

# CÂTEVA REFLECȚII ASUPRA LIBERTĂȚII UMANE CA EXPRESIE A LIBERTĂȚII PERSONALE

**Prof. univ. dr. Gelu CĂLINA**

*Universitatea „Ovidius” din Constanța, Romania  
calinagelu@gmail.com*

**Dr. Mircea NINCU**

*Universitatea din Craiova, Romania  
nincumircea@gmail.com*

---

**ABSTRACT: Some reflections on human freedom as an expression of personal freedom.**

The expression of the idea of freedom involves several ways of representation in the human universe. As a human right, freedom is perceived today as freedom of expression, religious freedom, freedom of thought, but it also involves other interpretations, which reveals the way in which the current world balances, on one side, freedom and, on the other, its universality, weighing them without articulating them with traditional values. The universal character of freedom, inserted in the individual geography of the human person, has become the new unit of evaluation of human principles and values. Freedom of this type, while acting as a form of censorship of the previously installed authority, has become the expression of the current world in the name of which everything that comes into being exists because it has the right to be free. Within the horizon of this approach, in this study we propose to review the ideas that underlie, in our opinion, this new vision of freedom.

**Keywords:** *libertate, drept, persoană, gândire, a fi, a avea, autentic, autonom*

---

## **Introducere**

Pentru a înțelege libertatea ar trebui să o definim începând de la valoarea ei absolută, aceea care o leagă în mod indubitabil de originea ei supremă, de modul în care este articulată divinului. Numai în acest fel am putea înțelege felul în care suntem cu adevărat liberi.

Modul de exprimare a libertății comportă mai multe dimensiuni în universul uman. Definierea libertății ca drept uman a pus în lumină numeroasele aspecte ale libertății, precum: libertatea de exprimare, libertatea religioasă, libertatea de gândire, fapt ce relevă modul în care justiția din lumea în care trăim pune în balanță, pe un tas libertatea și, pe celălalt tas, universalitatea acesteia, fără a le mai cântări prin prisma valorilor tradițiilor. În acest fel, caracterul universal al libertății, este considerat noua cutumă a vieții în dauna principiilor și valori umane adânc înrădăcinate în natura lumii. Astfel, însăși libertatea, în timp ce se comportă ca o formă de cenzură a autorității anterior instalate, devine și expresia unei noi existențe, în numele căreia, prin natura ei, tot ceea ce vine în ființă există pentru că are dreptul la a fi liber.

Filozofia grecească considera libertatea un drept etern și imuabil care stă la baza tuturor relațiilor umane. Libertatea este o lege a naturii căreia trebuie să se conformeze tot ceea ce există<sup>1</sup>. Omul, ca parte a naturii în general, se naște liber, motiv pentru care menirea lui este de a exista independent și neîngrădit. Aristotel (384-322 î.Hr.) însă, privește libertatea din perspectiva relațiilor interumane și relevă astfel faptul că libertatea trebuie să fie o lege umană. Prin urmare, libertatea trebuie definită ca lege rațională care să domnească în cetate cu scopul de a orândui viața socială. Ca atare, el considera libertatea fundamentul organizării vieții, precum și a principiilor și valorilor ei umane. În acest context, comunitatea umană trebuia să fie expresia de organizare a unor oameni liberi și egali. Cu alte cuvinte, statul trebuia să fie organizat și administrat de oamenii liberi care, prin implicarea și asumarea deciziilor comune, generează o viață politică și socială întemeiată pe valorile libertății. Cu toate acestea, existența sclavului în acest tip de societate, care era considerat un *res*, adică un obiect, un lucru, un mijloc de execuție cu care se poate comunica, arăta că libertatea reprezenta încă de pe atunci un fenomen mult mai complex decât cel descris de stăgirit, deoarece, din cauza împărțirii societății între oameni-liberi și oameni-obiecte, natura lucrurilor fiind însăși cauza acestei inegalități<sup>2</sup>.

Ulterior, filozofia grecească și romană, au ajuns la concluzia că libertatea trebuie să fie expresia întregii naturi pentru a își păstra caracterul fundamental de valoare independentă și neîngrădită. Pentru aceasta ea este

---

1 Valeriu Băeșu, „Originea și evoluția istorică a drepturilor fundamentale ale omului”, în *Studii juridice universitare*, Nr. 1-2, (324), 2014, (94-107), pp. 105-106.

2 *Ibidem*, p. 104.

un atribut universal uman care nu este afectat în nici un fel de condițiile sociale sau de contextul cultural și geografic în care trăiește omul. În acest fel, s-a pus accentul pe ideea că libertatea trebuie să fie considerată înainte de toate un drept uman, iar dreptul omului de a fi liber nu este un privilegiu caracteristic unei clase sociale, ci tuturor ființelor umane, deoarece acestea sunt înzestrate cu rațiune. Descrierea raționalității de către stoici ca atribut specific libertății umane a consacrat natura umană. „Omul este lucru sfânt pentru om” („Homo res sacra homini”)<sup>3</sup>. Noul curent de gândire a redimensionat natura umană pe care a încoronat-o cu statul de ființă socială universală, liberă, protejată în virtutea conștiinței sale de dreptul natural. Astfel a luat naștere conceptul de solidaritate universală. Juriștii romani, în baza acestei interpretări a libertății, au concluzionat că libertatea este caracteristică tuturor oamenilor înzestrați cu rațiune, motiv pentru care omul, în general, în mod natural, este capabil și trebuie să dezvolte virtuțile ca cele mai înalte expresii morale ale naturii umane, ceea ce, în mod paradoxal, a condus la secularizarea subiectului referitor la libertate din cauza ierarhizării și administrării în numele cărora virtutea trebuia să fie tot mai corect articulată sacrului.

De aici, pe firul istoriei, dreptul la a fi liber a ajuns să fie investigat în contextul relației dintre persoană și aparatul care evaluează progresul spiritual, adică dintre individ și stat. La acest proces au contribuit atât evoluția societății ca rezultat al tensiunilor și dinamicii ei interne, cât și dezvoltarea economiei mondiale, mai ales prin globalizarea ei. Ca atare, s-a ajuns la o nouă concluzie care specifică faptul că: „libertatea individuală nu poate fi nemărginită, dar aceleași forțe care fac necesară apariția unor limite pot, dacă sunt lăsate să acționeze, să restrângă insuportabil sfera libertății omenești”<sup>4</sup>.

Noua paradigmă a mutat din nou atenția asupra problemei individualității umane, ceea ce a dat naștere unor noi perspective asupra conceptului de libertate care acum devine și mai diluat, deoarece, în natura lui sunt introduse noțiuni de popor sau umanitate, a căror libertate trebuia apărată cu prețul sacrificării omului sau a individului, a cărui libertate personală poate afecta libertatea comună care se manifestă prin acest structuri.

---

3 *Ibidem*, p. 106.

4 James M. Buchanan, *Limitele libertății. Între anarhie și Leviathan*, Editura Institutul European, București, 1977, p. 84.

Tensiunea dintre societate și om a fost evidențiată de Jean Jacques Rousseau, care observa că niciodată omul nu a fost atât de liber cum a fost atunci când a trăit departe de societate. Adică omul primordial, imaginat ca expresie a vieții solitare și izolate, independent și ferit de orice tip de impunere generată de valori formulate ca necesități sau legi. Prin urmare, atât factorii externi, cum sunt spre exemplu relațiile sociale sau orice fel de amenințare existențială, precum și factorii interni, cum sunt instinctul de conservare, au contribuit la ieșirea lui din spațiul solitudinii și raportarea la relația cu grupul, cu comunitatea, alături de care a căutat noi soluții de reziliență față de presiunea și dinamica modificărilor și schimbărilor provocate de perisabilitatea naturii din care și în care trăiește<sup>5</sup>.

Orânduirea grupurilor sociale a stat la baza a ceea ce Rousseau a numit *contract social*. Această nouă viziune asupra libertății a legiferat natura acestei valori umane și, totodată, a reșezat în relația dintre oameni raportul ierarhic. Fapt care a condus în mod inevitabil la o altă amputare a conceptului de libertate umană naturală, deoarece, prin contract omul renunța la o parte din libertatea sa pentru a beneficia de protecția unui suveran, a unui om care beneficia de o libertate superioară, dar care, la rândul lui era îngădit de o altă parte a propriei sale libertăți, deoarece prin suveranitatea pe care și-o asuma se obliga să respecte libertatea cetățenilor pe care îi guverna prin domnia legii, lege care îi conferea tot atâtea expresii ale libertății pe cât de corect era construită, interpretată sau aplicată<sup>6</sup>. În noul context, însă, ideea de protecție înlocuiește tot mai mult noțiunea de libertate și se impune ca necesitate. Era o consecință a faptului că libertatea individuală absolută, care exista anterior contractului social, era generatoare de tensiuni permanente între diversele forme de exprimare personală ale libertății, motiv pentru care, dacă se dorea realizarea unei siguranțe colective, devenea absolut necesară cesionarea puterii către un suveran<sup>7</sup>.

Odată cu Immanuel Kant (1724—1804), conceptul de drept uman a fost redefinit definitiv. Acest filozof va arăta că dreptul, în general, trebuie

---

5 Cf. Petru Cruciu, „Conceptul de libertate din perspectiva măsurilor preventive și a prezumției de nevinovăție”, 2017. Disponibil la: <https://www.juridice.ro/533759/conceptul-de-libertate-din-perspectiva-masurilor-preventive-si-a-prezumției-de-nevinovatie.html>. Accesat 17.06.2025.

6 J. C. Friedrich, *Liberty*, Transaction Publishers, New York, 2009, pp. 34-35.

7 C. Ionescu, *Tratat de drept constituțional contemporan*, Ediția a II-a, Editura C. H. Beck, București, 2008, p. 30.

să întrunească totalitatea condițiilor care exprimă și respectă voința liberă a fiecărei persoane umane în așa fel încât, oamenii să coexiste ca expresii ale unei voințe libere comune tuturor, care exprimă fidel universalitatea libertății<sup>8</sup>.

Cu toate acestea, ulterior au apărut noi reglementări în definirea libertății chiar și în acest mod exhaustiv de interpretare a ei. În viziunea lui John Stuart Mill, de exemplu, toate persoanele umane care beneficiază de protecția socială a statului au îndatorirea ca, în schimbul acestui beneficiu, să manifeste și să se raporteze semenilor în mod pozitiv, ca membri egal responsabili ai societății în care trăiesc<sup>9</sup>. În opinia lui numai printr-o conduită proprie putea fi asigurată și justificată protecția libertății individuale și astfel erau asigurate atât libertatea personală cât și cea dintre indivizi. Cu alte cuvinte însăși conceptul de libertate nu mai este lezat, pentru că limitarea libertății apare din cauza articulării unei persoane altor persoane, atunci când se face într-un mod în care o singură persoană nu respectă regulile formulate de „jocul libertății celorlalți”<sup>10</sup>. Astfel, dacă pentru fiecare om lumea este acea parte a realității care i se descoperă, cu care el interacționează, cum sunt, în context social, partidul, grupul, biserica sau clasa căreia îi aparține, atunci pentru acel om libertatea pe care i-o oferă lumea sa, reprezintă tot atât de mult cât îi oferă universul cultural și istoric al epocii în care trăiește. În acest context acest tip de om este expresia unei libertăți percepute de către o persoană cu vederi largi. O persoană care și-a asumat responsabilitatea de a trăi în relație cu lumile celorlalți oameni, cu păreri diferite, fără a le permite să îi influențeze lumea sa și fără a se lăsa tulburat de faptul că altcineva, ca printr-un simplu accident, a decis care dintre aceste felurite lumi să constituie obiectul certitudinilor sale<sup>11</sup>.

Sintetizând, reținem că procesul etapizat care a structurat conceptul de libertate este rezultatul unei serii de faze succesive care s-au succedat în funcție de articularea acestuia etapelor istorice ale dinamicilor sociale. Libertatea este definită azi ca drept uman inalienabil și imprescriptibil de care beneficiază omul recunoscut ca ființă superioară prin prisma rațiunii

---

8 Valeriu Băeșu, *op. cit.*, p. 116.

9 J. S. Mill, *On liberty*, Longmans Green&CO, Londra, 1865, p. 44.

10 Dan C. Dănișor, *Drept constituțional și instituții politice. Teoria generală. Tratat*, Vol. I, Editura C. H. Beck, București, 2007, p. 525.

11 J. S. Mill, *Despre libertate*, Traducere de Adrian-Paul Iliescu, Ediția a III-a, Editura Humanitas, București, 2014, pp. 68-69.

și conștiinței ce-l caracterizează în mod natural. În acest context, libertatea este privită ca argument juridic absolut necesar în stabilirea normelor juridice ce au ca obiect final garantarea individuală a persoanelor umane de a dispune, după bunul plac, de tot ceea ce le pune la dispoziție viața socială. Statul, în acest proces activ al existenței umane, se erijează în apărătorul și dezvoltatorul libertăților fizice, intelectuale și morale ale fiecărui individ în parte, cu condiția respectării acelor limite care nu aduc și nu afectează sau încalcă drepturile și libertățile celorlalți indivizi sau celorlalte comunități.

Prin urmare, conceptul de libertate trebuie să surprindă modul în care omul este liber să își redefinească propria natură, provocare care comportă mi multe aspecte, precum: libertatea de alege genul care dorești să te reprezinte, ceea ce reprezintă o provocare la adresa identității în general în contextul întâlnirii dintre valențele tradiționaliste și cele progresive, libertatea de a alege unde să trăiești, ca expresie a dreptului de voință, ceea ce implică o reinterpretare a noțiunii de spațiu vital și, ca atare, o reinterpretare ceea ce numi a fi statul, națiunea sau țara și libertatea de a alege între o trăi fără valori, ceea ce pune în lumină provocările pe care conceptul de libertate îl adresează moralei, eticii și cutumei juridice ale lumii actuale.

### **Libertatea ca expresie a libertății de a gândi**

Pentru a reface traseul care descrie modul în care a evoluat procesul de consacrare a libertății ca expresie a gândirii neîngrădite a minții omenești, este necesar să ne întoarcem iară la gândirea grecească și, mai exact, la relația dintre trup și suflet așa cum apărea aceasta în gândirea lui Platon. Aici îl întâlnim pe Socrate care, în dialogul său cu Theaitetos, după cum descrie Platon, discutau retoric despre libertate care este prezentată ca: „Discursul pe care sufletul însuși îl poartă cu sine însuși în legătură cu lucrurile pe care le cercetează. Ca unul cel puțin care nu cunoaște răspunsul mă înfățișez ție. Într-adevăr, mie așa mi se pare, că sufletul când gândește nu face altceva decât să dialogheze, el singur punându-și întrebări și dând răspunsuri, afirmând și negând. Iar când ia o decizie, fie mai lent, fie dintr-o țâșnire, și afirmă același lucru și nu mai are îndoieli, îi atribuim respectiva opinie. Încât eu numesc „a opina“ a face un discurs, iar opinia o numesc discurs rostit nu către un altul prin viu grai, ci în tăcere către sine”<sup>12</sup>.

---

12 Platon, *Theaitetos*. Editura Humanitas, București, 2012, pp. 150-151.

Prin urmare, libertatea este un act gnoseologic pe care îl realizează sufletul prin sine însuși, ceea ce înseamnă că orice act de cunoaștere este un act liber rezultat în urma unor percepții realizate în mod nemijlocit. Ulterior, numeroși filozofi, de la Epicur la Locke, vor căuta să demonstreze diferența dintre gândire și percepție, fără a anula legătura de cauzalitate care le leagă și faptul că percepția stă la baza gândirii<sup>13</sup>.

În *Phaidon*, Platon definește sufletul ca expresie exclusivă a gândirii atunci când tratează despre argumentele reminescentei și afinității. Întreaga dezbatere se dezvoltă pe ideea incompatibilității structurale dintre suflet și trup<sup>14</sup>. În cadrul aceleiași teme referitoare la relația dintre suflet și gândire, dar cu trimitere la virtute, Socrate observa că: „tare mă tem că, pentru obținerea virtuții, nu acesta este schimbul cel cinstit, să dai plăceri pentru plăceri, dureri pentru dureri, o teamă pentru altă teamă, una mai mare în schimbul uneia mai mici, de parcă ar fi vorba de schimbat monede. Cred, dimpotrivă, că în schimbul tuturor acestor lucruri, valoare are doar o singură monedă, și aceea e gândirea. Și cred că toate, când sunt prețuite astfel, când sunt cumpărate și vândute cu asemenea preț, cu cunoaștere deci, toate sunt cu-adevărat ceea ce sunt: curaj și cumpătate și dreptate, cu un cuvânt virtute autentică, fie că se adaugă, fie că lipsesc plăceri sau temeri sau orice altceva de acest fel.”<sup>15</sup> Prin urmare, pentru Socrate, cel ce cercetează nemijlocit lucrurile prin intermediul propriei gândiri, sufletul alege să urmeze calea ia calea purificării, a veșniciei și nemuririi unde totul este imuabil, neschimbător. Libertatea este așadar capacitatea naturală a gândirii de a se înălța din această lume de fiecare dată când rămâne în sine ori de câte ori îi este cu puțință. Atunci când, însă, gândul nu mai rătăcește în sine căutând și rămâne neschimbat în el însuși, adică devine identic cu sine, atunci și cele veșnice și neschimbătoare intră în relație cu el, iar căutarea lui se încheie și gândul se identifică cu propria libertate a veșniciei cu care intră în contact. Astfel, libertatea este capacitatea gândirii de a se identifica cu acest tip de experiență a sufletului<sup>16</sup>.

De la această profundă discuție a originilor libertății până la debaterile moderne referitoare la libertatea umană din secolul al XX-lea, așa cum reies acestea din drepturile internaționale ale omului, libertatea de gândire este considerată un drept natural al persoanei. Acest statut al

---

13 *Ibidem*, p. 220.

14 Platon, *Phaidon*, Editura Humanitas, București, 2011, p. 16.

15 *Ibidem*, pp. 57-58.

16 *Ibidem*, p. 78.

libertății umane obligă legile seculare să protejeze procesul lăuntric al fiecărei persoane umane în formarea aprecierilor fenomenelor și evenimentelor din lumea înconjurătoare. Mai mult decât atât, profesioniștii în domeniul dreptului, datorită creației jurisprudențiale create de deciziile de la Strasbourg, azi se face o distincție clară între libertatea forului intern și modul în care aceste opinii proprii sunt exteriorizate și exprimate sub forma unor convingeri, idei sau gânduri.

Într-o extrem de succintă sinteză, observăm cum relația dintre procesul cognitiv asociat cu capacitatea de a gândi a omului, relevă că o procesare eronată a evenimentelor, a legităților naturii, printr-o anume interpretare a conceptelor științifice care includ aici și raționamentele juridice, libertatea de a gândi este o expresie necesară și constitutivă a vieții umane prin care fiecare persoană umană este îmbrăcată individual în dimensiunea universală a valorilor civilizaționale. Prin urmare, rolul celor care veghează ca reprezentanți ai statului la garantarea și consolidarea caracterului absolut al libertății umane, lideri de state, mediul academic, funcționari internaționali, juriștii de azi, constă în condamnarea anticipată a scenariilor de orice tip a acelor autorități care se amestecă, voit ori întâmplător, în realizarea deplină a libertății de gândire.

### **Libertatea între a fi și a avea**

Evoluția naturii umane a fost mereu susținută în mod incontestabil de două activități esențiale în procesul ei transformator: cel de a fi și cel de a avea. Prin balansarea între aceste dimensiuni ale naturii sale, omul și-a descifrat și și-a cartografiat harta lumii în care trăiește, precum și rolul și scopul pentru care trăiește în această lume. Ca atare, omul s-a definit pe sine ca rezultat al propriilor afirmări ontologice pe care le-a articulat în acest fel poruncilor divine revendicate de natura sa de creatură primordială a lui Dumnezeu. Cele două laturi care îi edifică fundamental natura umană și îi trasează ontologic hotarele ființei, rezultă din relația dintre dimensiunea sa ontologică și capacitatea sa funcțională. Cheia acestui proces volitiv și de reprezentare, rezidă în capacitatea sa de a alege, voința care îi conferă puterea de a-și asuma responsabilitatea de „creștere sau de asimilare, care coincide cu libertatea însăși”<sup>17</sup>.

---

17 Gabriel Marcel, *A fi și a avea*, trad. Ciprian Mihali, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 1997, p. 100.

În Eden omul a descoperit că a fi înseamnă a avea, adică relația indestructibilă dintre ființă și posesie, fapt care a scindat gândirea umană și i-a oferit două perspective distincte de relaționare cu Dumnezeu, prin intermediul lumii create, și prin el însuși. A exista prin a poseda a devenit astfel expresia dorinței de transformare a tot ceea ce există, inclusiv pe Dumnezeu, lumea și chiar pe sine. Astfel existența, adică tot ceea ce se manifestă și intră în relație cu omul, a devenit consumabil. Și chiar Dumnezeu a devenit un obiect de consum care, prin urmare, poate fi transformat într-o expresie sau o formă de proprietate. În acest orizont interpretativ, istoria lumii a devenit „o istorie a luptei pentru «a fi» sau «a avea»”<sup>18</sup>.

Polaritatea prin care se raportează pe sine lumii a devenit pentru om reflecția propriei sale ființe asupra structurii create a lumii. Este o dorință de globalizare a naturii externe prin înglobarea acesteia în natura umană internă. Această dinamică a condus la apariția în forul uman a unui conflict de exprimare și formulare a ceea ce este ideal și a ceea ce este real, fapt care a produs scindarea naturii umane aflată de acum înainte la răspântia dintre a voi să fie și a voi să dețină. Potrivit lui Aristotel, această dualitate arhetipală a omului este izbitor de asemănătoare cu un câine flămând care este incapabil să aleagă între două feluri de mâncare, la fel cum, mai târziu în veacul al XIV-lea, Jean Buridan realizează fabula măgarului însetat și înfometat, care își risca viața deoarece era incapabil să aleagă între o vas cu apă și un coș cu ovăz<sup>19</sup>.

Fixat pe posesie omul apreciază mai mult ceea ce are articulându-și natura lucrurilor materiale devenind asemenea lor, imobil și inert, lipsit de caracteristici funcționale adaptabile și generatoare. În schimb, centrat pe existență, omul se autodefineste ontologic și astfel se recrează printr-un proces transformator similar cu stadiul de fierbere sau momentul concepției după cum specifică Meister Eckhart<sup>20</sup>. Ca atare, ceea ce diferențiază fundamental posesia de ființare este modul în care prin articularea la natura

---

18 „A avea mai întâi strictul necesar, a avea apoi ceea ce au și alții, și după aceea să ai ceea ce nu are nimeni”. Cf. Constantin Dulcan, *Inteligența materiei*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2009, p. 308.

19 Paul Edwards, (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. I, Macmillan Publishers Ltd., 1967, p. 428, *apud* Irvin D. Yalom, *Psihoterapia existențială*, trad. Bogdan Boghițoi, Editura Trei, București, 2012, p. 371.

20 Meister Eckhart, *Cetățuia din suflet. Predici germane*, trad. Sebastian Maxim, Editura Polirom, Iași, 2003, p. 54.

lucrurilor omul fie se uzează, fie se redefinește. Folosirea lucrurilor înseamnă uzura naturii umane. Exersarea ființei în mod cotidian, în schimb, înseamnă perfecționarea, amplificarea și dezvoltarea naturii umane. Ca atare, observăm că uzura spirituală oferă naturii umane un plus de ființă și totodată abilități de adaptare la noi contexte existențiale, după cum vedem în Sfânta Scriptură în simbolul rugului aprins care, deși era mistuit de flăcările focului, lumina lui strălucea tot mai intens. În ființă nu se pierde nimic, deoarece: „ceea ce se cheltuiește nu se pierde, ci, dimpotrivă, se păstrează”<sup>21</sup>.

Cu toate acestea, faptul că natura umana trebuie mereu să aleagă între a fi și a avea este o certitudine care o orientează fie spre spiritualitate, fie spre materialitate. Capacitatea omului de a alege să renunțe la una dintre aceste perspective pune în lumină stadiul de maturitate și înțelepciune la care ajunge la un moment dat persoana umană care îi conferă recunoaștere și încredere personală și interpersonală<sup>22</sup>. Este vorba de o decizie majoră, cu caracter ultim, de nezdruccinat, similar cu gândul la moarte<sup>23</sup>, deoarece perspectiva morții este singura, prin aneantizarea pe care o propune de la prima vedere, capabilă să trezească în om, în mod paradoxal, concretețea efemerității ce caracterizează obiectele acestei lumi<sup>24</sup>. Creștinismul, prin vocea lui Hristos, poruncește omului să caute mai întâi împărăția și dreptatea lui Dumnezeu, adică a rămâne, a fi în ființă, și apoi pe toate celelalte bunurile pământești, adică pe a avea, care oricum va fi adăugat împărăției și dreptății dumnezeiești (Matei 6:33).

Starea paradisiacă a generat primului om iluzia îndumnezeirii alacum i-a fost prezentată de șarpe, care i-a legat mintea nu de o fantasmagorie, ci de un mod magic de îndumnezeire la care se ajungea prin șiretenie

---

21 Erich Fromm, *A avea sau a fi*, trad. Octavian Cocoș, Editura Trei, București, 2013, p. 143.

22 „Maturitatea și curajul înseamnă în bună parte capacitatea de a renunța la una dintre opțiuni, iar o bună parte a înțelepciunii este dată de capacitatea de a găsi noi căi care ne vor da posibilitatea de a renunța cât mai puțin”. Cf. Allen Wheelis, „Will and Psychoanalysis”, în *Journal of the American Psychoanalysis Association*, Vol. 4, 2/1956, p. 285-303, *apud* Irvin D. Yalom, *Psihoterapia existențială*, p. 371.

23 Multe texte din Sfânta Scriptură subliniază că această lume trebuie tratată cu o anumită rețineră, din cauza iluziei pe care o poate transmite: „Nu iubiți lumea, nici cele ce sunt în lume. Dacă cineva iubește lumea, iubirea Tatălui nu este întru el” (I In. 2, 15); „Căci chipul acestei lumi trece” (I Cor. 7, 31).

24 Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică?*, trad. George Bondor și Claudiu Tipuriță, Editura Polirom, Iași, 1997, pp. 230-231.

confundată cu înțelepciunea și inteligența. Primul om, amăgit de iluzia cunoașterii, nu distingea între cunoașterea luciferică, realizată prin mijloace și procese subversive, ascunse, distructive și cunoașterea dumnezeiască, realizată prin valori și principii morale, edificatoare, transfiguratoare și generată de lumina rugului nestins. Razele luminii luciferice scânteiază încă și actualmente în natura umană, ca un foc bengalez care atrage toate privirile când întunericul este mai adânc. Omul, care strânge, acumulează cu privirile sale culorile stelelor care înluminează trecător noaptea din focul artificiilor luciferice, ca pe cele mai frumoase și dorite bunuri lumești, reprezentate aici de valori personale, de posesiuni, de reputație ori de putere socială, spre exemplu, nădăjduiește că astfel porcede spre auto-deificare. Astfel este prins în progresiva iubire de sine care „mistuie și epuizează funcțiile sufletului”<sup>25</sup> și implicit orice formă de exprimare a libertății.

Prin urmare, îndrăgostit de propriile idealuri, omul devine expresia imaginii despre ceea ce va să devină așa cum alege el să devină, direcție de realizare pe care trebuie să o urmeze cu orice preț și prin orice mijloace și metode; jertfind orice dimensiune materială și spirituală a lumii în care trăiește, chiar și pe Dumnezeu, în afară de sine. Prin această atitudine absolut profund nihilistă, lumea și tot ceea ce reprezintă ea, trebuie să se subordoneze dorințelor sale dominante și posesive care îi hrănesc iluziile ce-i vor consuma prin pasiuni natura umană și îi va sufoca energia vitală generată de iubirea de libertate care îl păstrează echitabil în ființă, fapt dovedit de ideea că: „iluziile și orbirile de bunăvoie stau la originea numeroaselor pervertiri ale simțului de dreptate”<sup>26</sup>.

Pradă propriilor pasiuni care îi „violentează conștiința”<sup>27</sup>, omul creează o lume a iluziilor care corespunde amăgirilor sale. Sfântul Grigorie de Nyssa observa în acest sens că: „Ceea ce năzuiește omul în această viață există doar în gândurile sale, nu și în realitate: opinie, cinste, demnitate, renume, fericire, toate reprezintă doar o lucrare a pânzei de păianjen a acestei vieți”<sup>28</sup>. Stare de autoiluzionarea este mai mult decât o formă de cecitate a

25 Panayotis Nellis, *Omul, animal îndumnezeit*, trad. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2009, p. 183.

26 Jean Brémond, *Părinții pustiei*, trad. Marinela Bojin, Editura Nemira, București, 2010, p. 154.

27 Mircea Eliade, *Patañjali și Yoga*, trad. Walter Fotescu, Editura Humanitas, București, 2013, p. 53.

28 Sf. Grigorie de Nyssa, „Comentariu la Psalmi”, în *P.G. (Patrologia Graeca* editată de J. P. Migne), vol. 44, col. 464-465. Trad. rom. Sfântul Grigorie de Nyssa, „La titlurile

minții umane, deoarece se manifestă patologic, ca o suferință a omului care nu reușește să își articuleze natura personală naturii create de Dumnezeu. Cu toate acestea, experții contemporani, care se ocupă de studierea detașării emoționale a omului de lucruri, pun în lumină faptul că prin raportarea omului față de lume în mod echilibrat, echidistant și atent, acesta are capacitatea de a reuși să se raporteze responsabil și independent față de ceea ce oferă creația<sup>29</sup>.

Prin urmare, caracterul pozitiv al relației funcționale dintre om și natura creată este generat de modul în care acesta se poziționează față de lume și de sine, ca expresie clară a alegerii sale de a rămâne liber și în conformitate cu propriile decizii pe care i le impune conștiința sa. Și aceasta deoarece numai prin intermediul unei viziuni detașate, deschise și generoase omul dobândește discernământul necesar filtrării dorințelor și impulsurilor pe care încă le moștenește prin latura naturii sale luciferice care încă îl amăgește cu iluzia existenței unei libertăți care se manifestă dincolo de toate libertățile cunoscute de el până azi. Este o interpretare a libertății pe care stoicii o obțineau din inversarea valorilor lucrurilor create despre care spuneau că sunt create cu necesitate spre a dobândi o finalitate etică și, ca atare, un scop maieutic.

Prin interacțiunea cu lucrurile create, potrivit stoicismului, omul trebuia să treacă printr-o „transformare interioară, o mutație a viziunii”<sup>30</sup>. Este ceea ce propunea dimensiunea libertății luciferice care îndeamnă pe om să acționeze asupra lumii spre a o modela nu din interiorul ei, ci prin voința aceluia care acționează. O libertate amăgitoare care rezultă din voința de a avea și nu din aceea de a respecta ceea ce vrea să fie și să se manifeste ca fiind.

## Autentic și autonom

Noțiunea de autonomie comportă numeroase aspecte ale libertății, deși, la rândul ei, este receptată și exprimată în mai multe feluri care îi conferă

---

psalmilor”, în Colecția *Părinți și Scriitori Bisericești, Scrieri, partea a II-a*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998.

29 Adrian Sorin Mihalache, „Știința interiorității și cuantificarea eului. Teologia ortodoxă și neuroștiințele despre viața lăuntrică în era dominației tehnologiilor”, în Marin Bălan, (ed.), Valentin Mureșan (coord.), *Etica în știință, religie și societate*, Editura Universității din București, București, 2014, (103-139), p. 113.

30 Pierre Hadot, *op. cit.*, p. 253.

multiple fațete de prezentare<sup>31</sup>. Însă, în esența ei, asemenea conceptului de libertate, autonomia, atunci când vorbim de dimensiunea ei morală, reprezintă capacitatea persoanei umane de a se governa pe sine. Mai exact, a o persoană umană autonomă este persoana umană care este capabilă să decidă în ce fel își manifestă voința în absența unor constrângeri de orice tip.

Propriu-zis, istoria autonomiei începe odată în epoca Luminilor, atunci când Kant surprinde o prezintă ca esență a acțiunilor morale ale omului și, totodată, o asociază cu conceptul de libertate prin care omul se exprimă în mod rațional și suveran. Ca și libertatea, autonomia reprezintă un agent principal de realizare a autodeterminării morale. De aceea, a trăi liber înseamnă a trăi după reguli și a crea propriile reguli, bazate pe valori și principii ca expresii ale legii morale<sup>32</sup>. Prin natura sa, prin care tinde spre autodepășire, omul în sine este un principiu care își poate deveni sieși suficient și, prin urmare, capabil de a se distinge pe sine în contextul diferitelor influențe atât de natură internă cât și externă<sup>33</sup>. Practic vorbind, o astfel de ordonare în sine a persoanei umane necesită două direcții: în primul rând dobândirea capacității de a se izola de orice tip de imixtiune și manipulare și, în al doilea rând, exersarea independenței față de impulsurile naturale<sup>34</sup>.

---

31 Există o distincție acceptată pe scară largă: aceea între autonomia morală și autonomia personală. Prima reprezintă capacitatea de a decide asupra chestiunilor morale într-o manieră liberă și rațională, în timp ce a doua reprezintă capacitatea individului de a opta pentru diverse acțiuni și stiluri de viață, fără a fi obiectul imixtiunilor social-politice. Conceptul de autonomie personală este unul mai larg, care privește multe alte aspecte ale vieții în care se manifestă libertatea individuală, nelimitându-se, așadar, la problema obligației morale. Cf. G. Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 34-47.

32 Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Traducere F. Bogoiu, V. Mușșan, M. Ota, R. G. Pârvu, Editura Humanitas, București, 2007, p. 3.

33 *Ibidem*, p. 1.

34 Individul guvernat de patimi iraționale nu este liber după cum nu este liber animalul, incapabil să-și reziste propriilor instincte. Din acest punct de vedere, impulsurile și înclinațiile – care par să fie cele mai proprii și mai adânci aspecte ale naturii umane – devin cele mai străine și mai exterioare trăsături ale agentului moral. Această schimbare de perspectivă este posibilă datorită rolului normativ pe care Kant îl atribuie rațiunii. Ceea ce mă definește ca ființă umană este exercițiul deliberării și al voinței, de aceea autonomia presupune înainte de orice supremația rațiunii față de pasiuni și afecte. În acest fel, concepția kantiană despre agentul moral angrenează o disociere fermă între impulsurile naturale care nu aparțin sinelui meu adevărat și aspirațiile raționale care mă definesc ca om. Dacă sinele ar fi doar un mănunchi de impulsuri naturale, atunci

Dacă ne aplecăm asupra modului în care un animal, o plantă ori o insectă răspund necesităților generate de propriul program biologic prin intermediul cărora se articulează lanțului biologic natural și, totodată, urmărim și modul în care un om lipsit de libertate trăiește obedient în orizontul permis de legile celor care îi oferă dreptul la existență, înțelegem că rolul rațiunii constă în capacitatea acesteia de a iniția, prin voință de sine, lanțuri inedite de cauzalitate, ceea ce reprezintă una dintre principalele componente ale noțiunii de autonomie.

Își face simțită prezența aici o rezistență bipolară care este delimitată de granițele autonomiei, deoarece, pe de o parte se manifestă ca rezistență față de modul în care se exprimă natura<sup>35</sup> și, pe de altă parte, ca rezistență față de capacitatea umană de a se exprima în toate formele ei. Apar astfel două teze care se completează reciproc: autonom este cel ce se ridică și se stabilizează superior peste tiranicele tendințe naturale, prin vocea rațiunii care este mai puternică decât zumzetul de fundal al instinctelor și, totodată, autonom este cel care, prin vocea rațiunii sale impune o direcție clară murmurului social.

A fi autentic, în contextul temei legate de libertate, se referă la modul în care rămâi tu însuși prin alegerile pe care le faci, prin opțiunile care, odată exprimate, relevă ceea ce ești cu adevărat. Astfel spus, în ce mod libertatea ne modelează și ne conferă identitatea mai mult ori mai puțin. Dacă suntem de acord că orice opțiune pe care am ales să o urmăm este rezultatul unei dorințe, a unei decizii care ne reprezintă, atunci suntem de acord că libertatea trebuie să fie autentică pentru fiecare individ în parte. Și, prin urmare, dacă alegerile noastre relevă identitatea noastră reală, atunci tot ceea ce ne propunem să fim este rezultatul a tot ceea ce dorim să devenim. Ca atare, modul în care trăim rezultă din ceea ce alegem să fim, iar pentru că am ales să fim într-un anumit fel, modul în care trăim trebuie să fie me-

---

acesta nu mai este o instanță cărmuitoare, ci o simplă anexă a înclinațiilor. Or, ideea de autonomie presupune ca omul să fie propriul său stăpân sau, cu alte cuvinte, să nu fie supus unor limitări străine. Cf. Ch. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 240.

35 Deja avem aici un prim contrast între autonomie și autenticitate. La Rousseau, bunăoară, idealul autenticității presupune reconcilierea dintre individ și natură. „Conștiința lăuntrică ne vorbește în limbajul naturii”, spunea Rousseau, subliniind astfel faptul că autenticitatea este o luptă *alături* de natură, nu o rezistență *impotriva* naturii. Cf. J. J. Rousseau, *Emile or On Education*, Basic Books, New York, 1979, p. 291.

reu în acord cu felul nostru de a fi, deoarece altfel nu am putea trăi cu noi înșine. Prin urmare, alegerile pe care le facem nu ne reprezintă întotdeauna, motiv pentru care, convingerile care stau la baza lor nu sunt mereu expresia dorințelor noastre. Este un alt fel de a spune că viața pe care aleg oamenii să o trăiască este o iluzie și o înstrăinare. Că actul de a alege nu este întotdeauna corect și prin urmare că a alege nu este rezultatul libertății de a fi. Și, în acest context, dacă oamenii trăiesc într-o lume iluzorie, care nu este a lor, care nu îi caracterizează, îi lipsește de identitate și autonomie, atunci tot ceea ce este uman este expresia individualistă a lui a avea ceva și nu comunitară a lui a fi ceva. Este despre a distinge între universal și particular ca între substanța din care sunt alcătuite toate și esența universalistă care este specifică fiecărei părți a întregului. Autenticitatea, ca parte a universalei libertăți umane, desemnează acea parte a vieții trăite ca proiect, dorință, alegere ce conferă fiecărui fenomen care se manifestă un chip unic, propriu, în existență.

Ideea de a fi propria ta expresie și manifestare comportă valori etimologice sugestive în acest sens. Spre exemplu, termenul *authentikós*, *αὐθεντικός*, comportă atât sensul de *primordial* cât și de *autoritar*. În calitate de adjectiv derivat din substantivul *authéntēs*, *αὐθέντης*, deține și sensurile de: autor, inițiatorul unei demers, de cel ce exercită o deplină autoritate sau de cel de stăpân. Pe de altă parte, ca substantiv definește pe cel care ucide pe cineva și chiar și pe cel care se sinucide<sup>36</sup>. Ca verb se referă la acțiunea de a curma o viață, inclusiv propria viață, dar în contextul unei porunci care este aplicată ca decizie a respectării unui corp de legi ori a unui decret. Toate aceste elemente etimologice pun în lumină ideea de autoritate, de a lua decizii în nume propriu ori în numele unor valori, principii și legi la care aderi necondiționat. Ideea comună care transcende toate aceste lexeme are la bază etimonul grecesc *autos*, *αὐτός*, care definește în esență ceea ce este propriu.

Ca atare, autonomia și autenticitatea sunt caracteristici veritabile ale acelor decizii care sunt diferite de cei care admit pasiv și se supun obedient oricărui fel de opresiune. Revanșarda atitudine a autonomie și autenticității caracterizează, la rândul ei, un mod de manifestare specific naturii umane care alege din ceea ce îi oferă ingerințele culturale, sociale, istorice, politice,

---

36 Alessandro Ferrara, *Reflective Authenticity: Rethinking the Project of Modernity*, Routledge, London, 1998, p. 275.

economice și de oricare altă natură pentru a realiza un mod de viață liberă. Această nouă geografie dă naștere altor forme de relief pe care afinitatea dintre autenticitate și autonomie o comportă în funcție de dorința de realizare a unei vieți libere. Și asta pentru că, în ideea că ambele idealuri comportă aceeași putere de afirmare, opunându-se astfel constrângerilor de orice fel, atunci apare în o opoziție care pune în lumină valoare de simbol al unor dimensiuni precum ceea ce este înăuntru și ceea ce este în afară sau ceea ce este propriu și ceea ce este străin. În acest context, în interiorul acestor dihotomii, este privilegiat ceea ce este specific individului prin comparație cu ceea ce i se articulează din afară. Ca urmare, autenticitatea și autonomia descriu acele aspecte care ilustrează modul în care individul se luptă cu tot ceea ce consideră că îl amenință. În calitate de stări individuale ideale, autenticitatea și autonomia construiesc imaginea morală a persoanei umane repliată în universul propriei libertăți. Ceea ce rezultă de aici este că prin replierea în propria libertate, omul își construiește o lume în care nu autonomia și autenticitatea sunt primordiale ci confortul personal, individualismul. O viziune care a prins contur în lumina modernității.

A fi autonom și autentic înseamnă a-ți asuma individualitatea în contextul comunității. Este expresia unei atomizări sociale în care însăși societatea este privită ca o sumă de indivizi distincți. Indivizi concreți care se identifică și se disting unii de alții prin scopurile personale și particulare ce îi individualizează în dinamica realizării țelurilor colective. Expus astfel, individualismul comportă dimensiuni specifice ideii de autodeterminare a persoanei umane, fapt care conduce, *sine die*, la ideea că orice tip de ordonare, chiar și una de nivel cosmic, nu are capacitatea de a impune o ierarhie, fie spirituală fie politică, care să pună presiune pe modul în care un individ are dreptul de a alege în mod legitim conform dorințelor sale. Prin urmare, cadrul individualist generează ideea că libertatea este rezultatul direct al dorinței și că dorința personală trebuie să primeze ideii de totalitate care trebuie primită cu suspiciune, deoarece se prezintă ca o legătură între modul în care realitatea, prin lucruri, tiranizează libertatea în ființa ei și nu neapărat ca expresie de voință a persoanei umane. Ca atare, ideea de totalitate este expresia posibilă a tiraniei și a absolutismului veacurilor, adică a Timpului.

Pentru Antichitate și Evul Mediu lumea era o unitate organică. Asemenea unui întreg în care părțile sunt interdependente. Această abordare caracteriza persoana umană ca o realitate care se exista și se manifesta nu-

mai prin corespondență cu alte realități ce, al rândul lor, necesitau o re-reportare la întreg. Omul, prin urmare, nu își era autosuficient, dar era totuși considerat o entitate suficient de bine definită încât să ocupe un loc aparte în ordinea cosmică.

Aristotel, spre exemplu, considera că întregul, trebuie să fie în mod necesar mai mare decât suma tuturor părților care îl alcătuiesc. Prin urmare, esența individualului rezidă în modul în care acesta participă la apariția unui orizont prin care întregul devine mai bogat în semnificații și simboluri. Ca atare, cetatea, comunitatea, sau Biserica, spre exemplu, în mod necesar trebuie să fie expresii ale naturii umane. Sarcina lor primordială constă în integrarea persoanelor umane, în mod natural, într-o rânduială de tip natural sau de tip supranatural după caz. De aceea, modul în care regulile și modul prin care sunt aplicate acestea spre a gestiona relații dintre persoanele umane constituiau un mod de exprimare apoteotică a excelenței umane, echivalentă cu libertatea, pe când lipsa de asumare a acestor valori comune, era privit ca răzvrătire și echivala cu un foarte primejdios *hybris*, semnul profund al disipării umanității.

Primează în mod evident, în acest mod de exprimare a libertății umane, valorile ierarhice prin intermediul cărora subordonarea dintre clasele sociale constituia țesătura valorilor colective care reprezenta baza vieții sociale. Obiectivul obținerii și păstrării libertății comunității, al cetății, prima în fața dorințelor și idealurilor libertății personale.

Astfel ideea de libertate nu avea de-a face cu ideea de sferă privată. Binele nu putea fi decât general ori, cel mult, identic cu binele individual, fără ca cel dintâi să fie redus celui secund. Comunitatea, cetatea erau mereu primordiale. Model suprem al libertății și cauză primă a certitudinilor și fericirii personale. Ca atare, între binele omului și cel comun, al cetății, întotdeauna prima acel gen de bine care oferea cât mai multe libertăți și favoruri în contextul și în interiorul comun unde totul se desfășura în siguranță și la adăpost de orice tip de amenințare exterioară.

Această definire organică a ideii de bine ca expresie a valorilor liberale, azi, este privită din alte perspective. Cu toate acestea, ideea de bine ca întreg alcătuit din mai multe părți, un fel de bine federativ, care stă la baza libertății tuturor părților care alcătuiesc întregul, este foarte frecventabilă și în vremurile actuale. Interesul public sau binele comun sunt sintagme care justifică aceste dimensiuni liberale, deși, în sine, sensul libertății aici nu este neapărat holist. Nuanța care diferențiază viziunea actuală de cea trecută a

libertății părților care sunt autonome și autentice prin faptul că fac parte din întreg, se bazează pe ideea că binele, ca și libertatea, în general sunt reductibile la modul în care fiecare persoană umană își dorește în mod individual să fie liberă și astfel să trăiască bine. Cu alte cuvinte, ca și libertatea, binele personal este o integrare a opțiunilor private în binele universal. Este o evidentă inversare a priorităților între binele cetății și binele individual, fără însă a se renunța la relație dintre parte și întreg, bazată pe ideea de libertate ca fundament al dreptului de a alege ceea ce vrei să fii prin ceea ce vrei să deții într-un anumit context condiționat de varii aspecte diferite și interesat interpretate.

Libertatea rămâne pentru omul de azi o provocare. Secularizarea, globalizarea<sup>37</sup>, tehnologia care stau la baza reinterpretării tuturor valorilor umane, așa cum le cunoaștem noi azi, amenință fiecare, în mod independent, strategiile orizonturi între care lumea a existat până acum ca lume liberă. Independența, ca esență a autonomiei și autenticității persoanei umane, pe care omul postmodern o dorește, nu mai rezultă din interferența dintre libertatea personală și libertatea universală, motiv pentru care valori cu caracter exhaustiv, precum: neamul, patria, comunitatea, familia și chiar Biserica au devenit teme de dezbatere datorită modului în care, prin regulile, valorile și legile după care înainte reprezentau dimensiuni ale libertății persoanei umane, acum încalcă toate aspectele libertății individuale.

## Concluzii

Libertatea, prin urmare, comportă în sinteză, azi, cel puțin două moduri de a fi: liber de a decide conform dorințelor personale, în care lexemul *propriu* definește ceea ce este autentic și, totodată, liber în numele propriilor valori individuale care necesită o determinare a limitelor dintre intelect și afect, dintre virtute și pasiune. În acest cadru, delimitat de autonomia dată de propria identitate și fidelitatea față de propria suveranitate, libertatea rămâne singura expresie a conștiinței morale. Faptul că morala este înrădăcinată în capacitate de a conștientiza pune în lumină ideea că autogovernarea, fie personală fie comună, este dependentă de existența unor principii și a unor valori generale, la care numai o ființă rațională poate participa.

---

37 Gelu Călina, „Religion and globalization - approaches, interpretations, perspectives”, în *Journal for Freedom of Conscience (Jurnalul Libertății de Conștiință)*, 11(2), 2023, pp. 634-642.

Cu toate acestea, nu putem descrie aici o libertate veritabilă dacă sinele personal nu se regăsește pe sine liber în mod autentic prin ceea ce exprimă în ceea ce simte<sup>38</sup>. Identitatea cu sine, prin urmare, este expresia libertății personale, deoarece exprimă relația permanentă dintre cele mai intime și adânci dorințe umane, și cele mai evidente impulsuri și convingeri mărturisite în mod firesc, natural de om.

În gândirea iluministă, persoana umană, marcată de impulsuri emotive și călăuzită instinctiv de dorințe, manifestă o prezență străină de orice valoare reprezentativă pentru ceea ce numim libertate. Omul din spațiul cultural apusean avea nevoie, potrivit acestei viziuni a luminilor, de colonizarea lumii pentru a-și civiliza propriile reflecții despre libertate. Astfel, discuțiile despre libertate ca expresie a autenticității au reprezentat o formă evidentă de reabilitare a sălbaticului, a străinului, a rătăcitului pe care, potrivit învățaturii creștine, persoana umană încă o poartă în inima ei dintotdeauna.

Romantismul, sensibil și plin de idealuri autentice, a repus în drepturi emoția și dorința persoanei umane, marșând metafore care au dat naștere unor formule sentimentale de profunde dimensiuni viscerale. Omul, liber a devenit acum omul care, mai degrabă simte că trebuie să fie liber, decât persoana care se gândește cum să își proclame propria demnitate ca fundament al propriei libertăți.

Prin urmare, aceste curente ale gândirii apusene au întreținut flacăra libertății redefinind-o din perspectiva valorilor ei morale.<sup>39</sup> Ca atare, tot ceea ce era considerat vicios, obsesiv, generator de poftă nestăpânite a devenit parte a definiției autonomiei și, implicit, a libertății. În aceeași măsură, tot ceea ce a reprezentat exces de cumpătare, de reflecție, de chibzuință prin care, libertatea în toate dimensiunile ei era îngrădită, a fost de asemenea considerate alte moduri de limitare a vieții, în chip propriu, ca expresie generală a libertății. Viața, așadar, în cele din urmă a devenit sinonimă cu libertatea.

---

38 Reducerea sinelui autentic la afectivitate nu epuizează idealul autenticității. Aceasta este doar unul dintre modelele posibile ale autenticității, care se poate manifesta sub mai multe forme. Însă motivul pentru care aduc în discuție problema afectelor este că o astfel de prioritate a afectivității în constituirea sinelui este incompatibilă cu morala kantiană a autonomiei.

39 Ioan-Gheorghe Rotaru, "A look at how the concept of human rights has evolved over time", *Journal For Freedom of Conscience (Jurnalul Libertății de Conștiință)*, Vol. 11 No. 2 (2023), pp.825-874. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10557901>;

A fi viu trebuie să însemne a fi liber. Și pentru a fi liber înseamnă a fi la fel de autentic ca tot ceea ce este viu. De aceea, oricare persoană autentică este vie atât timp cât admite că patimile fac parte din viață. Ca atare, o persoană stăpânit în mod vicios de patimi, deși rămâne autentică, datorită modului rebel și nehibzuit în care trăiește își pierde autonomia. Devenind o persoană dependentă care nu mai deține controlul propriilor defecte, viața ei nu mai este liberă, ci expresia poftelor și obsesiilor materiale. Infinitatea ființei care o caracterizează se diluează până își pierde autenticitatea și se scufundă în universalitatea holică a întregului pierzându-și prezența de sine, adică libertatea de a fi.

Metaforele folosite relevă noi dimensiuni ce definesc relația dintre autonomie, autenticitate și libertate. Kant asimila copilăria cu vârsta minoratului, deoarece acest personaj mitologic pentru el reprezenta „neputința omului de a se servi de propriul intelect fără a fi condus de altcineva”<sup>40</sup>. Copilul reprezintă pentru filozof atât puterea cât și slăbiciunea naturii umane. În orizontul autonomiei copilul este o prezență în devenire, incapabil să înțeleagă pe deplin actul de sacrificiu care i se cere să-l împlinească prin căutările eliberării din labirintul necunoașterii. Pe când, în orizontul autenticității, același copil reprezintă imaginea angelică a făpturii perfecte. Copilul-minotaur, ca imagine autonomă, este atât reflecția incapacității umane de a alege, cât și de a își stăpâni propriile instincte. În timp ce, în contextul autenticității, copilul cu chip de taur, este reprezentarea alegorică a căutărilor naive, dezinvolve și absolut sincere.

În acest fel, în viziunea lui Kant, minotaurul este expresia libertății care caută să evadeze din labirintul care i-a fost menit să trăiască. Modul agresiv în care se comportă minotaurul în căutarea libertății este similar cu modul copilului de a fi, care nu stăpânește arta ipocriziei generate de comunitate și care nu caută pentru a deține ceva, ci pentru a se elibera de ceea ce caută. Temerea, rușinea, remușcările sunt dimensiuni ale copilăriei care se manifestă prin persoana acestuia numai din perspectiva acelora care intenționează, își doresc să înșele, să amăgească, să păcălească și nu pentru copilul care nu știe nici măcar să se mintă pe sine.

Într-o ultimă concluzie, copilăria ca simbol și figură de stil, care pentru noi înseamnă transparență totală, desăvârșită, exemplară, o manifestare

---

40 Immanuel Kant, *Ce este Luminarea? și alte scrieri*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2001, p. 29.

plenară și profund sinceră a dorințelor care sunt adânc ascunse în natura umană și care sunt generate prin intermediul relaționării la fel de directe atât cu obiectele cât și cu oamenii, poate fi starea supremă de libertate a umanității.

### **Bibliografie:**

- \* BAEȘU, Valeriu, „Originea și evoluția istorică a drepturilor fundamentale ale omului”, în *Studii juridice universitare*, Nr. 1-2, (324), 2014, pp. 94-107.
- \* BRÉMOND, Jean, *Părinții pustiei*, trad. Marinela Bojin, Editura Nemira, București, 2010.
- \* BUCHANAN, James M., *Limitele libertății. Între anarhie și Leviathan*, Editura Institutul European, București, 1977.
- \* CĂLINA, Gelu, „Religion and globalization - approaches, interpretations, perspectives”, în *Journal for Freedom of Conscience (Jurnalul Libertății de Conștiință)*, 11(2), 2023, pp. 634-642.
- \* CRUCIU, Petru, „Conceptul de libertate din perspectiva măsurilor preventive și a prezumției de nevinovăție”, 2017. Disponibil la: <https://www.juridice.ro/533759/conceptul-de-libertate-din-perspectiva-masurilor-preventive-si-a-prezumtiei-de-nevinovatie.html>.
- \* DĂNIȘOR, Dan Claudiu, *Drept constituțional și instituții politice. Teoria generală. Tratat*, Vol. I, Editura C. H. Beck, București, 2007.
- \* DULCAN, Constantin, *Inteligența materiei*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2009.
- \* DWORKIN, G., *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- \* ECKHART, Meister, *Cetățuia din suflet. Predici germane*, trad. Sebastian Maxim, Editura Polirom, Iași, 2003.
- \* ELIADE, Mircea, *Patañjali și Yoga*, trad. Walter Fotescu, Editura Humanitas, București, 2013.
- \* FERRARA, Alessandro, *Reflective Authenticity: Rethinking the Project of Modernity*, Routledge, London, 1998.
- \* FRIEDRICH, J. C., *Liberty*, Transaction Publishers, New York, 2009.
- \* FROMM, Erich, *A avea sau a fi*, trad. Octavian Cocoș, Editura Trei, București, 2013.

- ✦ HADOT, Pierre, *Ce este filosofia antică?*, trad. George Bondor și Claudiu Tipuriță, Editura Polirom, Iași, 1997.
- ✦ IONESCU, C., *Tratat de drept constituțional contemporan*, Ediția a II-a, Editura C. H. Beck, București, 2008.
- ✦ KANT, Immanuel, *Ce este Luminarea? și alte scrieri*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2001.
- ✦ KANT, Immanuel, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Traducere F. Bogoiu, V. Mureșan, M. Ota, R. G. Pârvu, Editura Humanitas, București, 2007.
- ✦ KORSGAARD, Ch., *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- ✦ MARCEL, Gabriel, *A fi și a avea*, trad. Ciprian Mihali, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 1997.
- ✦ MIHALACHE, Adrian Sorin, „Știința interiorității și cuantificarea eului. Teologia ortodoxă și neuroștiințele despre viața lăuntrică în era dominației tehnologiilor”, în Marin Bălan, (ed.), Valentin Mureșan (coord.), *Etica în știință, religie și societate*, Editura Universității din București, București, 2014, pp. 103-139.
- ✦ MILL, John Stuart, *Despre libertate*, Traducere de Adrian-Paul Iliescu, Ediția a III-a, Editura Humanitas, București, 2014.
- ✦ MILL, John Stuart, *On liberty*, Longmans Green and CO, Londra, 1865.
- ✦ NELLAS, Panayotis, *Omul, animal îndumnezeit*, trad. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2009.
- ✦ PLATON, *Phaidon*, Editura Humanitas, București, 2011.
- ✦ PLATON, *Theaitetos*. Editura Humanitas, București, 2012.
- ✦ ROTARU, Ioan-Gheorghe, “A look at how the concept of human rights has evolved over time”, *Journal For Freedom of Conscience (Jurnalul Libertății de Conștiință)*, Vol. 11 No. 2 (2023), pp.825-874. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10557901>.
- ✦ ROUSSEAU, Jean Jacques, *Emile or On Education*, Basic Books, New York, 1979.
- ✦ SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, „La titlurile psalmilor”, în Colecția *Părinți și Scriitori Bisericești, Scrieri, partea a II-a*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998.
- ✦ YALOM, Irvin D., *Psihoterapia existențială*, trad. Bogdan Boghițoi, Editura Trei, București, 2012.