TEORIA COMPORTAMENTULUI ŞI BLÂNDEŢEA LA ARISTOTEL

Ana BAZAC[1]

Abstract: *The paper starts by counter-posing Plato's representation of the soul and Aristotle's view concerning the unity of the body and the soul, and the nature of the soul as form. The second chapter continues the comparison, by showing that in Aristotle the definition of virtue and happiness as rationally controlled activities sends to a higher sense of responsibility, the more so as the virtue does not result only from the activity of the intellect (thus it is not only dianoetic), but it is also a characteristic of the behaviour, being thus ethical. By focusing on the ethical virtues, the paper emphasizes their nature as habitus and their content as aiming at a middle ground. In this framework, Aristotle's explanation about the human behaviour presents a coherent and ordered picture of affects and virtues. The paper stops on gentleness as a median way that has many forms, but that however is not too positive. Connected to gentleness is friendship, discussed in the third chapter of the article.*

Keywords: *Aristotle, soul, virtue, ethical virtue, behaviour, gentleness, friendship.*

NATURA SUFLETULUI ŞI COMPORTAMENTUL

Dacă la Platon sufletul era o substanţă aparte şi independentă de corp, la Aristotel perspectiva se schimbă într-un mod cu totul revoluţionar.

Stagiritul a răsturnat chiar perspectiva de a privi sufletul şi corpul drept entităţi separate. El a criticat această manieră, arătând că după ce, în procesul cunoaşterii, a avut loc separarea, este imposibil să se înţeleagă legătura dintre ele. De aceea, explicaţia sa a pornit de la realitatea dată, organismul viu (fiinţa umană): în *De anima*[2] apare că, într-un sens, sufletul e tot ce există, pentru că tot ce există este fie sensibil fie inteligibil, iar cunoaşterea este ceea ce este într-un sens cognoscibil, după cum senzaţia este într-un sens ceea ce este sensibil. Nu este aici nici un animism. Sufletul

[1] Polytechnic University of Bucharest.

[2]Aristotel, *Despre suflet*, Traducere şi note de N.I. Ştefănescu, Studiu introductiv de Alexandru Boboc, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1968.

e co-extensiv cu viaţa, e „principiul vieţuitoarelor”[1] care nu poate exista fără un corp. El este forma vieţii (a unei vieţi concrete), corpul fiind „substrat şi materie”. Ca formă, sufletul este „o substanţă în sensul de specie a unui corp natural care are viaţa virtual 'în putere'. Însă substanţa este o entelehie[2] 'realitate în act'; aşadar sufletul este realitatea în act a unui asemenea corp”[3], o „realitate în act primordială”…”a unui corp natural înzestrat cu potenţă”[4].

Planul filosofic pe care urcă Aristotel prezintă concepte de o complexitate nemaiîntâlnită până atunci. Sufletul nu este nici un corp subtil şi non-corporal, nici o armonie a contrariilor (îl recunoaştem pe Platon[5], deşi Aristotel s-a referit la mai mulţi înaintaşi), ci *forma* care dă actualitate *materiei* corp.

Substanţa – aşa cum apare în *Metafizica*, Cartea 8, Capitolul 6[6] – e formă, materie sau combinaţia lor. Materia este asociată cu potenţialitatea[7], în timp ce forma – cu actualitatea[8]. Există două tipuri de actualitate: cunoaşterea şi reflectarea.

Organismul viu, punctează *De anima*, II, 1, a27-b5, este o substanţă formată din formă (sufletul) şi materie (corpul). Într-un sens, în suflet este forma lucrurilor, fie prin facultatea senzaţiilor, fie prin a gândirii. Mintea e forma formelor, şi simte forma lucrurilor. Dar sufletul nu e „doar” mintea.

Sufletul este actualitatea corpului[9], ca şi cunoaşterea, adică e o putere pasivă (deoarece şi a dormi şi a sta treaz presupune existenţa sufletului; a dormi presupune cunoaşterea existentă dar nefolosită, în timp ce starea de

---

[1] *Ibidem*, p. 25.

[2] În *Metafizica* şi în *Fizica*, ἐντελέχεια este în acelaşi timp *mişcarea* de trecere a potenţialităţii în actualitate şi invers, sau mişcarea/schimbarea înspre forme: şi a materiei ca substrat ce are/este potenţialitate pură, şi a substanţei (materia concretă) ce are o potenţialitate concretă, dar şi *starea completă şi stabilă din urma mişcării*. Altfel spus, mişcarea însăşi este ἐντελέχεια deoarece are mereu finalitate.

[3] Aristotel, *Despre suflet*, p. 49.

[4] *Ibidem*, p. 50.

[5] Vezi şi Ana Bazac, „Blândeţea sufletului la Platon”, în *Metafizică şi hermeneutică. Volum omagial Gheorghe Vlăduţescu*, vol. îngrijit de Angela Botez, Marius Augustin Drăghici, Henrieta Anişoara Şerban, Sabin Totu, Oana Vasilescu, Craiova, Aius, 2010, pp. 88-100.

[6] Aristotel, *Metafizica*, Traducere de Ştefan Bezdechi, Studiu introductiv şi note de Dan Bădărău, Bucureşti, Editura Academiei RPR, 1965.

[7] Δύναμις.

[8] Ἐνέργεια.

[9] Adică – în locul ἐνέργεια – ἐντελέχεια.

veghe presupune reflectarea). Adică sufletul trebuie să fie o substanţă în sensul formei unui corp natural care are viaţă în mod potenţial în el. Dar substanţa este actualitate, deci sufletul este actualitatea corpului ce potenţial are viaţă în el. Sufletul este un complex de capacităţi actuale (de nutriţie, a simţurilor, a gândirii...)[1].

Ca urmare, sufletul este inseparabil de corpul său, el fiind actualitatea corpului său. Mai concret, sufletul este cauza sau izvorul corpului viu, adică sursa sau originea mişcării sale, scopul şi esenţa întregului corp viu. Cu alte cuvinte, sufletul este sursa mişcării (cauza eficientă), scopul (cauza finală), esenţa (cauza formală).

Deşi este menţionat faptul că mintea, gândirea, este o parte specială a sufletului (căci în suflet există diferite părţi, legate de diferite mişcări/modalităţi de a realiza caracterul viu al corpului), fiind o parte pe care o putem socoti eternă, spre deosebire de partea perisabilă, legată de simţuri/senzaţii, în sensul că „doar mintea e capabilă de existenţă izolată de alte puteri psihice", mintea şi simţurile sunt legate: nu poţi cunoaşte fără să fi cunoscut vreodată prin simţuri. De aici, apare că, pe de o parte, ideea separaţiei dintre minte şi corp este la fel de ne-sustenabilă ca şi ideea separaţiei suflet-corp.

Dar pe de altă parte, relaţia dintre minte şi corp nu se poate suprapune relaţiei suflet-corp. Intelectul agent (sau activ) este mai mult decât facultatea nematerială a obiectelor inteligibile şi care activizează intelectul pasiv: el este tocmai cel care actualizează obiectele, desprinzându-le de potenţa materiei cu ajutorul simţurilor şi făcându-le inteligibile. Deci le creează.

Intelectului pasiv îi corespunde re-amintirea şi, deşi „fără intelectul afectabil pasiv" care „este pieritor" „fiinţa gânditoare nu cugetă nimic", gândirea – activă prin natura ei – are o anumită autonomie faţă de tot restul sufletului şi faţă de corp. Această gândire, intelectul activ, este separată, neafectabilă şi neamestecată, „fiind prin natura sa act": şi „întotdeauna factorul activ este superior celui supus afecţiunii şi totodată principiul dominant asupra materiei"[2].

Vechiul dualism suflet-corp, negat de Stagirit, este cumva înlocuit cu dualismul minte-corp. Dar, datorită separării intelectului în activ şi pasiv

---

[1] Sufletul are două facultăţi: 1) de a distinge – realizată de gândire şi de simţuri – şi de a origina mişcarea – realizată de gândire (ca gândire practică şi nu speculativă) şi 2) apetit (dorinţă), dar de fapt apetitul pare a fi la început, deoarece mintea nu face nimic fără dorinţă.

[2] Aristotel, *Despre suflet*, p. 93.

sau afectat de simţuri, Aristotel atrage atenţia asupra nivelului diferit de realitate care trebuie luat în seamă atunci când filosofia gândeşte asupra legăturilor dintre premisa materială, corporală a lumii ideale create de minte şi, pe de altă parte, această lume şi crearea ei. Continuitatea dintre toate acestea este clară şi nu poate fi negată. Discontinuitatea este dată de creativitatea gândirii. Nu tiparul mental – cel al unităţii dintre materie şi formă, sau potenţialitate şi actualizare – este cel care ar permite dualismul atenuat minte-corp – dimpotrivă, substanţa primară este organismul viu[1] – ci capacitatea creatoare a minţii, care este o mişcare de un fel deosebit.

Analiza acestei mişcări i-a permis lui Aristotel să depăşească soluţia surprinsă într-un raţionament de felul următor: 1) spiritul/mintea/gândirea este diferit/ă de ceea ce este corpul, 2) deci este altceva/ de altă natură, 3) corpul e perisabil, dar gândurile pot fi transmise, deci există şi înafara individului din care au emanat, 4) ele pot constitui o structură aparte a realităţii, iar această structură este veşnică, 5) ca urmare, este şi superioară, iar această superioritate constă, înainte de orice, în primordialitatea lumii ideilor şi confiscarea de către ea a capacităţii generative de realitate. Dialogul ştiinţific cu Platon şi alţi filosofi a dus la un nivel superior simplului idealism[2]. Deşi, repetăm, gândirea e posibilă independent de corp, sufletul

[1] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, Volumul I, Ediţie îngrijită, studiu introductiv şi note de Nicolae Gogoneaţă şi Ioan C. Ivanciu, Bucureşti, Editura Eminescu, 1983, p. 437: „pentru Aristotel, sufletul şi corpul sunt „părţi" ale aceluiaşi „întreg" (*synolon*), care este realul concret. De aceea, dualismul materie-spirit este socotit secundar faţă de acela fundamental : materie-formă. Sufletul este forma (*entelecheia*) corpului şi ca atare el nu este o substanţă deplină, ci jumătatea substanţei individuale, a organismului, cealaltă jumătate fiind corpul. Substanţă în sens propriu, adică realitate independentă, este numai unirea intimă, legătura dintre materie-spirit (formă), forma alcătuind o ierarhie de perfecţii, până la „forma pură", liberă de orice materie, cum este numai divinul. Toate celelalte fiinţe sunt compuse, hylemorfice, sau, în limbaj modern, psihofizice."

[2] Căci Aristotel a considerat că raţiunea este „elementul divin din noi", dar el este specificul nostru: „el este adevărata noastră fiinţă", „activitatea raţiunii, cea cugetătoare, se ridică prin seriozitate şi demnitate tot aşa cum nu are nici un alt scop decât pe sine însuşi", deci numai dacă trăim „în conformitate cu partea cea mai bună din noi", ajungem „nemuritori". Aristotel, *Etica Nicomahică*, Traducere din limba elină, precedată de un Cuvânt înainte, o scurtă expunere asupra Vieţii şi Operei lui Aristoteles şi o introducere în teoria lui etică de Traian Brăileanu, Bucureşti, Casa şcoalelor, 1944, Cartea a zecea, Cap. VII, 1177b şi 1178a, pp. 349, 350. Este aici cumva mai degrabă o metaforă, decât o inferenţă asupra originii: căci

nu cunoaşte niciodată fără o imagine, adică, în ultimă instanţă, fără simţuri. Aşadar, gândirea cere un corp drept condiţie a existenţei sale. Aristotel a insistat asupra necesităţii de a avea şi cauze materiale şi formale ale explicării sărilor de spirit, *cauze care nu pot fi reduse unele la altele*. Răul, adică distrugerea/moartea[1], nu este doar urmarea evoluţiei corpului, iar „nemurirea" este rezultatul activităţii – ceea ce înseamnă, în mod esenţial, spune Aristotel, gândire – oamenilor, nu al faptului că propriul suflet, ieşind din corp, călătoreşte spre unirea cu sufletul universal.

Aşadar, la Aristotel, organismul viu este unitatea de la care se pleacă în înţelegerea sufletului (şi a corpului), tocmai prin faptul că forma nu poate exista fără corp şi invers (adică la o fiinţă umană deja existentă, putem să spunem doar că sufletul îi este forma, iar corpul – materia).

Din punctul de vedere al distincţiei formă-materie, fiinţa umană este un complex suflet-corp. Din această perspectivă a complexului, moartea nu permite „eliberarea" sufletului de corp, deci mai binele său, „adevărata sa manifestare", căci „viaţa însă face parte din ceea ce este în sine bun şi plăcut, întrucât e determinat şi limitat, şi determinaţiunea aparţine naturii binelui...viaţa este din natură un bine...existenţa este în sine de dorit, deoarece ea este din natură un bun şi o plăcere"[2]. Holismul lui Aristotel i-a permis înţelegerea sentimentului ca fiind „un întreg"[3], al afectelor ca având de a face „fără îndoială cu întregul compus din trup şi suflet"[4], şi a vieţii şi plăcerii drept o unitate care „nu îngăduie nici o despărţire"[5], a faptului că „natura nu-şi e sieşi suficientă pentru gândire: căci pentru aceasta e nevoie de sănătate trupească..."[6].

Psihologia explicată în *De anima* – faptul că sufletul are o parte raţională (λόγος[7]) şi una neraţională, faptul că aceasta din urmă are o parte

---

„activitatea divinităţii, care întrece în beatitudine toate cele, trebuie să fie deci activitatea cugetătoare", Cartea a zecea, Cap. VIII, 1178b, p. 353.

[1] Vezi şi Constantin Noica, „Interpretare la Lysis", în Platon, *Opere*, II, Ediţie îngrijită de Petru Creţia, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1976, p. 205.

[2] Aristotel, *Etica Nicomahică*, Cartea a noua, Cap. IX, 1170a, p. 319, 1170b, pp. 320, şi 320-321.

[3] *Etica Nicomahică*, Cartea a zecea, Cap. III, 1174b, p. 336.

[4] *Etica Nicomahică*, Cartea a zecea, Cap. VIII, 1178a, p. 351.

[5] Cartea a zecea, Cap. V, 1175a, p. 339.

[6] Cartea a zecea, Cap. IX, 1178b, p. 354.

[7] Însemnând cuvânt, raţiune, vorbire, raport, proporţie, judecată (logică), cf. şi nota 93 la „Platon", în Diogene Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor* (sec. III e.n.),

comună oricărui organism viu, adică nu e legată de raţiune (facultatea nutriţiei şi a creşterii) şi o parte apetitivă, care e legată de raţiune – este doar o bază a explicării comportamentului din prelegerile de filosofie practică, adică a explicării acţiunii umane. În cele ce urmează ne vom circumscrie, desigur, la etică, deoarece aici a expus Aristotel concepţia despre blândeţea legată de virtute şi de bine. Dar înainte de toate să observăm că discuţia despre comportament reflectă teoria despre unitatea sufletului şi corpului: problema diviziunii sufletului în partea raţională şi cea neraţională şi diviziunea acesteia din urmă este indiferentă pentru analiza comportamentului din punct de vedere practic[1]. De asemenea, această analiză respinge perspectiva metafizică a lui Platon: ea nu porneşte de la principii[2], şi nici de la universalul reprezentat de Ideile lui Platon[3], adică de la conceptul existent în sine[4], deoarece acest în sine este doar „model cu ajutorul căruia am putea cunoaşte mai bine"[5] cum trebuie să acţionăm. Dimpotrivă, ea pleacă de la o perspectivă „praxiologică"[6]: de la cunoaşterea scopurilor oamenilor.

Din acest punct de vedere, sufletul omului este ceea ce este legat, prin raţiune, de ceea ce este specific omului: *viaţa activă*[7] marcată de raţiune (sau subordonată părţii raţionale a sufletului), deci de discernământul de a alege şi a acţiona în funcţie de valorile legitimate raţional.

Ce determină comportamentul bun al omului? Înainte de toate, înţelegerea de către el a necesităţii de a se manifesta raţional deoarece numai astfel ajunge la scopurile pe care le urmăreşte, iar aceste scopuri nu pot fi, la rândul lor, decât în consens cu raţiunea: de a se subordona scopului de a duce o viaţă bună. În acelaşi timp, o viaţă bună nu poate fi decât aceea în

---

Traducere din limba greacă de C. I. Balmuş, Studiu introductiv şi comentarii de Aram M. Frenkian, Bucureşti, Editura Academiei RPR, 1963, p. 573.

[1] *Etica Nicomahică*, Cartea întâia, Cap. XIII, 1102a şi b, pp. 54 şi 55.

[2] *Ibidem*, Cap. II, 1095a şi b, p. 29-30. Mai mult, principiile însele se cunosc, în principal, prin inducţie (şi nu prin deducţie), Cap. VII, 1098b, p. 41.

[3] *Ibidem*, Cap. IV, 1096a, p. 32: căci, „deşi iubim şi prietenia şi adevărul, totuşi e o datorie sfântă să preţuim mai mult adevărul".

[4] Vezi şi *Etica Nicomahică*, Cartea a doua, Cap. VII, 1107a, p. 71: „în expunerile care privesc acţiunea, propoziţiile generale sunt cele mai goale, pe când cele particulare au un conţinut mai mare de adevăr".

[5] *Ibidem*, 1097a, p. 35.

[6] *Etica Nicomahică*, Cartea a doua, Cap. II., 1103b, p. 59: „noi trebuie să ne îndreptăm atenţia asupra faptelor şi asupra modului săvârşirii lor".

[7] *Etica Nicomahică*, Cartea întâia, Cap. VI, 1098a, p. 39: „în mod actual şi real activă".

care are loc exerciţiul activ al facultăţilor sufletului său (principala fiind raţiunea) „potrivită cu virtutea”[1].

COMPORTAMENTUL ŞI VIRTUŢILE ETICE

Dacă fericirea este un bine concret, pentru fiecare om[2] – deci nu o idee în sine –, rezultă că ea nu poate fi definită decât prin genul proxim în care se situează: acţiunea umană[3]. Prin acţiune, se realizează şi se urmăresc diferite feluri de bine de către diferiţi oameni. Deci binele ce poate fi atins prin acţiune, fiind concret, cere să se analizeze tot acţiunea. Aceasta are scopuri, iar fericirea, indiferent de forma sa concretă, apare drept scopul final al acţiunii, deoarece este dorită pentru sine „şi niciodată pentru altceva”[4].

Dar, deoarece binele şi perfecţiunea stau în activitate[5], la om activitatea raţională este aceea care întemeiază şi generează atât diferitele scopuri cât şi scopul final, ţinta tuturor făptuirilor: „binele uman este activitatea sufletului potrivită cu virtutea” (adică activitatea în care diferitele dorinţe sau porniri sunt controlate de raţiune[6], deci realizând obiectivele concrete atât după criteriul praxiologic al „lucrului bine făcut”[7] cât şi după cel etic (şi politic) al dreptăţii[8]: aceste obiective concrete sunt „bunurile

---

[1] *Ibidem*.

[2] *Ibidem*, Cartea întâia, Cap. IV, 1097a, pp. 35-36. Dar nivelul cel mai înalt al acestui bine, adică al fericirii – scop final – este cel atins în activitatea contemplativă, adică a raţiunii, unde „trebuie să se găsească, pe cât e omeneşte posibil, autarhie, răgaz, libertate de muncă istovitoare şi tot ceea ce se atribuie celui fericit”, Cartea a zecea, Cap. VII, 1177b, p. 349. Aceasta înseamnă că „dacă însă raţiunea, în comparaţie cu omul, este ceva divin, atunci şi viaţa după raţiune trebuie să fie divină în comparaţie cu viaţa umană”, *ibidem.*

[3] *Etica Nicomahică*, Cartea întâia, Cap. V, 1097a, p. 36.

[4] *Ibidem*, p. 37.

[5] *Ibidem*, Cap. VI, 1097b, p. 38.

[6] *Ibidem*, Cap. XIII, 1102a, p. 53: „virtutea este destoinicia sufletului”.

[7] *Ibidem*, Cap. VI, 1098a, p. 39: „cântul chitaristului bun”...prestaţiunea chitaristului bun”.

[8] *Ibidem*, Cartea întâia, Cap. IX, 1099a, p. 43: „numai cei ce în faptele lor sunt drepţi, vor avea parte de ceea ce în viaţă e frumos şi bun”; dar şi Cartea a cincia, Cap. III, 1129b, p. 156: „noi numim drept ceea ce produce şi păstrează în comunitatea politică fericirea şi părţile ei constitutive”.

sufletului", bunuri în înţelesul cel mai perfect[1], care formează cadrul pentru celelalte bunuri[2].

Chiar dacă fericirea pare un dar divin[3], „a lăsa la voia întâmplării ceea ce-i mai mare şi mai frumos ar fi eroare şi blasfemie"[4], deci ea este rezultatul acţiunilor conduse de raţiune. Este aici o morală imanentă – expresia voinţei omului – şi nu transcendentă, exterioară, este „morala unui intelectual"[5].

Definirea de către Aristotel a virtuţii şi fericirii ca activitate, mai mult – ca activitate raţional controlată, ne relevă o primă diferenţă între el şi Platon: starea de bine a sufletului nu poate să fie după moartea trupului, adică după moartea persoanei concrete care activează. Căci manifestarea virtuţii este în viaţă, deci în activitate[6] (aceasta însemnând mai ales activitate teoretică[7]), moartea omului anulând raţiunea de a denumi starea sufletului drept bună sau fericită. Este o perspectivă provocatoare pentru concepţia dominantă în ideologia ce devine puternică odată cu criza Imperiului Roman.

Trecând peste acest aspect, cercetarea virtuţii este obiectul esenţial al eticii lui Aristotel[8], dar nu atât ca o explicaţie a acesteia cât o "pedagogie morală"[9], adică o descriere a formării şi problemelor caracterului şi comportamentului. Fiind rezultatul stăpânirii şi judecării de către raţiune a pornirilor, virtutea este specifică înainte de toate intelectului care controlează şi îndrumă comportamentul omului: virtuţile *intelectului*, sau dianoetice, sunt înţelepciunea, inteligenţa, prudenţa. Dar virtutea este şi o caracteristică a comportamentului ca atare: ea este, deci, etică[10], fiind în fond

---

[1] *Ibidem*, Cap. VIII, 1088a, p. 41.

[2] *Ibidem*, Cap. IX, 1099b, p. 44: „fericirea are nevoie, cum am spus, şi de prosperitate, şi astfel s-ar explica faptul că unii identifică bunăstarea cu fericirea, cum alţii virtutea". În limba greacă, εϋδαίμων înseamnă şi bogat şi fericit, cf. nota 173, la „Solon", în Diogene Laertios, *op. cit*., p. 524.

[3] *Etica Nicomahică*, Cap. X, 10099b, p. 45.

[4] *Ibidem*.

[5] O. P. Gillet, *Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote*, Fribourg, Suisse, Librairie de l'Université, Paris, F. Alcan, 1905, p. XI.

[6] *Etica Nicomahică*, Cap. XI, 1100b, pp. 47-49.

[7] *Ibidem*, Cap. X, Cap. VII, 1177a, p. 347, 1177b, pp. 348-350, 1178a, p. 350.

[8] *Ibidem*, Cap. XIII, 1102a, p. 53.

[9] Valentin Mureşan, *Comentariu la Etica Nicomahică*, Bucureşti, Humanitas, 2007, p. 349.

[10] Aristotel, *Etica Nicomahică*, Cartea a doua, Cap. I, 1103a, p. 57, realizată prin obişnuinţă.

manifestarea naturii raţionale a omului[1], şi are drept faţete, dărnicia şi cumpătarea[2].

Virtuţile etice nu sunt date de natură, ci dobândite prin deprindere şi educaţie, virtutea însăşi fiind un *habitus* „cu ajutorul căruia omul este bun şi-şi desăvârşeşte bine opera sa"[3]. Rezultatul virtuţilor etice este faptul că oamenii acţionează în mod moral, adică după cerinţele dreptăţii: având deci şi *conştiinţa* mizei, acţiunii şi consecinţelor acesteia, şi *intenţia* de a acţiona potrivit cu această conştiinţă, şi *consecvenţa* în a acţiona astfel[4].

Dar care este conţinutul virtuţii, în afară de faptul că ea răspunde concret diferitelor acţiuni? Acesta este ţintirea spre *mijloc* (manifestarea mediană) în realizarea oricărei fapte şi reflectă înainte de toate complexitatea afectelor şi acţiunilor, faptul că ele tind spre exagerări în plus sau în minus. *Măsura*, adică mijlocul între aceste exagerări, dă virtutea[5], şi tot ea indică existenţa unor afecte şi acţiuni care nu au un mijloc, ci ele trebuie analizate şi judecate potrivit conţinutului şi urmărilor lor.

Încă o dată, faptul că este posibilă măsura este rezultatul conducerii afectelor de către raţiune[6]: virtutea este deci „un habitus al alegerii"[7]. „Alegerea voită pare a constitui nota caracteristică a virtuţii şi să întemeieze mai mult încă decât acţiunile înseşi deosebirea caracterelor"[8]. Este vorba de *deliberare*[9] şi *alegere*, şi nu de voinţă: aceasta este presupusă, căci alegerea implică libertate. Aristotel a mers mai departe de a arăta că este esenţial ca omul să fie liber pentru a putea alege (căci alegerea voită este – şi acesta este un mesaj pentru filosofia libertăţii, din secolele modernităţii timpurii şi târzii – „numai acolo ...unde ceva este în puterea noastră"[10]): el a insistat asupra

---

[1] Pentru natura raţională a omului vezi şi Cristian Ducu, „Rolul argumentului funcţiei în etica aristotelică", *Revista de filosofie analitică*, vol. IV, 1, 2010, pp. 71-97.

[2] *Etica Nicomahică*, Cartea întâia, Cap. XIII, 1103a, p. 56. Din punct de vedere moral, noi spunem că cineva „este blând şi cumpătat".

[3] *Etica Nicomahică*, Cartea a doua, Cap. V, 1106a, p. 67.

[4] *Etica Nicomahică*, Cartea a doua, Cap. III, 1105a, p. 64.

[5] *Ibidem*, Cap. V, 1106b, p. 68.

[6] Cumpănim, vezi *Etica Nicomahică*, Cartea a treia, Cap. V în întregime, pp. 89-92.

[7] *Ibidem*, Cap. VI, 1107a, p. 69.

[8] *Ibidem*, Cartea a treia, Cap. IV, 1111b, p. 86.

[9] Adică a realiza o scară de priorităţi pentru dorinţe şi raţiune. Astfel alegerea voită bună este aceea în care „ceva să fie ales înaintea altora", *Etica Nicomahică*, Cartea a treia, Cap. IV, 1112a., p. 89.

[10] *Ibidem*, p. 87.

responsabilităţii omului liber. Ceea ce trebuie să facă acesta este alegerea raţională. Având mereu în minte consecinţele.

BLÂNDEŢEA

Blândeţea apare tocmai în analiza virtuţilor ca măsuri sau puncte de echilibru între afectele extreme. Vitejia – între frică, mânie, laşitate –, cumpătare – între plăcere şi neplăcere –, ca virtuţile părţii neraţionale a sufletului, dărnicia – între avere şi lipsă, risipă şi zgârcenie – (o virtute care duce în mod direct la dragoste şi prietenie[1]), mărinimie – între avere, prea mult şi prea puţin, adică între fudulie sau purtare de parvenit şi îngustime de inimă –, măreţia sufletească sau sufletul înalt – între vanitate şi spiritul umil, între onoare şi cinste şi negaţia acestora –, ambiţia şi lipsa de ambiţie, virtutea fără nume dar care este mijlocul de la fală – între fală, ironie, minciună –, gluma şi buna cuviinţă – între măscărici şi politicoşii şi abilii, ca şi între cei ţepeni şi seci, între cei agreabili şi cei care tachinează –, ruşinea – între teama de ocară şi abstinenţă –, ca virtuţi şi afecte ale părţii raţionale a sufletului, sunt descrise cu o acurateţe care va fi urmată abia de către Descartes.

Virtuţile morale care ar fi legate de caracterizarea comportamentului şi limbajului ca blând sunt cele ale: 1) temperamentului *cumpătat*/ale dispoziţiei moderate (opusul fiind mânia, dar dacă aceasta este faţă de lucrurile faţă de care trebuie să existe mânie, este doar o stare extremă a temperamentului calm, şi este lăudată[2]), ale 2) comportamentului *prevenitor* (ca termen mediu între slugărnicie şi grosolănie) şi ale 3) *tactului* (ca termen mediu între bufoneria vulgară şi, pe de altă parte, cei plictisitori şi prost-crescuţi).

Comportamentul prevenitor este cel legat de blândeţe: căci el corespunde unei purtări de prieten bun, deşi nu este echivalentă cu prietenia. Deoarece aceasta din urmă implică o afecţiune deosebită şi particulară, pe când comportamentul prevenitor înseamnă a cântări drept şi a avea o anumită virtute. Cum se numeşte aceasta? Este interesant că Aristotel lasă comportamentul prevenitor, blând, fără nume[3]. Doar extremele acestei blândeţi a spiritului sunt numite: slugărnicia şi bădărănia, iar dacă slugărnicia este legată de obţinerea unor foloase materiale se

---

[1] *Etica Nicomahică*, Cartea a patra, Cap. I, 1120a, p. 119.

[2] Aceasta este o deosebire faţă de concepţia creştină, unde mânia ca atare este socotită un păcat, opusul virtuţii.

[3] *Ibidem*, Cartea a patra, Cap. XI, 1125b, p. 141.

numeşte linguşire. Este vorba de atitudini manifestate în adunări, în viaţa socială şi schimburile de cuvinte şi fapte.

Comportamentul amabil aparţine unor oameni care ştiu perfect să relaţioneze, adică ştiu să vorbească cu fiecare pe limba lui: chiar dacă urmăresc mereu ceea ce este drept şi onorabil, ei se asociază în mod diferit cu oameni aflaţi în poziţii înalte şi cu cei obişnuiţi, şi deşi sunt la fel de politicoşi şi prevenitori, ei urmăresc – deşi, desigur, să nu producă necazuri – mai degrabă consecinţele propriului comportament, adică onoarea şi imaginea lor de a avea un comportament folositor şi potrivit. Astfel încât, de dragul acestor consecinţe, adică a unei plăceri viitoare mai mari, ei pot să producă şi câteva necazuri mici.

Pare că nici nu este vorba aici de o atitudine blândă, ci mai degrabă de una elegantă, politicoasă[1].

Pe de altă parte, tactul implică a spune ceea ce este potrivit, a detensiona lucrurile, şi a asculta cu deferenţă atunci când trebuie. Aceste răspunsuri la relaţiile sociale implică şi a glumi, dar şi aici se diferenţiază oamenii educaţi de ceilalţi. Este vorba însă, şi aici, de capacitatea de auto-control a oamenilor: dacă cei amabili aveau în vedere scopul, aşa cum a apărut mai sus, cei cu tact urmăresc mijloacele prin care intră în relaţii cu ceilalţi; şi unii şi ceilalţi sunt inteligenţi în plan social.

Blândeţea ca atare este definită, cam zgârcit[2], nu ca disponibilitate faţă de celălalt şi acceptare şi înţelegere a celuilalt *qua* om, ci ca un mijloc în afectele de mânie, adică opusul irascibilităţii. Mânia când trebuie, asupra a ce trebuie şi pe cine trebuie nu este un lucru rău, dimpotrivă este lăudată. Poţi fii şi blând în mânie, dacă îţi controlezi raţional felul, prilejul şi durata mâniei.

Dar blândeţea este o trăsătură de caracter care nu este prea pozitivă, nu contribuie la dezvoltarea virtuoasă a omului: căci, pe de o parte, nici nu este un mijloc, ci pur şi simplu o extremă. Este slăbiciunea celor care nu ştiu

---

[1] Oarecum în maniera lui A. A. C. Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711), 1737, http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Fperson=3785&Itemid=28
(vezi şi Lawrence E. Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness. Moral discourse and cultural politics in the early eighteenth-century England*, Cambridge University Press, 1994, care relevă "maniera secretă anti epicureică" a eseistului englez.)

[2] Căci blândeţea nu este o trăsătură de caracter lăudabilă („dacă de altfel blândeţea primeşte laudă"), *Etica Nicomahică*, Cartea a patra, Cap. XI, 1125b, p. 140.

să se mânie de ceea ce trebuie (ei par, astfel, chiar nerozi[1]): deşi Aristotel pare a reda părerea unanimă („se crede doar că"), în fapt „un astfel de bărbat n-are nici o simţire şi n-ar putea fi supărat şi ar fi fără apărare, deoarece nu devine mânios"[2]. Dacă, deci, virtuţile sunt *habitus*-uri care îl ajută pe om să ducă o viaţă bună, să fie fericit, blândeţea este o virtute care nu prea ajunge la acest scop: cel puţin deoarece „cel blând nu înclină spre răzbunare, ci mai mult spre iertare"[3], adică, în fond, nici nu produce plăcere (or, viaţa bună este aceea care produce plăcere), şi nici nu este un răspuns drept la comportamentul oamenilor care ar cere mânie. Sunt, aici, două aspecte care trebuie luate în seamă: întâi, deprecierea blândeţii – în întreaga tradiţie antică a omului raţional şi puternic, şi puternic şi prin exteriorizarea capacităţii de a se mânia, adică de a-şi arăta forţa – şi, apoi, legarea şi a blândeţii de partea exemplară pentru umanitate, de bărbaţi[4]. Este interesant să observăm cum, şi dacă, aceste aspecte se schimbă în momentele teoretice ulterioare.

Desigur că blândeţea este diferită de „mentalitatea servilă" a celor care îndură ruşine şi nu îi apără pe ai săi împotriva ei[5], dar în ce fel este ea mijloc între această mentalitate şi, pe de altă parte, mânie? Ei bine, este mijloc doar din punctul de vedere al judecăţii omului în fiecare caz în parte. Căci, pe de altă parte, blândeţea este doar opusul exagerării mâniei[6], deci, din nou, extremă. Doar exagerarea mâniei este rea, nu şi mânia ca atare (iar exagerarea mâniei este rea deoarece este mai greu să vorbeşti cu cei mânioşi).

În sfârşit aici, deoarece „corespunde mai mult firii omeneşti a se răzbuna"[7], blândeţea, o virtute minoră, este totuşi avansată ca un contra-model relativ dezirabil, dar translabil cumva într-o reprezentare despre societate în care firea omenească nu mai este atrasă, sau nu mai trebuie să fie atrasă de dorinţa de răzbunare. Este o societate în care relaţiile inter-umane nu se rezolvă prin violenţă: cel blând este cel care nu loveşte şi nu ocărăşte[8].

---

[1] *Etica Nicomahică*, Cartea a patra, cap. XI, 1126a, p. 141.

[2] *Idem.*

[3] *Etica Nicomahică*, Cartea a patra, Cap. XI, 1126a, p. 140.

[4] În *Politica*, Traducere de Raluca Grigoriu, Bucureşti, Paideia, 2001, Cartea întâia, Cap. II, Cap. XII, Cap. XIII, Aristotel a dat curs concepţiei discriminatorii a vremii, legitimând-o.

[5] *Etica Nicomahică*, Cartea a patra, Cap. XI, 1126a, p. 141.

[6] *Ibidem*, p. 142.

[7] *Idem.*

[8] *Etica Nicomahică*, Cartea a cincea, Cap. III, 1129b, p. 156.

(Din altă perspectivă, blândeţea poate fi echivalată cu mila. Referindu-se la *Retorica* şi la *Poetica*, unde Aristotel insistă asupra acestui sentiment generat de contemplarea nenorocirilor, Martha Nussbaum a arătat că logica filosofului a implicat cel puţin trei presupoziţii: prima, că mila se bazează pe convingerea că suferinţa celuilalt nu este o chestiune trivială ci una de reală importanţă; a doua, că mila ca răspuns are drept temei că celălalt nu merită acea suferinţă (căci atunci când nenorocirea este rezultatul alegerilor rele făcute de individ, atunci contemplarea situaţiei nu este însoţită de milă); a treia, că mila are în subtext ideea că oricând este posibilă substituţia personajelor ce suferă, sau, mai clar, că şi cel care priveşte poate să aibă parte de necazurile ce provoacă milă[1]).

Discuţia despre comportament nu este, deci, reductibilă la psihologie. Virtutea poate şi trebuie să fie cultivată *„şi faţă de alţii*, şi nu numai pentru sine însuşi"[2]. Aceasta cere dreptate – virtutea perfectă întrucât are raportare la alţii[3] –. Este o chestiune exterioară temei noastre, dar esenţială deoarece sugerează un drum pentru manifestarea comportamentului non-violent şi afectuos. Pe de altă parte, virtutea cultivată pentru individul însuşi – deşi ea însăşi nu este închisă – este aceea în care se exclude *ab initio* comportamentul violent, duşmănos şi se presupune dragostea, deci blândeţea. O manifestare a acestei forme de virtute – deşi, încă o dată, ea are un caracter social, deci se poate lărgi[4] – este prietenia. Punctarea unor elemente legate de ea ne permite înţelegerea mai bună a conceptului de blândeţe.

ANALIZA PRIETENIEI ÎNTRE TIPAR DE COMPORTAMENT DEZIRABIL ŞI REALITATE

Tradiţional, obiectivul filosofiei practice a fost acela de a înţelege ce este viaţa bună şi cum poate fi obţinută: se pleca de la conceperea relaţiilor

---

[1] Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (1986), Revised Edition, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2001, pp. 383-384.

[2] *Etica Nicomahică*, Cartea a cincia, Cap. III, 1129b, p. 157.
Este ideea dezvoltată – virtutea ca dezvoltare educată a motivaţiilor (p. 11) şi ca deprindere ce fasonează caracterul şi sapă făgaş vieţii/trăirii vieţii potrivit obiectivelor (p. 151) – de către Julia Annas, *Intelligent Virtue*, Oxford University Press, 2011.

[3] *Etica Nicomahică*, *ibidem*, p. 156.

[4] *Etica Nicomahică*, Cartea a opta, Cap. I, 1155a, p. 259: „posesiunea de mulţi prieteni o considerăm frumoasă, iar mulţi cred că bărbaţii vrednici ar trebui să fie şi prieteni".

interumane pornind de la individ[1]. În acest sens, a promova prietenia era principala sarcină a ştiinţei politice[2]. Binele pentru individ era şi binele pentru societate[3], iar binele pentru individ era faptul de a avea prieteni şi de a se comporta drept. De fapt, dacă omul bun este prietenos (blând), prietenia fiind o stare/dispoziţie a caracterului moral, arăta Aristotel, atunci şi societatea este astfel: supremul drept se găseşte între prieteni, prietenia fiind o completare a dreptăţii[4]. Şi în orice comunitate există şi un drept şi o prietenie: „întrucât trăim în comunitate, într-atâta există o prietenie, deoarece şi un drept"[5]. În acest fel, prietenia era o virtute, iar lipsa de prietenie, deci singurătatea – un lucru cumplit[6].

Prietenia este relaţia în care unul este binevoitor faţă de celălalt şi îi doreşte binele, fără ca acestuia să-i rămână ascunsă această înclinaţie[7]. Rezultă că există încă o stare de spirit/comportament care implică blândeţe,

---

[1] *Etica Nicomahică*, Cartea a noua, Cap. IV, 1166a, pp. 303-304: deoarece ne iubim pe noi înşine, deci ne arătăm cea mai mare bunăvoinţă posibilă, arătăm iubire şi prietenie altora. „Modul în care manifestăm iubirea către prieteni şi notele prin care definim noţiunea prieteniei par a fi rezultat din comportamentul ce-l observăm faţă de noi înşine"; dar şi Cartea a noua, Cap. VIII, 1168b, p. 312: „cel mai bun prieten este doar acela care, când ne doreşte binele, ni-l doreşte de dragul nostru, chiar dacă nimeni nu o află. Aceasta însă se întâmplă cel mai adeseori în raportul omului cu sine însuşi...."; Dar vezi *ibidem*, p. 313:" Fiecare îşi este sieşi cel mai bun prieten, şi de aceea omul trebuie să se iubească cel mai mult pe sine însuşi".

[2] *Etica Nicomahică*, Cartea întâia, Cap. I, 1094a şi b, p. 26: „cel mai mare bine...cunoaşterea lui...acest scop aparţine ştiinţei celei mai stăpânitoare şi conducătoare în cel înalt înţeles...politica". Iar etica este „o parte a doctrinei politice", *ibidem*, 1094b, p. 27; dar şi Cap. II, 1095a, p. 29: „binele ce constituie scopul artei politice...binele cel mai înalt în sfera acţiuni"; ca şi cap. X, 1099b, p. 46: „scopul artei politice este cel mai bun şi cel mai înalt. Arta politică n-are nici o străduinţă mai mare decât de a pune pe cetăţeni în posesia unor anumite însuşiri; anume de a-i face virtuoşi şi capabili să făptuiască binele"; dar şi Cartea a opta, Cap. I, 1155a, p. 259: „prietenia este ceea ce susţine statele şi le stă legiuitorilor mai mult la inimă decât dreptatea".

[3] A fost şi sugestia lui Platon în „Lysis", Traducere de Alexandru Cizek, în Platon, *Opere*, II, Ediţie îngrijită de Petru Creţia, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1976, 222c, p. 233, prietenia fiind tensiunea spre binele specific lumii.

[4] *Etica Nicomahică*, Cartea a opta, Cap. I, 1155a, p. 259.

[5] *Etica Nicomahică*, Cartea a opta, Cap. XI, 1159b, p. 277.

[6] *Etica Nicomahică*, Cartea a opta, Cap. I, 1155a, p. 258.

[7] *Etica Nicomahică*, Cartea a opta, Cap. II, 1156a, p. 262. Din descrierea complexităţii prieteniei rezultă – de fapt aşa cum apăruse şi în „Lysis" – că noţiunea de prietenie este largă.

dar nu este prietenie: *bunăvoinţa faţă de celălalt*. Aceasta poate avea loc: 1) şi faţă de necunoscuţi[1], 2) chiar dacă din partea celuilalt nu se răspunde cu aceeaşi atitudine[2], ca şi 3) atunci când există o bunăvoinţă reciprocă[3]. Din ambele aceste situaţii decurge o evoluţie posibilă spre recunoaşterea celuilalt[4], adică spre conştiinţa comuniunii cu celălalt, aşa cum se va constitui mai târziu pe baza religiei sau a ideologiei laice a drepturilor omului şi fraternităţii. Dacă există însă o generalizare a acestei bunăvoinţe, adică se adaugă şi faptul că intenţia ei nu este ascunsă, atunci comportamentul blând devine şi el general. Oricum, menţionarea specificului prieteniei – cunoaşterea intenţiei de bunăvoinţă de către celălalt – a permis ideea posibilităţii bunăvoinţei ca relaţie socială constitutivă, alături de prietenie şi duşmănie, aşa cum apare în democraţia cetăţenilor egali în agora[5].

Este bunăvoinţa mult mai puţin răspândită şi mult mai puţin importantă decât prietenia? Mai degrabă ea este o variantă a prieteniei, aceasta din urmă apărând a fi vital necesară pentru oameni.

Chiar dacă prietenia poate fi şi în vederea realizării unui folos propriu (şi aici s-ar include şi ospitalitatea[6]), şi în vederea plăcerii proprii, şi nu numai – ca legătură sufletească – între oameni buni şi asemănători în virtute (arătându-se reciproc vrednici de iubire), şi chiar dacă prietenia continuă dacă prietenii se potrivesc în caracter[7], conţinutul său sau manifestarea sa sunt aceleaşi. Prietenia presupune încredere reciprocă şi statornica abţinere de la jigniri[8]. Aceasta – deoarece noi dorim acelora pe

---

[1] *Etica Nicomahică*, Cartea a noua, Cap. V, 1166b, p. 306.

[2] Vezi şi, în cadrul analizei comportamentelor concrete, observaţia că „dăruitorul unei binefaceri pare a nutri pentru primitorul ei mai multă prietenie şi iubire decât primitorul pentru dăruitor...şi chiar dacă ei nu le aduc nici un folos şi nu există o perspectivă pentru aceasta nici pentru viitor", *Etica Nicomahică*, Cartea a noua, Cap. VII, 1167b, p. 309 şi 310.

[3] *Etica Nicomahică*, Cartea a opta, Cap. II, 1155b, p. 261.

[4] Pentru conceptul de recunoaştere şi istoricul său vezi Ana Bazac, „Merleau-Ponty: recunoaşterea omului ca vizibilă şi invizibilă", *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. XVI, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2008, pp. 202-216.

[5] *Etica Nicomahică*, Cartea a opta, Cap. XIII, 1161a, p. 283: „Căci cetăţenii unui stat constituţional (politii) pretind drept egal şi valoare egală: prin urmare, stăpânirea e împărţită între dânşii în mod egal, şi după aceasta se formează deci şi prietenia lor".

[6] *Etica Nicomahică*, Cartea a opta, Cap. III, 1156a, p. 263.

[7] Cartea a opta, Cap. V, 1157a, p. 266.

[8] Cartea a opta, Cap. V, 1157a, p. 267.

care îi iubim bine de dragul lor[1], o trăsătură comună prieteniei şi bunăvoinţei. Ca urmare, le arătăm consideraţie şi afecţiune de dragul lor. Iar aceasta înseamnă un comportament blând, disponibil pentru celălalt – chiar mai mult, manifestarea dispoziţiei noastre de a-l pune pe celălalt cumva mai presus de noi, asta însemnând că îl iubim *pentru el* şi nu pentru noi –: „purtarea amabilă şi sociabilitatea par a fi în primul rând proprii prieteniei"[2]. (Dar amabil este şi cel doar binevoitor, amabilitatea fiind o manifestare a simţurilor şi a afectelor[3]).

Blândeţea însoţeşte, astfel, toate tipurile de prietenii – relaţii care se întemeiază pe egalitate – dar se întâlneşte şi în cazurile în care există raporturi de superioritate (tată –fiu, bătrân-tânăr, bărbat-femeie, şef-subaltern)[4].

Ba mai mult. În sens larg, prietenia este legată de traiul într-o comunitate – *ad hoc* şi destul de restrânsă, ca tovarăşii unei călătorii spre mare, dar şi stabilă şi mai largă (şi constă în împărtăşirea unui bun comun)[5]. În acest sens larg, tipul de prietenie este cel în vederea folosului[6]: la nivel larg poate nu se manifestă dragostea reciprocă, dar cu siguranţă ar trebui să existe bunăvoinţă, deci blândeţea moravurilor, deoarece există drept şi există obiective comune[7]. Este vorba de o reciprocitate a acestei blândeţi a moravurilor, întrucât oamenii ştiu că, având folos unii de la alţii – atât în principiu cât şi concret –, ei ştiu că trebuie „să răsplătească după valoarea lucrului primit"[8], şi că „acela care a primit binefaceri şi ca mulţumită pentru cele primite dăruieşte bunăvoinţă, împlineşte numai un postulat al dreptăţii"[9].

Dar este, firește, o distanţă între ceea ce trebuie, se presupune, chiar există uneori, şi, pe de altă parte, ceea ce este îndeobşte. În realitate, în

---

[1] Cartea a opta, Cap. VII, 1157b, p. 369.

[2] Cartea a opta, Cap. VII, 1158a, p. 270.

[3] Cartea a opta, Cap. II, 1155b, p. 260.

[4] Cartea a opta, Cap. VIII, 1158b, pp. 272-273.

[5] Cartea a opta, Cap. XI, 1159b, p. 277.

[6] Cartea a opta, Cap. XI, 1159b, p. 278.

[7] *Ibidem*: „Căci folosul este ţinta legiuitorilor, iar ca drept se consideră ceea ce prieşte comunităţii"; şi Cap. XIII, 1161b, p. 284: „Căci unde oamenii sunt egali, ei au multe cele comune"; şi Cap. XIV, 1161b, p. 284: „Dar prietenia între concetăţeni, membri ai aceleiaşi ginte, tovarăşi de drum etc., are mai mult înfăţişarea de *asociaţie exterioară*, deoarece pare a se întemeia aşa zicând pe contract".

[8] Cartea a opta, Cap. XV, 1163a, p. 289.

[9] *Etica Nicomahică*, Cartea a noua, Cap. V, 1167a, p. 307.

comunităţi există relaţii materiale, în care unul dă şi celălalt poate nu îi dă şi el înapoi cât trebuie. Acel cunoscut *do ut des*, bazat pe logica folosului fiecăruia şi deci a folosului comun, înfruntă probleme de cantitate şi calitate în reciprocitatea schimbului material[1]. De aici – şi destrămarea bunăvoinţei. Diferenţa între aceasta şi prietenia restrânsă este clară: în prietenie, lucrurile nu se măsoară cu micrometrul, consideră Aristotel, aici contează în măsură mai mare intenţia[2].

Totuşi există obligaţii morale legate de traiul în comunitate: deşi nu datorăm tuturor acelaşi lucru[3], de exemplu celor apropiaţi trebuie să le arătăm totdeauna ceea ce se cuvine[4], „obligaţia de a răsplăti binefaceri primite are întâietate înaintea obligaţiei de a fi prevenitori faţă de camarazi”[5].

Acest ultim aspect pare să dea importanţă mai mare bunăvoinţei faţă de prietenie. În fapt însă nu este aşa, căci „din punct de vedere moral este mai frumos a dovedi binefacerea faţă de prieteni decât faţă de străini”[6]. Şi tot din punct de vedere moral, prietenia este restrânsă: „o prietenie care priveşte bunele însuşiri morale şi persoana însăşi nu e posibilă faţă de mulţi”[7]. Ca urmare, pare că blândeţea însăşi e restrânsă: „căci prietenul ne mângâie prin expresia feţei şi prin vorbe, dacă are îndemânarea s-o facă, deoarece el cunoaşte caracterul nostru şi ştie ce ne atinge plăcut şi neplăcut”[8]. Blândeţea pare a fi restrânsă şi datorită firilor diferite: doar cei cu comportament de femeie sunt miloşi faţă de „geamătul comun al altora”[9].

ÎN LOC DE CONCLUZII

Descrierea comportamentului uman potrivit triadei extreme-termen mediu a fost o realizare teoretică excepţională a filosofiei greceşti antice. Aristotel a plecat de la fundamentarea eticii normative în raţionalitatea naturii umane şi a construit o etică practică prin discutarea limitelor comportamentului în raport cu judecarea consecinţelor lor. Cadrul este dat,

---

[1] Cartea a opta, Cap. XVI, 1163b, p. 291: „Căci răsplata virtuţii şi binefacerii este onoarea; ceea ce însă aduce ajutor nevoii este câştigul”.

[2] Cartea a opta, Cap. XV, 1163a, p. 290.

[3] Cartea a noua, Cap. II, 1165a, p. 299.

[4] Cartea a noua, Cap. II, 1165a, p. 300.

[5] Cartea a noua, Cap. II, 1164b, p. 298.

[6] Cartea a noua, Cap. IX, 1169b, p. 317.

[7] Cartea a noua, Cap. X, 1171a, p. 323.

[8] Cartea a noua, Cap. XI, 1171b, p. 324.

[9] *Idem*.

desigur, de natura umană raţională: dar complexitatea fiinţei om implică o infinitate de atitudini care, totuşi, nu constituie un puzzle ce ar îndemna la relativism moral. Dimpotrivă, modelul teoretic al triadei permite înţelegerea şi ordonarea reacţiilor diverse.

Acest model îl ajută pe Aristotel la evaluarea etică a acţiunilor umane într-o perspectivă surprinzător de (post)modernă. Lumea fiind relaţională, tabloul viu al vieţii morale nu este înghesuit într-un şir de prescripţii (deşi acestea există în/prin argumentarea raţionalităţii naturii umane), ci este doar surprins şi făcut inteligibil: prin teza întinderii comportamentului între limite şi prin marcarea atitudinilor dezirabile ca mijloc între limite. Dezirabilitatea decurge, la rândul său, nu numai din premisa legată de specificul omului ci şi din evidenţierea consecinţelor diferitelor tipuri de acţiuni şi atitudini.

În sfârşit, importanţa relaţiei în explicarea actului uman a fost evidenţiată de faptul că prototipurile morale au fost construite ca răspunsuri la relaţii sociale. Mai mult, există concepte, cum este cel de prietenie, ce descriu relaţii, după cum calităţile morale se formează tocmai în relaţii. În rândurile de mai sus am atras atenţia asupra calităţii de blândeţe, iar raportarea acesteia la relaţii sociale mai largi decât cele de prietenie deschide drum frământărilor etice din epocile ulterioare.

BIBLIOGRAFIE

ANNAS, Julia, *Intelligent Virtue*, Oxford University Press, 2011

ARISTOTEL, *Metafizica*, Traducere de Ştefan Bezdechi, Studiu introductiv şi note de Dan Bădărău, Bucureşti, Editura Academiei RPR, 1965

ARISTOTEL, *Etica Nicomahică*, Traducere din limba elină, precedată de un Cuvânt înainte, o scurtă expunere asupra Vieţii şi Operei lui Aristoteles şi o introducere în teoria lui etică de Traian Brăileanu, Bucureşti, Casa şcoalelor, 1944

ARISTOTEL, *Politica*, Traducere Raluca Grigoriu, Bucureşti, Paideia, 2001

ARISTOTEL, *Despre suflet*, Traducere şi note de N.I. Ştefănescu, Studiu introductiv de Alexandru Boboc, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1968

BAZAC, Ana „Merleau-Ponty: recunoaşterea omului ca vizibilă şi invizibilă", *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. XVI, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2008, pp. 202-216

BAZAC, Ana, „Blândeţea sufletului la Platon", în *Metafizică şi hermeneutică. Volum omagial Gheorghe Vlăduţescu*, vol. îngrijit de Angela Botez, Marius Augustin Drăghici, Henrieta Anişoara Şerban, Sabin Totu, Oana Vasilescu, Craiova, Aius, 2010, pp. 88-100

DUCU, Cristian, „Rolul argumentului funcţiei în etica aristotelică", *Revista de filosofie analitică*, vol. IV, 1, 2010, pp. 71-97

FLORIAN, Mircea, *Recesivitatea ca structură a lumii*, Volumul I, Ediţie îngrijită, studiu introductiv şi note de Nicolae Gogoneaţă şi Ioan C. Ivanciu, Bucureşti, Editura Eminescu, 1983

GILLET, O.P., *Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote*, Fribourg, Suisse, Librairie de l'Université, Paris, F. Alcan, 1905

KLEIN, Lawrence E., *Shaftesbury and the Culture of Politeness. Moral discourse and cultural politics in the early eighteenth-century England*, Cambridge University Press, 1994

LAERTIOS, Diogene, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor* (sec. III e.n.), Traducere din limba greacă de C. I. Balmuş, Studiu introductiv şi comentarii de Aram M. Frenkian, Bucureşti, Editura Academiei RPR, 1963

MUREȘAN, Valentin, *Comentariu la Etica Nicomahică*, Bucureşti, Humanitas, 2007

NOICA, Constantin, „Interpretare la Lysis", în Platon, *Opere*, II, Ediție îngrijită de Creția, Petru, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1976

NUSSBAUM, Martha C., *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (1986), Revised Edition, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2001

PLATON, „Lysis", Traducere de Alexandru Cizek, în Platon, *Opere*, II, Ediţie îngrijită de Petru Creţia, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1976

SHAFTESBURY, A.A.C., *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711), 1737, http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Fperson=3785&Itemid=28