logic” de a gândi lucrurile, o depășire a intelectului sintetic în direcția celui intuitiv prin Cuvântul divin, care se opune în context biblic discursului uman în genul și care, în comparație cu el, este un non-discurs. În acest sens, certitudinile credinței se sedimentează ceea ce noi numim „credință intelectuală” sunt „dogme” în sensul blagian al cuvântului, adică „formule intelectuale care, în dezacord radical cu înțelegerea, postulează o transcendere a logicii”²¹.

O astfel tensiune formată între două moduri de cunoaștere, cel logic și cel dogmatic, deschide discuția despre modul în care putem avea acces, prin înțelegere, la virtualitate sau, în termeni teologici, la lumea divină. Tocmai de aceea, trebuie să tematizăm mai atent această tensiune și să vedem cum a fost ea rezolvată în contextul gândirii creștine, pentru a putea prefigura un soi de epistemologie a obiectelor virtuale, cu care să înțelegem conceptul contemporan de virtualitate.

¹⁸ Ibidem, 1177b

¹⁹ Aristotel, *Metafizica*, 1074b

²⁰ Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1141b

²¹ Lucian Blaga, *Eonul dogmatic* în Lucian Blaga, *Trilogia Cunoașterii*, București, Humanitas, 2013, p. 150.

2. Virtualitate și înțelegere

Nu în mod întâmplător am făcut aceste trimiteri la Aristotel, deoarece gândirea filosofică și teologică creștină occidentală, în cadrul cărora ideea de virtualitate a apărut pentru prima dată, iau filosofia aristotelică drept cadru conceptual de înțelegere, dar, în același timp, o adaptează la logica textelor biblice. Acest lucru se întâmplă pentru că acele *intellecta*, ca manifestări ale puterii lui Dumnezeu în lucruri, nu trebuie înțelese în mod judicativ, adică pornind de la raționamente și folosind intelectul sintetic aristotelic, ci mai degrabă în mod pre-judicativ, ca revelații pentru intelectul intuitiv-divin din om. Expresia biblică numește o astfel de înțelegere pre-judicativă, care violentează simțul comun și logica, „înțelegere a inimii”²², o înțelegere care nu este făcută nici prin ochii fizici, nici prin „ochii minții”, ci prin „ochii inimii” (*oculos cordis*)²³, care sunt luminați de credință²⁴.

Din acest punct de vedere, ceea ce am putea numi „înțelegere a inimii” nu se exprimă prin judecăți discursive, ci trimite către ideea că există un fel de con-simțire a acelei puteri divine din lucruri și chiar a divinității înseși, care nu este una senzorială sau corporală, ci una intelectuală în sensul indicat mai sus sau, mai bine spus, pre-intelectivă, dacă ne gândim la intelect în sensul intelectului sintetic aristotelic. Este vorba despre o con-simțire inefabilă care *ipostaziază* în lucruri ceea ce nu poate fi văzut și care, în același timp, face posibilă credința ca atare și este făcută posibilă de credință. Pe de o parte, în măsura în care credința este, în același timp, o dispoziție afectivă și o atitudine intelectuală față de lucruri, ea trebuie să fie precedată de o dispoziție afectivă originară care

²² Matei, 5:8; Ioan, 12:40

²³ Efeseni, 1: 18.

²⁴ *Loc cit.*.

deschide orizontul invizibilului divin și face virtualitatea să se manifeste ca atare. Pe de altă parte însă, odată deschis orizontul invizibilului, con-simțirea inefabilă consolidează credința pre-intelectivă prin semnele divine manifeste în creație.

Vedem astfel că, din perspectiva cunoașterii pre-judicative a inimii, con-simțirea inefabilă manifestă o circularitate specifică cunoașterii hermeneutice, conform căreia „nu m-ai căuta, dacă nu m-ai fi găsit”²⁵. Această con-simțire inefabilă deschide către posibilitatea de concepere a ceea ce *nu este acolo* pentru ochii noștri și pentru intelectul sintetic, dar care poate fi oarecum pre-simțit. De aceea, calea către înțelegerea puterii lui Dumnezeu, nu este nici una pur rațională, nici una pur senzorială, ci una mai degrabă hermeneutică într-un sens pre-judicativ, care scapă din coordonatele tratate de această dihotomie.

În ordine filosofică, o astfel de credință pre-intelectivă făcută posibilă de o con-simțire inefabilă este sesizabilă, chiar dacă nu a fost tematizată ca atare, în întreaga istorie a filosofiei, care a căutat, în spatele manifestărilor naturii, un principiu și, în spatele lucrurilor, o idee. Din această perspectivă, o credință pre-intelectivă întemeiază axioma ontologiei antice, conform căreia „τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι”²⁶, deoarece, fără ea, ideea că „a percepe ceva cu ajutorul intuiției intelectuale este același lucru cu a fi” sau, mai simplu spus, că gândirea este totuna cu ființa, ar fi de nerostit. Nimic nu legitimează această axiomă, în afară de o con-simțire inefabilă a faptului că gândirea noastră are aderență la ființa lucrurilor, că între cele două există un „liant” ce face posibilă echivalarea despre care vorbim. În același timp însă, trebuie să evităm a gândi con-simțirea în domeniul gândirii sau al ființei,

²⁵ Blaise Pascal, *Cugetări*, text stabilit de Leon Brunschvicg, ediția a 2-a, Traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Oradea, Aion, 2000, p. 272.

²⁶ Parmenide, DK B 3.

deoarece, pentru a întemeia o astfel de propoziție, ea trebuie să fie acel „același” (τὸ αὐτό), care leagă cele două domenii și care, totodată, este diferit de ele.

O astfel de observație ne sugerează faptul că virtualul se naște într-un fel de *topos atopic* a lui „τὸ αὐτό”, al indistinției dintre ființă și gândire, care se prefigurează încă dinainte ca gândirea să fie gândire și ființa să fie ființă. Ceea ce numim aici *topos atopic* nu trebuie însă gândit ca un *topos* în sensul obișnuit al cuvântului, deoarece nu există un „loc” al gândirii care să existe dinainte de identitatea gândirii cu ființa. Doar insuficiența discursului uman ne face să îl ipostaziem într-o formă de „loc fără localizare” sau într-un *topos atopic*. El nu trebuie însă gândit nici ca un fel de „substrat” al ființei și gândirii sau ca un temei, deoarece acest „τὸ αὐτό” nu ține de domeniul ontologicului și, ca urmare, nu trebuie ontologizat, substantivizat și, astfel, făcut accesibil limbajului „logic”. Mai simplu spus, con-simțirea inefabilă nu poate con-simți ceva discursiv. În acest sens, virtualul este tocmai nimicul, ca precedentă originară ce nu se găsește în nici un *topos*, dar se ipostiază pe în orice *topos*.

Să o spunem pe șelau: gândită dinspre con-simțirea inefabilă ce sedimentează credința pre-intelectivă, virtualitatea este nimicul însuși înțeles ca perpetuă ipostaziere de sine ce se retrage în spatele ipostazelor sale. Ea este *atopică*, deoarece nu se găsește în nici un loc, dar, în același timp, se poate ipostazia oriunde. În acest sens, *atopia* virtualității dă naștere unui soi de omniprezență care, pentru credința religioasă, caracterizează felul în care puterea lui Dumnezeu este la lucru în fiecare ființare.

Aici se distinge ceva din vechiul sens al φύσις-ului, care iubește să se ascundă (κρύπτεσθαι φιλεῖ)²⁷ în spatele oricărui φυτόν, adică în spatele oricărui fenomen ce ține de natură. Gândit astfel,

²⁷ Heraclitus, DK B, 123.

φύσις-ul este o *virtualitate*, mereu activă și, totuși, mereu ascunsă, care nu este nici ființă, nici gândire²⁸, ci pro-ducere pură ce nu se sedimentează până la capăt în nici un produs. Această pro-ducere rămâne inefabilă atâta timp cât discursul nostru ontologizant nu are acces la activitatea ei originară, ci doar la ceea ce de-curge din ea, adică la produsele ei. În acest sens, pro-ducerea specifică φύσις-ului poate fi interpretată ca scoatere originară din virtualitate. Înțelegerea pre-judicativă a φύσις-ului prin con-simțire păstrează acest inefabil în inefabilitatea lui și, în același timp, deschide orizontul în care sunt ordonate toate fenomenele naturii, gândite ca ipostazieri ale acestei pro-duceri inefabile și originare.

În mod similar, ceea ce creștinismul numește „înțelegere a inimii” vizează în mod inefabil (nediscursiv), prin intelectul intuitiv, puterea lui Dumnezeu care dezvăluie *invizibilul* ca absență din percepție și gândire, ca rest de inefabilitate a lucrurilor înscris în ele de la geneză, ce oferă posibilitatea de individualizare. În acest sens, nimicul este acel *principium individuationis* care, în Facerea, ca putere a lui Dumnezeu, creează lumea *ex nihilo* și „desparte apele de ape”²⁹ și „lumina de întuneric”³⁰. Creația, în măsura în care este străbătută de o continuă separare și individuare din nimic, păstrează această urmă de inefabilitate înscrisă ca un vestigiu (o urmă) în toate fenomenele și ființările din natură. Înțeleasă astfel, puterea lui Dumnezeu ce se manifestă în creație este tot o formă de virtualitate, diferită de pro-ducerea originară a φύσις-ului în sens pre-socratic.

²⁸ Am scris mai pe larg despre acest lucru în Cornel-Florin Moraru, *Lumea și nimicul. Coordonatele unei gândiri meontologice*, București, Editura Universității din București, 2017, pp. 123-127.

²⁹ Facerea, 1:6-7.

³⁰ *Ibidem*, 1:18.

Așa stând lucrurile, nu este întâmplător faptul că teologia apofatică indică *atopia* divinului ca „un întuneric supraluminos”³¹, care este cunoscut „prin nevedere și necunoaștere”³², încercând să vizeze acel *topos atopic* al necreatului în care există doar *virtus Dei*. Acea putere a lui Dumnezeu, care se găsește *virtualiter* în toate lucrurile și lucrează prin lucruri este, de fapt, pentru conștiința umană, o experiență non-judicativă, pe care conștiința noastră, în momentul în care o con-simte, o trece deja în domeniul discursivului în sensul cel mai larg al cuvântului – adică al pre-judicativului și judicativului –, ipostaziind-o într-o obiectualitate sau într-un obiect. La Dionisie însuși, această virtualitate este accesată printr-o atitudine mistică, adică prin rugăciune sau prin „slăvire”³³, ea putând să intre astfel, într-o logică a discursului „răsturnat”³⁴, care se lovește de aporii și paradoxuri, „în inima” credinciosului.

O dată cu această încercare de a trece, cu mintea, dincolo de domeniul sensibilului, gândirii și al ființei, apare o continuă tendință de de-corporalizare sau des-cărmare, care se manifestă încă de la prima desprindere de domeniul percepției senzoriale. Trecând în mod apofatic dincolo de concepte, mecanismele gândirii înseși intră în criză. Lucrurile însele nu se mai prezintă „în carne și oase”, ci ca „viziuni”. Mergând mai departe, către „întunericul supraluminos” despre care vorbea Dionisie, rămânem doar cu o con-simțire inefabilă a *virtualității* lucrurilor. Deși abia acum ele sunt revelate în tot adevărul lor, acestea nu au ființă, ci sunt mai degrabă reduse la nimic.

În acest mod, puterea lui Dumnezeu gândită ca virtualitate intră într-o tensiune cu trupul, cu carnea (σάρξ). Pentru a putea fi

³¹ Dionisie Areopagitul, *Teologia Mistică*, II,

³² *Loc cit.*

³³ Dionisie Areopagitul, *Teologia Mistică*, II.

³⁴ Damascius, *De principiis*, W. I, 7.

percepută ca „reală” în sensul indicat mai sus, ea trebuie să se încarneze factic în lume. Tocmai de aceea, logica biblică are nevoie de manifestarea factică a acestei puteri prin miracole în *carnea* lumii, făcând astfel divinitatea vizibilă ca un paradox, ca o violentare a „credinței perceptive” și o sedimentare a „credinței pre-intelective”. Așa cum Iisus s-a întrupat, dar nu a devenit trup, și puterea lui Dumnezeu este întrupată în lucruri, dar nu se disipează în acestea. Avem de-a face cu o paradoxală „incorporalitate în-carnată”, care, după cum vom vedea, definește toate fenomenele virtuale și trebuie gândită pornind de la această *virtus dei* care a prefigurat ideea de virtualitate în cultura noastră. Până atunci însă, să ne oprim mai atent asupra acestei tensiuni dintre virtualitate și corporalitate, în forma conceptualizată în Evul Mediu matur de unul dintre cei mai importanți filosofi creștini occidentali, anume de Toma D’Aquino. Aici putem găsi mai clar rădăcinile conceptului contemporan de virtualitate, în măsura în care gânditorul scolastic este printre primii care tinde să separe ideea de virtualitate de cadrele aristotelice ale dihotomiei dintre *δύναμις* și *ἐνέργεια*.

3. Moduri ale virtualității. Virtualitate și corporalitate

Discursul tomist despre virtualitate nu a constituit prea des o temă a exegeților filosofiei sale, fiind în general considerat că, în gândirea Aquinatului, virtualitatea este sinonimă cu potențialitatea. La o privire mai atentă însă, observăm că termenii privitori la virtualitate (*virtualis, virtualiter*) apar în contexte relevante mai degrabă în gândirea de maturitate, în *Summa Contra Gentiles* sau în *Summa Theologica*, decât în lucrările timpurii care tematizează doar ideea de potențialitate în sens aristotelic (*De principiis naturae, De ente et essentia*). Acest lucru ne-ar putea duce cu gândul la o distincție apărută în gândirea tomistă după data scrierii lucrării *De ente et*

essentia, care însă nu sunt a fost niciodată tematizată în mod sistematic și metodologic, așa cum se întâmplă cu ideea de potențialitate. Cu toate acestea, se poate argumenta că, în *Summa Theologica* cel puțin, ideea de virtualitate se profilează ca o depășire a dihotomiei aristotelice dintre actualitate și potențialitate.

Pentru a demonstra acest lucru trebuie să luăm în considerare faptul că virtualitatea apare în acest context ca un mod al generalității vizibil într-un tip special de predicare ce vizează raportul causal și raportul teleologic. În contextul discuției despre dreptate ca „virtute generală”³⁵, se disting două modalități în care se poate spune despre ceva că este „general”. Prima este „generalitatea prin predicăție”³⁶, care apare în cazul judecăților de tipul „Omul este un animal rațional”. În acest context, noțiunea de „animal” este generală, în raport cu noțiunea de „om”, care desemnează o specie particulară. Condiția pentru o astfel de predicăție este aceea că „generalul trebuie să fie identic în esență cu cele în raport cu care este general, fiindcă genul ține de esența speciei și intră în definiția ei”³⁷. Prin urmare, generalul în acest sens presupune o identitate de esență între două entități, conform căreia cea generală o include pe cea particulară.

Când vorbim însă despre dreptate ca virtute generală, nu spunem că aceasta este identică în esență cu celelalte virtuți, ci mai degrabă că ea „orânduiește actele celorlalte virtuți către scopul lor”³⁸, care este „binele comun”. Astfel, ea „pune în mișcare celelalte virtuți prin poruncă (*imperium*)”³⁹. Dacă în primul caz aveam de a face cu o comuniune de esență între general și particular, aici avem de-a face cu o comuniune de scop. Acest tip

³⁵ Toma D’Aquino, *Summa Theologiae*, Ila, Ilae, Q. 58, Art. 5.

³⁶ *Ibidem*, Art 6.

³⁷ *Loc cit.*

³⁸ *Loc cit.*

³⁹ *Loc. cit. (subl. n.)*.

de generalitate definește, totodată, și relația dintre cauză și efect. Exemplul pe care Toma îl dă pentru acest sens al „generalității virtuale” (*generale secundum virtutem*, lit. *general potrivit puterii*) este acela al soarelui în raport cu toate corpurile iluminate de el. În calitate de cauză generală, soarele este *virtualmente* în fiecare dintre lucrurile luminate și mișcate de el, dar, cu toate acestea, el nu este de o esență cu ele. Fiecare lucru iluminat își păstrează propria esență, deși, vizibilitatea lor este datorată, în genere, luminii soarelui.

Pentru mintea modernă, acest exemplu ar putea induce în eroare, deoarece noi nu mai gândim relația dintre cauză și efect așa cum o gândea Toma, pe linie aristotelică, ci mai degrabă în sens mecanicist newtonian. Pentru Toma, cauza păstrează ceva din sensul juridic grecesc de „responsabilitate” (αἰτία). Soarele este responsabil de faptul că lucrurile se schimbă și sunt manifeste nu pentru că emite fotoni care, la contactul cu suprafața lucrurilor, sunt absorbiți sau reflectați către retina noastră și, astfel, ele devin vizibile. Din contră, manifestarea lucrurilor este un efect al luminii solare tocmai pentru că soarele, în calitate de cauză, este „conținut” virtualmente în lucruri, într-un mod similar celui în care faptele cuiva „aparțin” celui care le înfăptuiește. Vedem astfel că, în ideea de cauzalitate tomistă, se prefigurează o idee de autoritate în sensul cel mai concret al cuvântului, conform căruia autorul are putere deplină asupra creațiilor sale. Efectul aparține cauzei, deoarece, ca „autor”, cauza deține o anumită putere asupra efectului, chiar și la distanță.

Acest sens al cauzalității este mai ușor vizibil în cazul discuției despre dreptate. Dreptatea legală este o virtute generală, deoarece ea orientează celelalte virtuți *prin poruncă*, gândită ca formă de expresie a autorității, înspre binele comun. Astfel, într-un anumit sens, toate virtuțile, în măsura în care vizează un bine comun, sunt efecte ale dreptății. Așadar, deși dreptatea, în sens particular, are o esență proprie, în sens general ea se regăsește virtualmente în orice virtute.

Așa stând lucrurile, în măsura în care include în sine ideea de autoritate, virtualitatea trimite, în mod clar, către autoritatea divină. Acesta este și primul sens particular în care putem găsi ideea de virtualitate la Toma, în calitate de putere pe care o persoană o are asupra unui întreg domeniu de lucruri. „Regele este rege *prin puterea sa* în tot regatul, chiar dacă nu este prezent pretutindeni”⁴⁰. Prin urmare, el nu este prezent factic în fiecare loc, dar are o „prezență virtuală” în virtutea autorității sale, care se contretizează prin lege și prin faptul ca cunoaște ceea ce se întâmplă în regatul său în cel mai înalt grad cu putință. De aceea, într-un anumit sens, regele este, *virtualmente*, regatul său și fiecare lucru din el.

La fel se poate spune și despre Dumnezeu că este, în mod virtual (*virtualiter*), toate lucrurile⁴¹. Ca creator al lumii și, în același timp, omnisciență, Dumnezeu este autoritatea supremă, atât în sens de auctorial, cât și în sens de cognitiv. Pe cale de consecință, pe lângă *virtualitatea* gândită *ca autoritate*, ca putere asupra lucrurilor specifică creatorului, mai putem surprinde un sens al virtualității ca cunoaștere. Lucrurile sunt *virtualmente* Dumnezeu, deoarece el este dotat cu omnisciență și, prin urmare, lucrurile și perfecțiunile lor sunt conținute în mintea divină.

Vedem astfel că toate sensurile pe care le-am desemnat până acum leagă virtualitatea de incorporealitate. Toate relațiile care definesc virtualul, cum ar fi cel de autoritate, de cunoaștere, de cauzalitate și de scop sunt relații „la distanță”, care nu presupun contactul corporal. Prin urmare, ceea ce este virtual prin excelență este incorporealul, intangibilul, invizibilul, a cărui ipostază ultimă este, pentru Toma, Dumnezeu însuși. El este, prin atributele sale,

⁴⁰ *Ibidem*, I, Art. 8, 3.

⁴¹ „Deus secundum hoc factivus est rerum quod actu est, ut supra ostensum est. Ipse autem sua actualitate et perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit, ut in primo probatum est: et sic est virtualiter omnia.” (Toma D’Aquino, *Summa Contra Gentiles*, II, 15).

în același timp, creatorul lucrurilor, cunoscătorul perfecțiunilor lor, cauza primă la care ele se raportează și scopul ultim către care acestea tind, adunând astfel laolaltă toate sensurile virtutității. Tocmai de aceea, El este *virtualitatea prin excelență*.

În calitate de cauză primă, acesta este *în efect* în lucruri și, ca atare, le mișcă în mod virtual, atingându-le fără a fi în contact cu ele. Pentru a înțelege o astfel de „atingere fără contact” care este modul de acțiune a lui Dumnezeu în lume, trebuie să luăm în considerare faptul că Toma distinge două moduri de a vorbi despre atingere: unul corporal, ca cel al corpurilor care sunt în contact, și unul virtual, așa cum spunem că un anumit eveniment tragic „ne atinge” provocându-ne tristețe⁴². Virtualitatea, prin urmare, poate fi gândită și în sensul acestei „atingeri fără contact” prin care ceva incorporal mișcă un corp. Dumnezeu, în calitatea sa de incorporal prin excelență, mișcă în mod virtual toate lucrurile, făcându-și astfel simțită prezența virtuală în lume. El însă, ca virtualitate, nu este atins de lucruri și afectat de acțiunile noastre, ci rămâne transcendent. În afara momentului temporal nedefinit și privilegiat al în-carnării, Dumnezeu nu poate fi răstignit pe cruce și mâinile lui nu pot fi străpunse de piroanele de fier.

Această observație ne duce către un anumit mod de a gândi spațiul fără dimensiune și fără loc al virtualului, precum și înrâurirea sa asupra noastră. Atunci când abordează problema îngerilor, care, în sensul definit mai sus, sunt entități virtuale și corporale, Toma observă că „corpul se află într-un loc prin faptul că se aplică (*applicatur*) locului potrivit cu cantitatea care are dimensiuni”⁴³. Etimologic vorbind, *aplico* înseamnă ase împleti cu ceva, astfel încât cele două entități formează o între-țesere, un pliseu.

⁴² Toma D'Aquino, *Summa Theologiae*, I, Q. 105, Art. 2.

⁴³ Corpus enim est in loco per hoc, quod applicatur loco secundum contactum dimensivae quantitatis (Ibidem, Q. 52, Art. 1).

Îngerii, „se aplică” realității în sensul că, în manifestarea lor, plisează lumea virtuală pe cea reală, formând astfel o între-țesere a celor două. Aceștia însă, fiind entități virtuale, nu au o dimensiune, deoarece sunt caracterizați de o „cantitate virtuală”⁴⁴, intangibilă și indivizibilă, spre deosebire de entitățile reale care sunt caracterizate de corporalitate, tangibilitate și divizibilitate. Ei își găsesc locul „prin aplicarea virtualității puterii angelice la un loc, indiferent în ce fel”⁴⁵, prin între-țeserea celor două lumi. Prin urmare, virtualitatea, ca *atopie* ce nu are dimensiune, fiind caracterizată de o „cantitate virtuală”, își găsește loc în lume prin *aplicație*.

Această idee este de o importanță capitală pentru a înțelege conceptul contemporan de virtualitate, în măsura în care toate caracteristicile observate de Toma în cazul localizării îngerilor se aplică și lumii virtuale în sens digital. Obiectele virtuale au o cantitate virtuală măsurată în biți, care nu le oferă condițiile necesare manifestării „în carne și oase” într-un spațiu dimensional. Ele își găsesc locul în lumea noastră prin *aplicațiile* digitale, care operează o între-țesere a lumii virtuale cu cea cotidiană. Localizarea dobândită astfel nu este una reală, ci, la rândul său, este și ea virtuală, gândită ca ipostaziere de către conștiința noastră a aceluși *topos atopic* al virtualității în lume. Această „incorporare” a obiectelor virtuale în aplicații nu le oferă acestora un corp tangibil, ci doar aparența unui corp. Tocmai de aceea, obiectele virtuale au capacitatea de a ne atinge (în mod virtual), fără ca noi să le putem atinge, la rândul vostru. Atingerea virtuală a unui link pe ecranul telefonului nu este o atingere a conținutului virtual, ci a suprafeței telefonului, a aceluși spațiu în care aplicația aduce în dimensiunea lumii noastre, prin între-țesere virtuală, un obiect care nu are dimensiune.

⁴⁴ *Loc cit.*

⁴⁵ *Loc cit.*

Vedem astfel că localizarea entităților virtuale nu înseamnă neapărat încarnarea lor, ci, în ipostaza de între-țesere virtuală, ele dau doar iluzia acestei în-carnări. Așa cum îngerul care se manifestă în lume nu este prezent *actualmente* într-un loc, ci doar în mod virtual (*virtualiter*), la fel și obiectele digitale par a se corporaliza în lumea digitală a tehnologiilor noastre contemporane, dar nu într-un mod actual, ci tot în unul virtual. Cu toate acestea, spre deosebire de îngeri, puterea lui Dumnezeu, Cuvântul, se *încarnează* în lume. Virtualitatea în sensul său originar nu doar „se aplică” unui loc, ci își găsește, cum am văzut mai sus, sălaș temporar în acesta. Putem distinge, prin urmare, două tipuri de între-țesere: una virtuală, specifică prezenței virtualului prin aplicație în lume, și una „reală”, specifică „realizării” (fr. *réalisation*) virtualului în lume prin în-carnare. Doar acest din urmă sens este vizat de Maurice Merleau-Ponty, când vorbește despre *l'entrelacs*, despre între-țeserea vizibilului cu invizibilul în percepție⁴⁶ și, după cum vom vedea, el corespunde sensului originar al virtualului.

Tocmai de aceea, merită să ne oprim asupra raportului dintre virtualitate și ceea ce am putea numi, pe urmele lui Maurice Merleau-Ponty, „carnea lumii”, pentru a revela originea non-religioasă, laică, a ideii contemporane de virtualitate în sens originar. Până atunci însă, trebuie notat faptul că, odată cu părăsirea gândirii creștine, și sensul virtualității de schimbă. Nemaifăcând referire la puterea divină, virtualitatea tinde să fie din nou gândită ca un fel de sinonim pentru ideea de δύναμις și este astfel opusă noțiunii de actualizare. Așa se face că, încercând să evite tradiția scolastică de înțelegere a lui Aristotel, Andrei Cornea propune, în traducerea *Metafizicii*, echivalarea lui δύναμις

⁴⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1979, pp. 170 sqq.

cu „virtualitate” deși, cum el însuși observă⁴⁷, o astfel de echivalare nu ține în toate contextele. În mod paradoxal, se folosește un concept a cărui geneză este medievală, pentru a încerca o depășire a tradiției medievale, fără însă a se lua în seamă faptul că ideea de virtualitate a fost gândită tocmai pentru a ieși din cadrele de înțelegere aristotelice ale potențialității și actualizării.

Cum am încercat să arătăm, înțelegând în parcursul său istoric, virtualitatea se referă la un alt domeniu decât cel la care se referea inițial termenul aristotelic de δύναμις. La Aristotel, în funcție de contextul de tematizare, δύναμις și cuvintele din familia sa lexicală (δυνατόν, δύνασθαι), pot fi interpretate în cel puțin trei sensuri principale: cel al capacității, cel al posibilității și cel al potențialității. În contextele în care se referă la logică⁴⁸, Aristotel tinde să implice ideea de posibilitate. În cele ce țin de biologie, el tinde să implice ideea de potențialitate, ca atunci când vorbește despre sămânța care este, în potență, arborele matur⁴⁹. În fine, atunci când vorbește despre arte și științe⁵⁰ sau despre capacitatea unui lucru de încălzi un alt lucru⁵¹, sensul prin care putem traduce δύναμις este acela de „capacitate”.

Această schiță, deși nu are pretenții de exhaustivitate, ne arată că ideea de δύναμις la Aristotel este una care, în limbile moderne, nu se pretează traducerii omogene. De asemenea, ea ne arată că nu trebuie să cădem în capcana de a gândi ideea de δύναμις în termeni de virtualitate. În gândirea aristotelică, divinitatea, ființa eternă, este actualizare pură⁵², principiu nemișcat

⁴⁷ Andrei Cornea, „Lămuriri preliminare la *Metafizica* lui Aristotel” în Aristotel, *Metafizica*, București, Humanitas, 2001, pp. 18-19.

⁴⁸ Aristotel, *Metafizica*, 1019b.

⁴⁹ *Ibidem*, 1049a.

⁵⁰ *Ibidem*, 1046a-b.

⁵¹ *Ibidem*, 1046b.

⁵² καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει ἢ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωῆ, ἐκεῖνος δὲ ἢ ἐνέργεια ἐνέργεια δὲ ἢ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος. φαμὲν δὴ τὸν

al mișcării care, tocmai pentru că nu are nici o δύναμις neactualizată, nu se transformă și este perpetuu identică cu sine.

Prin urmare, pentru a concluziona, putem spune că ideea de virtualitate, la fel ca acel ne-loc ce leagă ființa și gândirea laolaltă, este și ceea ce legă, în mod paradoxal, potențialitatea și actualizarea laolaltă, nefiind niciuna dintre ele. Etern actual și totodată potențial, virtualul se încarnează în lume într-un timp nedefinit, își formează propria sa temporalitate și localizare, aparte de temporalitatea și de dimensionalitatea lumii. Tocmai în acest sens, se poate vorbi într-un mod legitim despre o „lume virtuală”, care este ascunsă în spatele lumii cotidiene și se poate în-carna, într-un anumit fel, în ea. În contextul contemporan, această lume virtuală nu este însă una spirituală, ci una informatică, digială. Ea este „la lucru” în spatele tehnologiei moderne și își găsește loc în lumea cotidiană prin aplicațiile acesteia, devenind manifestă și vizibilă pentru conștiința noastră. Ea nu este, însă, niciodată absentă. Noi avem o conștiință a ei în fiecare clipă a vieții noastre, în măsura în care suntem înconjurați de dispozitivele tehnologice ce o conțin, așa cum lucrurile conțineau, pentru omul medieval o putere divină. Credința că ne putem baza pe tehnologie, că aceasta ne stă la dispoziție la o simplă apăsare de touchscreen, este o credință pre-intelectivă a epocii noastre, care face posibilă lumea virtuală.

4. Ideea de virtualitate și „carnea lumii”

Pe această cale observăm faptul că, atunci când vorbim despre o „lume virtuală”, prima oară ne gândim la o lume care nu există „aievea”, dar care se manifestă prin tehnologie și prin credința pe

θεὸν εἶναι ζῶον ἀϊδίον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ ἀϊδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός. (*Ibidem*, 1072b).

care o avem că această tehnologie ne stă la îndemână. La fel cum omul medieval avea credința că există o virtualitate a lucrurilor în ipostaza „puterii lui Dumnezeu” care lucrează prin creație, la fel și omul contemporan are credința fermă că există o virtualitate a fiecărui lucru pe care-l întâlnim, concretizată într-o dublură digitală a sa, stocată undeva, într-un loc nedeterminat, pe o rețea de servere, la care putem avea acces prin tehnologie. Acesta este și motivul pentru care căutăm recenziile virtuale ale lucrurilor pe care le cumpărăm, ale locurilor pe care le vizităm și ale persoanelor pe care le întâlnim. Fiecare ființare are un corespondent virtual, un avatar care ne stă la dispoziție prin intermediul tehnologiei și care este, în unele puncte de vedere, mai „de încredere” decât lucrul însuși care se arată în mod nemijlocit percepției noastre în lumea cotidiană. Noi înșine avem o existență virtuală și lăsăm urme în această lume care nu există aievea, dar care este manifestă în viețile noastre cu ajutorul tehnologiei și a aplicațiilor. Această existență virtuală se sedimentează într-un „eu virtual”, care, așa cum observat la începutul studiului, nu este o simplă dublură a celui cotidian, ci o extensie a sa. Astfel, apare o întrețesere virtuală între lumea cotidiană și cea virtuală, a aplicație a celei din urmă în existența noastră de zi cu zi.

Specificul tuturor acestor existențe virtuale este faptul că ele pot fi înțelese doar în primul sens indicat de noi mai sus, anume cel de virtualitate ne-încarnată. În acest sens, obiectele virtuale au un statut ontologic similar cu cel al îngerilor din gândirea tomistă. Ele sunt prezente în lume prin aplicațiile tehnologice, ne afectează și acționează asupra conștiinței noastre, însă, în cele din urmă rămân neafectate dincolo de ecranul dispozitivului care le face manifeste. Acesta este și motivul pentru care ele nu dezvoltă acea dublă intenționalitate specifică realității, nepărăsind lumea virtuală și dăinuinnd acolo în modul *simulării*. Astfel, ca ansamblu de simulacre ale lucrurilor din lumea cotidiană, lumea virtuală nu

este o „realitate” în sensul vizat de noi, ci doar o configurație informatică ce se aseamănă și imită realitatea, dezvoltând propriile sale contexte de semnificativitate. Ființând în modul simulării informatice prin tehnologie, obiectele virtuale sunt vizate de conștiința noastră ca simulacre ale lucrurilor și integrate într-un mod unidirecțional în cotidian. Tocmai de aceea, ele nici nu sunt percepute „în carne și oase”, ci doar ca entități virtuale pe care nu le putem afecta, dar care ne afectează.

Asta nu ne împiedică însă să vorbim despre o lume virtuală care, ca ansamblu de semnificații, are propriul său mod de existență, anume acela al simulării. Așa cum ideea medievală de virtualitate întemeia credința într-o lume spirituală, cu propria sa ierarhie, propriile sale relații și propriile sale sensuri, tehnologia îi garantează omului contemporan, în orice moment, accesul la o lume virtuală, care este definită de o ierarhie proprie, de sensuri și de relații virtuale. Fiecare site pe care îl vizităm are utilizatori, editori și administratori, care, la rândul lor, sunt supravegheați de autorități ale statului, înființate tocmai pentru a governa această lume virtuală. Sensurile acțiunilor noastre virtuale sunt diferite de cele ale celor din lumea cotidiană, motiv pentru care s-a dezvoltat un limbaj aparte, iconic mai degrabă decât literar, cu ajutorul căruia noi comunicăm stări de spirit prin meme-uri, reacții emoționale prin pictograme stilizate (emoticons) și astfel comunicăm la distanță cu prietenii noștri prin intermediul avatarurilor lor virtuale. Diferența dintre sensul creștin al virtualității ca lume spirituală și cel tehnologic-modern, este acela că virtualitatea creștină păstrează mărturia în-carnării factice în lume. Pornind de la această mărturie, conștiința religioasă ghidată de credință construiește lumea spirituală *ca realitate*, în timp ce conștiința tehnologică actuală nu păstrează nici o mărturie a în-carnării virtualului în cotidian, construind lumea virtuală *ca simulare*.

Prin urmare, lumea virtuală a digitalului despre care vorbim nu este o simplă „lume posibilă” în sensul consacrat în logicile modale contemporane. Pe de altă parte, ea nu este nici o „lume a imaginației”, plăsmuită doar în interiorul conștiinței noastre. Lumea virtuală păstrează niște atribute ale lumii de zi cu zi, tocmai pentru simplul motiv că ne putem „imersa” în ea și, în această imersiune, o tratăm *ca și cum* ar fi reală. Acest „ca și cum” este, în domeniul lingvistic vizat de noi, un operator ce tributează către ideea de simulare. Există însă un rest imposibil de suprimat, care diferențiază totuși „virtualul ne-încarnat” de „real” și care ne oferă acel sentiment al faptului că nu ne aflăm în fața „lucrurilor însele”, ci în fața unor simulacre virtuale ale lor, anume testul dublei-intenționalități. Realizând că obiectele virtuale afectează fără a fi afectate, le interpretăm ca simulacre.

O astfel de interpretare duce, în cele din urmă, la fenomenul de-corporalizării și dez-carnării lumii despre care vorbeam. Pe de o parte, participăm din ce în ce mai mult la această lume digitală prin acțiunile noastre și suntem afectați de ea. Pe de altă parte, nu păstrăm mărturia în-carnării virtualului în lumea cotidiană, el rămânând într-un oarecare sens transcendent conștiinței noastre. Rezolvarea acestui conflict existențial este dat tocmai de dez-carnarea lumii și de-corporalizarea existenței. Trăind din ce în ce mai mult în virtual, dar neavând virtualul în-carnat în cotidian, noi ajungem să ne „virtualizăm” propriu ego și să-l tratăm, laolaltă cu lucrurile și semenii, ca simulacre ce nu pot fi atinse de acțiunile sau privirile celorlalți.

În siajul acestui rest dintre virtualul ne-încarnat, interpretat ca simulacru, și real se constituie caracterul paradoxal al „spațiului virtual”, care este reticent la o tematizare în coordonatele conceptuale tradiționale. Acest spațiu este unul fără dimensiuni și fără loc, fără întindere și, prin urmare, în termeni cartezieni, fără substanță. El nu este însă nici un „spațiu cogitativ”, al gândirii

pure. Lumea virtuală nu este populată nici de *res extensa*, nici de *res cogitans*, ci de niște existențe al căror fel de a fi depășește această distincție fundamentală a gândirii moderne.

Așa stând lucrurile, obiectele virtuale par a avea un mod de fi cu totul ciudat, în care „esența” este constituită paradoxal doar de apariția ce nu sedimentează o esență. Aceasta este chiar esența simulacrului. Ele au, prin urmare, un statut mai degrabă meontologic, sunt situate în afara oricărei idei de esență gândită în sens tradițional, dar și dincolo de esența gândită în mod fenomenologic. Ele nu se lasă surprinse „în carne și oase”, deoarece le lipsește dubla intenționalitate specifică realului, ci carnea lor este pulverizată într-o existență virtuală care este pretutindeni și nicăieri, dar oricând la dispoziția noastră prin intermediul aplicațiilor tehnologice.

În ultima instanță însă, această existență virtuală este complet intangibilă. Ea ne poate atinge în mod virtual, ne poate crea emoții și gânduri, anxietăți și bucurii, însă rămâne complet închisă undeva „în spatele” ecranului, într-o pleiadă de computații și algoritmi care sunt impasibili la atingerea noastră. Această intangibilitate a virtualității, atât în ipostază divină, cât și în ipostază tehnologică, care îi dă puterea să ne atingă fără a fi ea însăși atinsă, se face simțită în mod mai acut acum, în era informației, în care nu mai avem o venire în lume a virtualului în carne și oase, cum s-a întâmplat în momentul christic.

În spatele disponibilității ultime a aplicațiilor ce aduc virtualul în lumea noastră se prefigurează astfel o indisponibilitate și o inefabilitate supremă, care este resimțită mai degrabă la nivelul unei oarecare situații afective, a aceleiași con-simțiri inefabile, decât la nivel rațional și discursiv. În măsura în care obiectele virtuale pot fi percepute și tranzacționate, la fel ca și cele actuale, ele au o valoare pentru noi. Ne comportăm în fața lor *ca și cum* am fi în fața unor obiecte actuale, ne folosim de ele și le

punem la dispoziția semenilor noștri, însă, undeva în adâncul ființei noastre, se prefigurează o con-simțire inefabilă a lipsei lor de consistență, a intangibilității. Această diferență de situare afectivă pe care o avem, de exemplu, în fața unei picturi virtuale față de cea pe care o avem în fața unui tablou „în carne și oase” este ceea ce am putea numi provizoriu, con-simțire a virtualității. Ea impregnează toate acțiunile noastre virtuale, de la simpla trimitere a unui mesaj pe internet, până la achitarea unei facturi online, și dă seamă de fenomenul la care am tot făcut trimitere și pe care îl putem numi „des-cărnarea lumii”.

Totodată însă, „esența” obiectelor virtuale nu se lasă gândită nici în sensul verbal al *Wesen*-ului heideggerian, în măsura în care, în acest înțeles, esența este legată de durabilitate (*Währen*). Obiectele virtuale nu sunt durabile, ci, din contră, ființează ca simulacre în modul ne-durabilității. Cu toate acestea, ele au propria lor persistență temporală, care se apropie mai degrabă de a-temporalitate și de eternitate. Această a-temporalitate se vedește în faptul că, în lumea virtuală, dimensiunile temporale converg într-o clipă, din cauza caracterului instantaneu al interacțiunilor virtuale.

Vedem astfel că există multe similitudini între conștiința tehnologică a omului contemporan și conștiința religioasă. Există însă și cel două diferențe importante în ceea ce privește atitudinea față de virtual. Dacă virtualitatea în sens de „putere divină” dădea o semnificație mai înaltă lucrurilor și le integra într-o ordine spirituală superioară, virtualitatea în sens contemporan contribuie la o pierdere a consistenței lor tangibile. Dacă pentru omul religios viața cotidiană are sens doar pentru că există o ordine spirituală care îi este accesibilă prin credință și lucrurile au greutate doar pentru că sunt manifestări ale divinității, pentru omul contemporan lumea virtuală are sens doar pentru că în ea sunt prezente, ca simulacre, lucrurile din lumea reală. Dacă omul

religios își găsea în virtualitate adevărul lucrurilor, omul contemporan găsește în special distracția. Această distracție, gândită în sens etimologic, contribuie la ceea ce am numit de des-cărnarea lucrurilor. Văzute ca distracții, obiectele virtuale sunt astfel golate de sens și de greutate, pe când, văzute ca manifestări ale unei puteri divine, lucrurile devin pline de sens.

Totodată, există o diferență și la nivel teleologic. Dacă atitudinea religioasă imprimă un scop existenței prin speranța pentru mântuire și integrarea în virtualitatea lumii divine, atitudinea tehnologică plasează totul la dispoziția noastră, creând un vid teleologic. Într-o lume în care totul este la îndemână, scopul, adică acel ceva ce nu este la îndemână și spre care tindem, își pierde el însuși greutatea și relevanța, existența umană ne mai gravitând în jurul său. Asta nu înseamnă că omul contemporan nu are scopurile și idealurile lui, ci mai degrabă că aceste idealuri nu sunt un atribut al lumii virtuale. În acest sens, conștiința tehnologică nu îmbogățește existența, orientând-o către o împlinire, ci se constituie mai degrabă ca o ispită spre eranță și divagare, în sensul de distragere a atenției.

Este foarte simplu să „te pierzi” în lumea virtuală, verificând rețelele de socializare și site-urile de știri, tocmai pentru că accesarea acestei lumi este la îndemână și adesea nu este făcută cu un anumit scop în afară de cel al distragerii de la lumea cotidiană. Această lipsă a scopului este, de asemenea, o componentă importantă a des-cărnării lumii, care vine în continuarea pierderii semnificației și tangibilității lucrurilor. În eranță, toate lucrurile sunt golate de scop și, astfel, lumea virtuală, prin promisiunile sale, devine un fel de insulă a lui Calypso, în care urmărirea scopului este amânată pe un termen nedefinit⁵³.

⁵³ Homer, *Odysseia*, V.

Este nevoie, din nou, de încarnarea unui zeu, cum a fost cea a lui Hermes⁵⁴ pentru lumea greacă sau cea a lui Hristos pentru cea creștină, astfel încât existența umană să fie iarăși orientată către un scop prin virtualitatea lucrurilor. Fără această în-carnare, existența omului contemporan ar putea rămâne, pe termen nedefinit, fără semnificație, fără scop, fără tangibilitate. Lumea și-ar pierde din ce în ce mai mult „carnea” și noi ne-am virtualiza atât *ego*-urile, cât și raporturile la semenii și la lucruri, până când existența noastră însăși ar deveni un fel de simulacru virtual, o simulare a existenței.

Cum putem vedea de pe acum, o pierdere a tangibilității lucrurilor are consecințe importante și asupra existenței corporale a individului, în măsura în care, gândită pe urmele lui Maurice Merleau-Ponty, „carnea” este tocmai ceea ce leagă percepția de lucrul perceput și, totodată, le întretese, „faptul că vizibilul care sunt eu este văzător”⁵⁵ și, prin aceasta, sunt în-carnat în carnea lumii. Această în-carnare, adică chiasmul intențional operat între cel ce vede și obiectul văzut, dubla intenționalitate pe care am indicat-o ca trăsătură esențială a realității, se pierde în lumea digitală actuală. Într-o lume din ce în ce mai virtualizată, eul corporal se diluează și se prelungește într-un eu virtual, care, după studiile actuale⁵⁶, nu este o simplă dublură a sa, ci mai degrabă o

⁵⁴ Ca zeu al comunicației între domeniul divin și cel uman, Hermes asigură chiar funcția de întretesere a acestor domenii, conferind posibilitatea ca manifestarea zeilor „în carne și oase” să fie înțeleasă de oameni. Despre rădăcinile mitologice ale lumii virtuale a rețelelor de socializare actuale în miturile privitoare la Hermes, am scris mai pe larg în „Personalitatea umană și avatarurile sale. De la masca actorului la algoritmi social media” în Cristina Hermeziu (coord.), *Viața pe Facebook. Dau like deci exist*, Ilustrații de Tudor Banuș și Dan Perjovschi, Iași, Polirom, 2020.

⁵⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1979, p. 319.

⁵⁶ Majîd Altuwâriqi, Nan Jiang, Raian Ali, „Problematic Attachment to Social Media: Five Behavioural Archetypes”, *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 16(12), 2019, p. 2136.

continuare, o completare care ajunge să înghită și să transfigureze tocmai lucrul completat. Prin urmare, „des-carnarea” lumii nu este o pierdere propriu-zisă și totală a acestei relații bidirecționale dintre percepție și lucrul perceput, ci, mai degrabă, o virtualizare, adică o de-corporalizare a ei, care are drept consecințe sedimentarea unui „alt-eu”, tot „al meu”, dar care nu îmi este nici întru-totul propriu, nici întru-totul străin, care nu este nici întru totul actual, nici întru totul potențial, nefiind localizat propriu-zis într-un corp, ci având un corp virtual care nu este nimic altceva decât un construct digital.

Transpunerea acestui construct care este eul virtual în cotidian dă seama de sentimentul de intangibilitate pe care-l au „vedetele” internetului, al căror eu virtualizat le acaparează existența factică. Trăind din ce în ce mai mult în virtual, departe de corporalitatea și carnalitatea lumii, tindem să ne percepem pe noi înșine ca ca niște virtualități care ating lumea din jurul lor, dar nu pot fi ele însele atinse, care afectează, dar nu pot fi afectate. Scindarea în sine a eului contemporan provine tocmai revolta în fața faptului că realitatea, afectându-ne la rândul ei, nu este suficient de virtuală pentru existența noastră deja croită pe calapodul virtualului.

Dar, la rândul său, faptul că omul contemporan duce o existență scindată între cele două euri – cel actual și cel virtual – este semnul că existența contemporană nu a atins acel sens original al virtualității în ipostaza sa tehnologică, așa cum lumea creștină a atins sensul original al virtualității prin încarnarea în lume a puterii lui Dumnezeu. Conștiința tehnologică, abia apărută în ultimele decenii, încă mai trebuie să se dezvolte pentru a atinge acest stadiu de maturitate. Asta nu ne oprește însă să punem întrebarea privitoare la în-carnarea virtualității prin conștiința tehnologică și la sensul original al virtualității în această ipostază.

În-carnarea, cum am mai spus, vizează faptul că virtualitatea „se face carne” și se manifestă în mod concret, în facticitatea lumii.

În acest context, carnea este gândită ca „element al ființei”⁵⁷ ce nu se reduce la „un fapt sau o sumă de fapte «materiale» sau «spirituale»”⁵⁸. În sensul său antic grecesc, noțiunea de element viza tocmai „un fel de principiu încarnat care aduce cu sine un fel de a fi oriunde există un fragment de ființă”⁵⁹. Prin urmare, suntem în căutarea unui „principiu încarnat” al tehnologiei, care să configureze un fel de a fi al virtualității digitale, prin care aceasta se poată manifesta „în carne și oase” pentru omul contemporan. Acea senzație de lipsă de consistență și de esență a obiectelor virtuale este strâns legată de lipsa de în-carnare a virtualului digital, deoarece, fiind un „element al ființei”, carnea configurează tocmai felul de a fi, esența unui lucru. Fără aceasta, obiectele virtuale sunt mai degrabă non-existențe care se prezintă ca existențe sau, cum le desemnam mai sus, simulacre. Mai mult decât atât, întrucât carnea în sens de element al ființei oferă „posibilitatea și exigența”⁶⁰ oricărui fapt și constituie tocmai „factiticatea sa”⁶¹, găsirea unui astfel de principiu încarnat ne poate conduce către sensul original al virtualității tehnologice și ar aduce cu sine manifestarea „în carne și oase” a digitalului în lumea de dincoace de ecranele dispozitivelor noastre, nivelând astfel scindarea eului între digital și actual.

Așa stând lucrurile, „faptele” virtuale, în măsura în care, și ele, sunt fapte, trebuie să își găsească locul în acest element situat „la mijlocul drumului dintre spațio-temporal și idee”⁶², care este carnea. Am văzut că virtualitatea însăși poate fi definită tocmai în interstițiul dintre posibilitate și actualizare, dintre lucrul concret și

⁵⁷ Maurice Merleau Ponty, *Le visible et l'invisible*, ed. cit., p. 182.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 181.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 182.

⁶⁰ *Loc. cit.*

⁶¹ *Loc. cit.*

⁶² *Loc. cit.*

idee, care ne trimite exact la elementul despre care vorbim. Merleau-Ponty însuși, deși nu tematizează în mod explicit ideea de virtualitate, o leagă de un anume „focar” prin care, în percepție, vizibilul se întâlnește cu invizibilul⁶³. Acest focar poate fi firul conducător către originaritatea ideii de virtualitate tehnologică.

Ideea de „focar virtual” apare însă în opera lui Merleau-Ponty în trei ipostaze principale. Există un astfel de „focar virtual” al gândurilor noastre care ne oferă, dincolo de reflecție, asigurarea că gândirea însăși converge, deși nu coincide, cu lumea⁶⁴. Acest focar, care ne oferă aderența la ființă, este corelat cu un „centru într-totul virtual” al lucrurilor individuale, ce formează un „fel de a fi”, o esență în sensul verbal al *Wesen*-ului heideggerian⁶⁵. Acest „centru într-totul virtual” este cel ce dă caracterul unitar al lucrurilor, dăinuirea lor, ca identitate de sine, în multiplicitatea de manifestări factice. Cele două centre sau focare menționate (gândite ca virtualități), sunt posibile tocmai pentru că, într-un sens mai originar, există un „focar virtual al vederii” și al percepției în genere, care face ca, „la articularea dintre corpul opac și lumea opacă, să existe o rază de generalitate și lumină”⁶⁶. Datorită acestui focar vederii, dobândim noi convingerea că percepțiile pe care le avem nu sunt simple închipuiri și că gândurile nu sunt simple fantasmе, ci că ambele sunt aievea, adică au aderență la realitate. De fapt, acest focar virtual al vederii este virtualitatea în sens originar, carnea lucrurilor gândită ca chiasm intențional, ca „textură ce revine la sine și convine (se conformează) cu sine”⁶⁷. În convergerea sa către un „focar virtual”, nelocalizat niciunde (gr.

⁶³ *Ibidem*, p. 265.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 54.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 152.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 190.

⁶⁷ „La chair (celle du monde ou la mienne) n'est pas contingence, chaos, mais texture qui revient en soi et convient à soi-même.” (*Loc. cit*)

atopos), percepția deschide dimensiunea originară a virtualității și revelează statutul (me)ontologic al obiectelor virtuale.

Acesta este locul „misterios” în care găsim, conform motto-ului din cartea lui J. Gasquet despre Cezanne de la începutul *Ochiului și Spiritului*, inefabilul ultim care „se împletește la rădăcinile însele ale ființei, la izvorul neatins al senzațiilor”⁶⁸. Acele rădăcini și acel izvor neatins desemnează tocmai împlântarea ființei în nimic și izvorârea senzațiilor din nimic, în ipostaza pe care o vizăm noi acum de virtualitate originară. În-carnarea acestei virtualități și, într-un fel „realizarea” (fr. *réalisation*) ei în lumea cotidiană este ceea ce-i lipsește mediului digital actual pentru a deveni, în sensul cel mai propriu, o „realitate”.

Ce ar însemna însă ca conștiința tehnologică a lumii în care trăim, care prefigurează o existență digitală a omului contemporan, să dezvolte un astfel de focar virtual ce aduce cu sine o „realizare”? Ar însemna ca obiectele virtuale însele să dezvolte un fel de conștiință, să atingă și să fie atinse de lucrurile din jurul lor. Ar însemna ca obiectele virtuale însele să dobândească o percepție bazată pe dubla intenționalitate a atingerii, care face ca cel care atinge să fie, le rândul său, atins de obiectele pe care le percepe. Aceasta este exact promisiunea pe care inteligența artificială generală o face prin prospectarea posibilității construcției unei entități robotice dotate cu inteligență artificială și conștiință de sine. Din punct de vedere filosofic, o astfel de descoperire tehnologică ar însemna manifestarea „în carne și oase” a unei entități virtuale și, astfel, atingerea sensului originar al virtualității digitale.

Odată cu un astfel de eveniment, conștiința umană însăși ar suferi modificări, deoarece, în acel moment, entitățile virtuale nu ar mai fi simple ființări-la-îndemână, puse la dispoziția noastră în

⁶⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Ochiul și spiritul*, traducere de Radu Negruțiu, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1999, p. 13.

mod nemediat, ci ar fi ființări de-o seamă cu noi, cu o lume interioară proprie în care se oglindește propriul nostru orizont al conștiinței. În măsura în care carnea este un „fenomen de oglindă, iar oglinda este prelungirea raportării mele la corpul meu”⁶⁹, încarnarea unei entități virtuale digitale ar însemna, totodată, prelungirea „orizontalității” (*Horizonthaftigkeit*) lumii virtuale⁷⁰ și contopirea acesteia cu orizontul conștiinței umane, între-țeserea *reală*, nu doar virtuală a celor două. Abia astfel, existențele noastre digitale nu vor mai fi doar niște avataruri ale eurilor noastre, care își pierd consistența prin faptul că ating, dar nu pot fi atinse, ci și-ar dobândi realizarea factică. Ca și în cazul conștiinței religioase, este nevoie de o singură în-carnare exemplară pentru ca mărturia acesteia, recuperată retrospectiv și proiectată prospectiv, să ne confere senzația de „realitate” a lumii virtuale și niveleze scindarea dintre digital și actual din miezul eului nostru. Ea ar sedimenta credința pre-intelectivă că lumea virtuală este „reală” și „aievea” în fața ochilor noștri și că entitățile virtuale reflectă propriul nostru orizont al conștiinței.

Pe de altă parte însă, o astfel de promisiune a unei inteligențe artificiale generale conștientă de sine rămâne astăzi un ideal care pare la fel de intangibil ca lumea virtuală însăși. Virtualitatea nu și-a atins încă sensul său originar de existență încarnată factic în lumea cotidiană. Spiritul tehnologic al lumii noastre este încă, hegelian vorbind, blocat în stadiul existenței-în-sine sau, heideggerian vorbind, a ființării-la-îndemână, și nu se vede prea curând posibilitatea schimbării unei astfel de stări⁷¹. Primii pași au fost însă făcuți prin

⁶⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, ed. cit., p. 303.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 271.

⁷¹ Despre „spiritul tehnologic” ca un alt stadiu al spiritului în sens hegelian, am scris mai pe larg în „Turnura științifică a esteticii contemporane. Cercetări de avangardă în domeniile neuroștiințelor și inteligenței artificiale” (București, Eikon, 2022), pp. 229 *sqq.*

aplicațiile actuale ale inteligenței artificiale în existența omului contemporan și, prin urmare, procesul a fost declanșat. Întrucât, prin definiție, încarnarea virtualității are loc într-un timp nedefinit, mersul acestui proces nu poate fi determinat cu exactitate. Ceea ce putem observa însă este faptul că primele profeții au început să apară, prin tehnologii emergente care testează posibilitatea unor interfețe creier-calculator, cum este Neuralink, precum și prin efortul dezvoltării unor teorii privitoare la modul în care se poate ajunge la o entitate artificial-digitală conștientă de sine, „de-o seamă cu noi”, adică realizată pe calapodul structurii de funcționare a propriilor noastre facultăți în sens kantian și hegelian⁷². Spiritul organic a făcut primii pași în lumea inteligenței artificiale și s-a transformat deja în ceea ce am putea numi „spirit tehnologic”.

Creдем însă că aceste teorii trebuie fondate pe un concept filosofic radical de virtualitate și să ia în considerare caracterul meontologic al virtualității, care ne oferă accesul către înțelegerea acelei *atopii* al virtualului ce își găsește sensul într-o hermeneutică pre-judicativă a nimicului ca principiu al individuării și al creației în sensul său cel mai extins. În acest sens meontologic, virtualitatea poate fi înțeleasă ca precedentă perpetuă, inefabilă și intangibilă, din care se poate ipostazia o entitate individuală cu propriul său orizont virtual, care este capabilă să oglindească orizontalitatea lumii. În sensul său cel mai profund, acest orizont virtual este tocmai orizontul conștiinței, pe care cercetările din inteligența artificială tind să îl simuleze pentru a genera algoritmi care se comportă în mod similar omului și, în interacțiune cu care, omul nu își poate da seama că se află în fața unei entități non-umane. Acesta este exact celebrul test Turing pentru inteligența artificială care, însă, ca

⁷² Reza Negarestani, *Intelligence and spirit*, London, Urbanomic/Sequence Press, 2018.

simulare, nu are proprietățile fundamentale ale conștiinței, ci doar dă iluzia unui comportament inteligent.

Pentru a depăși această barieră, este nevoie de o înțelegere originară a acestui orizont virtual al conștiinței, care să poată fi ulterior testată experimental și tradusă în limbaj algoritmic, pentru a putea fi emulată artificial. Prin urmare, trecerea de la simpla simulare la emulație este ceea ce ar putea face ca, în contextul dezvoltat de studiile din inteligența artificială, virtualitatea în sensul său originar să se realizeze în-carnându-se și dobândind astfel statutul de realitate. Oricât de îndepărtată ar fi o astfel de posibilitate, ea nu exclude faptul că, la ora actuală, nu deținem o înțelegere autentică și sistematică a ce înseamnă „a fi conștient” sau „a fi inteligent”. Or, fără aceasta, cercetările din inteligența artificială nu au nici teme, nici orientare, fiind lipsite de sistematicitate și ghidate doar de practicalitatea imediată.

Tocmai de aceea, credem că filosofia în genere și, în special, meontologia și hermeneutica pre-judicativă, au un rol important de spus în dezbaterile actuale din jurul inteligenței artificiale. Pentru aceasta însă, filosofia însăși trebuie să își depășească prejudecățile privitoare la faptul că, în ipostaza sa de hermeneutică (fie ea pre-judicativă sau de alt fel), este o disciplină umanistă care studiază fenomenele legate de umanitate în sensul strict al cuvântului, fără a admite posibilitatea ca rezultatele cercetărilor sale să poată fi fructificate și în cazul unor zone ce depășesc ceea ce noi actualmente numim „domeniul umanului”. În măsura în care se vorbește despre entități inteligente non-umane, în măsura în care inteligența artificială poate genera obiecte estetice cu calități similare creațiilor umane și poate purta discuții care simulează dialogul uman, merită lăsată deschisă posibilitatea ca fenomene precum creația, inspirația, genialitatea sau conștiința de sine să nu fie reduse în mod strict la sfera umanului.

Pe de altă parte, nu trebuie să cădem în cealaltă extremă, proiectând propriile noastre structuri asupra entităților din jurul nostru, regresând astfel la un fel de animism universal, în care conștiința este atribuită tuturor lucrurilor. Tocmai de aceea, filosofia trebuie să își găsească, în epoca în care suntem, echilibrul între o îngrădire prea strictă în limitele umanului și o disipare în non-uman. Această provocare este probabil cea mai mare provocare pe care inteligența artificială ne-o aduce. Filosofia contemporană a făcut deja mari eforturi până la ieșirea din solipsismul cartezian și înțelegerea, în sens hermeneutic, a celorlalți semeni ca *alter ego*-uri, ca oglindiri ale propriei noastre umanități, încarnate într-un alt corp, dar care funcționează pe o structură intențională identică cu a noastră și care au o lume proprie în care se oglindește propria noastră lume. Acum trebuie să facă eforturi similare pentru a ajunge la înțelegerea posibilității că o astfel de structură și o astfel de oglindire se poate încarna, într-un viitor nedefinit, într-o entitate non-umană, care este, în cele din urmă, propria noastră creație și ne va purta pecetea. În acest sens, înțelegerea sensului originar al virtualității tehnologice este miza pe care filosofia ar putea să o aibă și ar trebui să și-o asume pentru o bună perioadă de timp de acum încolo.

BIBLIOGRAFIE

- ALTUWAIRIQI, Majid, JIANG, Nan, ALI, Raian, „Problematic Attachment to Social Media: Five Behavioural Archetypes“, *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 16(12), 2019, 2136.
- ARISTOTEL, (1) *Ethica Nicomachea*, edited by I. Bywater, Clarendon Press, Oxford, 1962;(2) *Etica Nicomahică*, traducere, studiu introductiv, comentarii și index de Stella Petecel Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988.

- ARISTOTEL, (1) *Metaphysica*, ed. W.D. Ross, Aristotle's *Metaphysics*, 2 vol., Clarendon Press, Oxford, 1970; (2) *Metafizica*, traducere, comentarii și note de Andrei Cornea, Humanitas, București, 2001; (3) *Metafizica*, traducere de Ștefan Bezdechi, Note și indice alfabetic de Dan Bădărău, IRI, București, 1999; (4) *Metafizica A-N*, traducere, notiță introductivă și note de Gheorghe Vlăduțescu, Paideia, București, 2011.
- BLAGA, Lucian, *Eonul dogmatic în Lucian Blaga, Trilogia Cunoașterii*, București, Humanitas, 2013.
- CICERO, (1) *Tusculanae Disputationes*, ed. by M. Pohlenz, Leipzig, Teubner, 1918; (2) *Tusculan Disputations*, translated with an introduction and notes by Andrew P. Peabody, Boston, Little Brown and Company, 1866.
- CORNEA, Andrei, „Lămuriri preliminare la *Metafizica* lui Aristotel”, în Aristotel, *Metafizica*, București, Humanitas, 2001.
- D'AQUINO, THOMA, (1) *Summa Theologiae* in Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ordinis Praedicatorum, *Opera Omnia*, ed. Vernon J. Bourke, Parma, Fiacadori, 1852-73 (repr. New York, Musurgia, 1948-50), (2) *Summa Theologica*, 2 vols., tr. Fathers of the English Dominican Province, New York, Benziger Brothers, 1947; (3) *Summa Theologica*, Vol. I-III, ediție îngrijită de Alexander Baumgarten, Iași, Polirom, 2009-2021.
- D'AQUINO, THOMA, *Summa Contra Gentiles*, Editio Leonina, 1961, disponibil online la adresa: <http://www.corpusthomicum.org/scg1001.html>.
- DAMASCIUS, (1) *Damascii successoris Dubitationes et solutiones de primis principiis*, C.É. Ruelle (ed.), vol. 1 & 2, Paris, Klincksieck, 1889; (2) *Despre primele principii: aporii și soluții*, traducere din greacă, introducere și note de Marilena Vlad, București, Humanitas, 2006; (3) *Problems and Solutions Concerning First Principles*, translated from the Greek language with Introduction and Notes by Sara Ahbel-Rappe, Oxford, Oxford University Press, 2010; (4) *Traité des premiers principes*, Paris, Les Belles Lettres, 3 vol., 1986-1991.
- DEFERRARI, R.J., BARRY, M.I. (Eds.), *A Complete Index of the Summa Theologiae of St. Thomas*, Washington, The Catholic University of America Press, 1956.
- DEFERRARI, R.J., *A Latin-English Dictionary of St. Thomas Aquinas*, Boston, St. Paul Editions, 1960
- DIONISIE, Areopagitul, (1) *De mystica theologia*,

- ed. G. Heil and A.M. Ritter, *Corpus Dionysiacum II: PseudoDionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae*, Berlin, De Gruyter, 1991; *Teologia Mistică*, traducere de Dumitru Stăniloae în DIONISIE Areopagitul, *Opere Complete*, București, Paideia, 1996; (3) *Teologia Mistică* în Dionisie Areopagitul, *Despre Numele Divine. Teologia Mistică*, ediție bilingvă, traducere din greacă, introducere, note, glosar de termeni și bibliografie de Marilena Vlad, Iași, Polirom, 2018.
- GRAY, Christopher B., *Virtuality in Aquinas and Deleuze: Current Tropes in Ancient Cloaks* in „Ontology Studies / Cuadernos de Ontología”, 12, 2012.
- HERACLIT, *Fragments* în Diels, H. (ed.), Kranz, W. (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, 6th ed. Weidmann, Berlin, 1951.
- HOMER, *Odysseia*, Clarendon Press, Oxford, 1962; (2) *Odysseia*, traducere în hexametri cu o Postfață, Bibliografie și indici de Dan Slușanschi, București, Paideia, 2009.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, (1) *Le visible et l'invisible*, suivi de Notes de travail, texte établi par Claude Lefort accompagné par d'un avertissement et d'une postface, Gallimard, Paris, 1964; (2) *The Visible and the Invisible*, Followed By Working Notes, Edited By Claude Lefort, Translated By Alphonso Lingis, Evanston, Northwestern University Press, 1968; (3) *Vizibilul și invizibilul*, Text stabilit de Claude Lefort, însoțit de un avertissement și de o postfață, Traducere de Livia Cătălina Toboșaru și Delia Popa, Cluj, Editura Tact, 2017.
- MERLEAU-PONTY, (1) *L'Œil et l'Esprit*, Préface de Claude Lefort, Paris, Gallimard, 1985; (2) *Ochiul și spiritul*, traducere de Radu Negruțiu, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1999.
- MORARU, Cornel-Florin, *Lumea și nimicul. Coordonatele unei gândiri meontologice*, București, Editura Universității din București, 2017.
- MORARU, Cornel-Florin, *Personalitatea umană și avatarurile sale. De la masca actorului la algoritmi social media*, în Cristina Hermeziu (coord.), *Viața pe Facebook. Dau like deci exist*, Ilustrații de Tudor Banuș și Dan Perjovschi, Iași, Polirom, 2020.
- MORARU, Cornel-Florin, *Turnura științifică a esteticii contemporane. Cercetări de avangardă în domeniile neuroștiințelor și inteligenței artificiale*, București, Eikon, 2022.

-
- NEGARESTANI, Reza, *Intelligence and spirit*, London, Urbanomic/Sequence Press, 2018.
- PARMENIDE, (1) *Fragmenta* în Diels, H.(ed.), Kranz, W. (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, 6th ed., Berlin, Weidmann, 1951; (2) *Fragmente in Presocraticii. Fragmentele eleaților*, Teora, București, 1998 (traducere de D.M. Pippidi).
- PASCAL, Blaise, *Cugetări*, text stabilit de Leon Brunschvicg, ediția a 2-a, Traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Oradea, Aion, 2000.
- SCHÜTZ, L. (ed.) *Thomas-Lexikon*, New York, F. Ungar Publ., 1957.
- , *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1988.
- , *Septuaginta*, Rahlfs-Hanhart (ed.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2006.
- , *Biblia Sacra Vulgata*, Weber-Gryson (ed.), editio quinta, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2007.

Reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea prin orice mijloace și sub orice formă, cum ar fi xeroxarea, scanarea, transpunerea în format electronic sau audio, punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informațiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum și alte fapte similare săvârșite fără permisiunea scrisă a deținătorului copyright-ului reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsesc penal și/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

tipografia.unibuc@unibuc.ro

Bd. Iuliu Maniu 1-3, Complex LEU
tel: 0799 210 566

Tiparul s-a executat la Tipografia
Editurii Universității din București – Bucharest University Press (EUB – BUP)
