

## METAFIZICĂ ȘI ETICĂ – TREI POZIȚII CLASICE

MARIAN GEORGE PANAIT

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, Academia Română

**Metaphysics and Ethics – Three Classic Approaches.** This text is part of a longer study. In this study I argue that nowadays we have fundamental commitments, such as universal morality, human rights, democracy; I also argue that these commitments have been constituted over more than two millennia of Greco-Roman and Judeo-Christian cultures. The idea I am trying to consolidate and propose is that of the close connection between the metaphysical principles promoted by these cultures and our fundamental commitments; I argue that these commitments are possible thanks to the affirmation of metaphysical principles. I investigate contemporary positions that reject the metaphysics and I argue that this rejection deprives our fundamental commitments of the foundation on which they rest. Without making any assessment, I describe the current dominant position, an anti-metaphysical one, and question the possibility of preserving and functioning these commitments in the absence of a metaphysical foundation. In this text I argue only in favor of basing morality on metaphysics as it is proposed in three classical positions: Platonism, Aristotelianism, Christianity.

**Keywords:** Platonism, Aristotelianism, Christianity, Metaphysics, Ethics.

Acest text este o parte a unui studiu mai lung. În acest studiu argumentez că astăzi avem angajamente fundamentale, cum sunt morala universală, drepturile omului, democrația; argumentez, de asemenea, că aceste angajamente s-au constituit de-a lungul a peste două milenii de cultură greco-romană și iudeo-creștină. Ideea pe care încerc să o consolidez și să o propun este aceea a legăturii strânse dintre principiile metafizice promovate de aceste culturi și angajamentele noastre fundamentale; susțin că aceste angajamente sunt posibile datorită afirmării unor principii metafizice. Investighez poziții contemporane care resping metafizicul și argumentez că această respingere lipsește angajamentele noastre fundamentale de temeiul pe care se sprijină. Fără a face vreo evaluare, descriu poziția dominantă astăzi, antimetafizică, și chestionez posibilitatea prezervării și funcționării acestor angajamente în lipsa unui fundament metafizic. În acest text argumentez doar în favoarea întemeierii moralei pe metafizică așa cum este ea propusă în trei poziții clasice: platonism, aristotelism, creștinism.

## 1. PLATON

Încep, așa cum este de așteptat, cu etica platoniciană. De ce cu Platon? Când se referă la filosofie, nu doar Whitehead, ci mulți alții, au în vedere filosofia greacă și în primul rând pe Platon. Platon înseamnă nu doar gândirea sa, ci și moștenirea socratică și influența asupra lui Aristotel, înseamnă, chiar prin aceasta, cele două ramuri principale ale gândirii medievale – a minoriților platonicieni și a predicatorilor aristotelicieni –, iar în gândirea scolastică se originează, chiar dacă de multe ori în mod critic, însăși gândirea modernă și dezvoltările ei contemporane. Dacă este clar că una dintre cele mai influente construcții filosofice, dacă nu cea mai influentă, este aceea a lui Platon, trebuie să ne aplecăm asupra eticii acestuia, întrucât această etică este parte a întregului gândirii platoniciene, trebuie să știm cu ce avem de a face în această privință. Filosofia lui Platon prezintă o caracteristică rară pentru creațiile filosofice antice, anume faptul că opera scrisă și destinată publicării ni s-a păstrat în întregime; în plus, pe lângă aceasta, s-au păstrat relativ numeroase mărturii la discipolii lui Platon – mai ales la Aristotel – și nu numai, despre o doctrină ezoterică, destinată studiului în Academie. Prezența operei scrise în forma unor dialoguri și a unor scrisori a căror ordine nu poate fi întotdeauna stabilită fără echivoc, precum și existența doctrinei nescrise, sunt principalele motive pentru care interpretarea filosofiei lui Platon este chiar mai importantă decât interpretarea altor texte filosofice. Altfel spus, în cazul lui Platon, mai mult decât în acela, de exemplu, al lui Wittgenstein, modelul interpretativ, tipul de lectură nu sunt indiferente, dimpotrivă. Există dispute chiar și în această privință, a descrierii paradigmelor interpretative; dar socotesc că cea mai influentă astăzi expunere a modalităților de a citi filosofia platoniciană este furnizată de Giovanni Reale. Este drept că profesorul de la Milano este influențat în realizarea clasificării acestor paradigme de adoptarea ideilor Școlii de la Tübingen la provocarea cărora a ajutat în mod activ, nu numai în Italia, ci și în Germania și Franța; dar descrierile, analizele și argumentele pe care le furnizează sunt, în opinia mea, suficient de tari. În opinia lui Reale, este vorba de un model de lectură al discipolilor lui Platon în care accentul cade pe primatul învățaturii orale în centrul căreia stă o teorie a numerelor, în particular a Unului și Diadei; după el, acest prim model ar fi influențat puternic lectura standard până în modernitate, lectură care ar fi dominat de tipul alegoric (în acest cadru, neoplatonismul ar fi jucat un rol important în mutarea accentului pe scrieri, chiar dacă se păstrează și elemente ale doctrinei orale); modelul modern dominant este după Reale centrat pe doctrina scrisă, este un model evoluționist propus la începutul secolului XIX de traducătorul operei lui Platon în germană, Schleiermacher; ultima paradigmă interpretativă este aceea pe

care o propune Școala de la Tübingen după care platonismul ar trebui interpretat din perspectiva doctrinei orale<sup>1</sup>.

Pentru prezentul studiu este preferabil să adoptăm paradigma încă dominantă, anume aceea evoluționistă. Cel mai important motiv nu este acela de autoritate, ci acela că suntem interesați în primul rând de influența exercitată de etica platoniciană, or aceasta s-a transmis în primul rând prin doctrina scrisă; în plus, în materie etică, mai ales, pot fi recuperate, la nevoie, și aspecte care țin mai degrabă de doctrina nescrisă. În acest sens, înaintea propunerii paradigmei proto-logice, Sir David Ross puneă împreună Binele din *Republica* și *Philebos*, Ființa din Sofistul, Adevărul din *Philebos* și Unul din teoria numerelor, pentru a argumenta cum s-au născut transcendentalele medievale, Bonum, Ens, Verum, Unum<sup>2</sup>. Dacă adoptăm interpretarea de tip evoluționist, prima dificultate pe care o întâmpinăm este aceea că specialiștii cad cu dificultate întru totul de acord asupra încadrării diverselor scrieri în etapele de evoluție ale gândirii platoniciene. Disputele încep chiar de la momentul propunerii, la începutul secolului XIX, a lecturii evoluționiste a platonismului, Karl Hermann critică poziția lui Schleiermacher pentru că nu evidențiază suficient momentele diferite ale scrierii dialogurilor. Problema este aceea că în funcție de ordinea dialogurilor se alcătuiește o interpretare sistematică a platonismului<sup>3</sup>. O ordine care are și un suport filologico-istoric și o logică de construire a sistemului care împarte scrierile platoniciene în: perioada dialogurilor dialectice negative, de reflecție asupra condițiilor cunoașterii, apoi aceea a dialogurilor dialectice pozitive în care aceste condiții sunt descrise, apoi perioada critic dialectică în care se problematizează susținerile anterioare și ultima perioadă în care apar noi probleme<sup>4</sup>. Relevante pentru noi sunt în primul rând pozițiile etice ale lui Platon din *Republica* (al doilea grup) și, în mai mică măsură, alte referințe. Interesează poziția din *Republica*, pentru că aceea a avut cea mai mare influență, în epocă, dar și în timp.

Chiar dacă Platon este frecvent cel mai important critic al propriilor idei, chiar dacă există o filosofie exoterică și una ezoterică la Platon, așa cum pretinde ipoteza primatului oralității, chiar dacă există o evoluție în gândirea platoniciană expusă în dialoguri, la lectură, chiar neprevenită, ești izbit de o angrenare complexă și în mișcare a diverselor părți; aceasta se petrece pentru că există în fond o structură pe care nimeni nu o neagă în platonism; este vorba în primul rând de primatul ontologiei, apoi, de modelul metafizic/fizic al acestei teorii despre ceea ce este, în fine, despre structurarea cunoașterii în funcție de această structură a ceea ce

<sup>1</sup> Giovanni Reale, *Per Una Nuova Interpretazione di Platone alla Luce delle 'Dottrine non Scritte'*, Bompiani, Milano, 2010, p. 36. Reale argumentează îndelung în favoarea acestei clasificări a paradigmatelor interpretative, pe parcursul celor cinci paragrafe ale capitolului secund, unul introductiv și câte unul pentru fiecare paradigmă (pp. 31–74).

<sup>2</sup> Sir David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, The Clarendon Press, Oxford, 1966, p. 245.

<sup>3</sup> Francesco Adorno, *Introduzione a Platone*, Laterza, Bari, p. 19–23.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 24–26.

este<sup>5</sup>. Sub raport ontologic, realitatea este împărțită mai întâi în două zone, aceea a principiului și aceea a întemeiatelor. La rândul ei, zona principiului se împarte în zona formelor și cea a obiectelor matematice; apoi zona întemeiatelor se împarte și ea într-o zonă superioară a lucrurilor și relațiilor din natură, respectiv una inferioară a oglindirii lucrurilor din natură, inclusiv prin arta mimetică. În această structură, cele aflate la nivelul principiului sunt atemporale, aspațiale și imuabile. Există totuși o ordine, o arhitectură ontologică în care formele sunt superioare obiectelor matematice. Întrebarea care se pune este: în ce constă această superioritate? Ba chiar se putea pune o întrebare anterioară logic, de ce a fost nevoie de zona obiectelor matematice. Răspunsul la aceste două întrebări este că formele funcționează ca modele, ca niște definiții pentru copii, care nu pot introduce un model de spațialitate pentru copii. Astfel, obiectele matematice au menirea de a introduce ideea de spațialitate; ele nu sunt spațiale, dar ca obiecte matematice conțin în definiția lor ideea de spațialitate. Această specificare în plus a naturii lor face necesar ca ele să fie un intermediar între forme și copii, chiar dacă țin de domeniul principiului<sup>6</sup>. La rândul lor, formele sunt modele pentru lucruri și relații și prezintă o ierarhie care are în zona ei superioară adevărul și cea mai înaltă formă, Binele. Platon susține că în Bine își are temeiul nu numai cunoașterea, ci însăși ființa, ontologia pe care o prezint aici. În ce privește còpiile, acestea sunt spațiale, temporale și schimbătoare; ele sunt còpii de ordinul unu, lucrurile și relațiile din natură, respectiv de ordinul 2 (còpii ale còpiilor), arta mimetică, oglindirile. Este important să observăm că fiecărui nivel ontologic îi este atribuită o anumită forță, tărie, a caracteristicilor sale; còpiile, de exemplu, sunt schimbătoare și muritoare. Dar, în cazul omului, acesta nu este redus la trup; sufletul nu este o funcțiune a trupului, a creierului. La Platon, problema sufletului este una extrem de discutată<sup>7</sup>. Orice tratament al eticii platoniciene presupune o discuție despre virtuți, iar aceasta trece prin aceste delicate întrebări despre poziția lui Platon despre suflet. Să continuăm însă cu expunerea structurii epistemologice asociate cu cea ontologică. Principiul este obiect de cunoaștere (*episteme*), iar còpiile obiect de opinie (*doxa*); formele sunt obiect de intuiție intelectuală (*nous*), obiectele matematice sunt obiect de

<sup>5</sup> Structura pe care o descriu mai jos este aceea formulată pe baza interpretării mitului peșterii chiar în *Republica*, în dialogul pe care îl are Socrate cu Glaucon; vreau să menționez, deși nu este necesar aici, că genurile supreme din *Sofistul* pot fi citite „oblic” drept condiții de posibilitate ale participării dintre còpii și forme sau, în altă exprimare, drept transcendente (ceea ce permite aceeași explicație a participării), cum vor fi ele cunoscute mai târziu.

<sup>6</sup> Ideea introducerii de intermediari a fost preluată în Neoplatonism, ajungându-se la o înmulțire a acestora pe seama aporiei inerente în platonism: principiul trebuie să fie separat și perfect, dar în același timp trebuie să întemeieze; aceeași aporie este prezentă și în religie care afirmă transcendența divinității și în același timp acțiunea ei în lume; cel mai izbitor exemplu al acestei aporii este Iisus Christos, o persoană cu două naturi unite și neamestecate. Dacă religia poate depăși aporia prin credință, filosofia nu a găsit o cale rațională de a face acest lucru (panteismele moderne au aici o sursă de inspirație).

<sup>7</sup> De ce nivel este sufletul față de ierarhia ontologică schițată? Care este identitatea individuală? Cum este posibil ca sufletul să se întrupeze, dar să rămână imuabil?

judecată (*dianoia*); trecând la copii, copiile de ordinul 1 sunt obiect de credință (*pistis*), iar copiile de ordinul 2 obiect al imaginației, iluziei (*eikasia*). Sufletul, care are tripartiția noetic, volitiv, apetitiv, poate fi considerat de nivelul formelor, astfel încât are intuiția directă a formelor, dar, odată întrupat și îngreunat cu părțile trupești, uită ceea ce a cunoscut; cunoașterea se prezintă ca o reamintire obținută prin dialog maeutic<sup>8</sup>. Pentru analiza noastră este important să observăm că aceste niveluri de cunoaștere sunt realizări ale sufletului în funcție de nivelul de reamintire pe care îl atinge; parcursul sufletului este relevant pentru cunoașterea pe care o avem și pentru înțelegerea moralei drept cunoaștere<sup>9</sup>. Poziția ontologică a sufletului, cunoașterea și virtuțile sunt strâns legate de această schemă ontologică în care, dincolo de participarea copiilor la forme, legătura este realizată prin condiția sufletului, aceea de a fi de felul formelor, de a se întrupa și de a se elibera de întrupare prin cunoașterea ca reamintire.

Prima tendință atunci când încercăm să schițăm câteva idei din etica lui Platon este aceea de a proceda după obiceiul modern al taxonomiilor etice, să distingem, de exemplu, între deontologie și teleologie sau, în cadrul ultimei, între eudemonism și hedonism. Deși etimologic acești termeni sunt grecești, ei nu sunt folosiți în această manieră abstractă de către antici. Mai mult, unii dintre termenii care au făcut carieră astăzi – de exemplu, *valoare*<sup>10</sup> – nici măcar nu erau cunoscuți (oricum, nu cu sensul de astăzi) până recent<sup>11</sup>. Aceste sunt motive solide pentru a încerca să descriem liniile principale ale eticii platoniciene încercând să ne apropiem cât mai mult de modul în care a propus-o Platon însuși. În acest sens, este potrivit să pornim de la textul din *Republica*, în care Platon face o analogie între virtuțile cetății și cele individuale. Mai întâi, însă, trebuie precizat ce se înțelege prin virtute, *arete*, „o virtute... este... o calitate pe care o entitate o are, astfel încât aceasta îi permite să își realizeze bine funcția, adică să fie ea însăși caracteristic într-o condiție bună”<sup>12</sup>. Două caracteristici sunt fundamentale în înțelegerea platoniciană a virtuții: prima este aceea că virtutea revine oricărei entități (de aceea Socrate vorbește despre virtutea unui câine sau a unui cal), iar a doua este faptul că virtutea care poate fi înțeleasă ca o forță, ca o tărie a entității respective este asociată cu

<sup>8</sup> Platon, *Republica*, 509 a – 511 e, în *Plato Complete Works*, John M. Cooper (ed.) Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1997, pp. 1129–1132.

<sup>9</sup> Lloyd P. Gerson, *Knowing Persons. A Study in Plato*, Oxford University Press, Oxford, 2006, p. 180.

<sup>10</sup> Vezi Marian George Panait, *Despre valori și virtuți și o lectură posibilă a platonismului*, în *Studii de epistemologie și de teorie a valorilor*, Al. Surdu, M.A. Drăghici, G. Nagăț (coord.), vol. 5, 2019.

<sup>11</sup> Din cauza acestei proiecții interpretative a termenului *valoare*, s-a ajuns ca lucrări – altfel erudite și valoroase – dedicate eticii platoniciene și construite pe conceptul de virtute să poarte în titlu termenul de *valoare*; de exemplu, A.W.H. Adkins, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*, Chatto and Windus, London, 1972 sau John Ferguson, *Moral Values in the Ancient World*, Routledge, New York, 2017.

<sup>12</sup> Aryeh Kosman, „Justice and Virtue”, în G.R.F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 116–137, p. 120.

binele. De aici se poate înțelege că Binele este prin excelență o virtute, aceea care ține laolaltă întreaga realitate a cărei structură am descris-o. Și nu numai că ține laolaltă, dar chiar face posibilă acea ontologie, precum și cunoașterea ei.

Acesta este cadrul în care trebuie înțeleasă etica lui Platon; pentru a o înțelege corect trebuie pornit de la analogia între cetate și suflet. Această analogie se impune după ce explorând *arete* drept caracteristica individului și ajungând mai degrabă la in justiția la care poate duce excelența individuală lipsită de o ordine superioară, Socrate se hotărăște să inverseze planurile și să plece în căutarea justiției de la cetate la individ<sup>13</sup>. Această procedură a lui Platon nu trebuie să ne surprindă; în Grecia antică, cetatea, mai degrabă decât individul, este subiect al istoriei și aceasta pentru rațiuni care țin de evoluția societății grecești<sup>14</sup>, Platon elaborează teoretic în interiorul propriului sistem una dintre pozițiile centrale ale anticilor. De altminteri, așa a procedat și cu principalele virtuți pe care le discută – numite abia mai târziu de către Ambrozie de Milano *virtuți cardinale* – și care se regăsesc la Pindar și Eschil: le-a oferit o întemeiere și o arhitectonică<sup>15</sup>. Chiar dacă *arete* este asociată cu binele, în viața reală a cetății – așa cum se vede din susținerea lui Thrasymachus că nedreptatea este superioară dreptății întrucât are drept cauză excelența individuală, *arete*<sup>16</sup> – lucrurile nu stau tocmai în acord cu această asociere. Analogia pe care o face Platon are ca obiect cetatea așa cum o teoretizează Platon ca formă ideală, respectiv sufletul cu tripartiția sa (stabilită de asemenea teoretic) care face posibile tipuri umane în care dominantă este una sau alta dintre părțile sufletului. Suntem chiar în prezența a mai mult decât o analogie; analogia intervine în descoperirea, în cunoașterea virtuților, dar această analogie și această cunoaștere sunt posibile pentru că, ontologic vorbind, cele două entități cetatea și sufletul se află într-o unitate funcțională coordonată de către Bine. Astfel, în funcție de dominantă sufletească, indivizii au *arete* dominantă. Sunt oameni înțelepți în mod dominant, după cum alții sunt curajoși în primul rând și alții înzestrați pentru a produce bunurile necesare vieții. Platon gândește că în chip esențial cetatea ideală are trei funcțiuni: una de coordonare, de conducere, alta de apărare, de protecție și o alta de producere a bunurilor necesare existenței cetății. Gândind asupra acestor funcțiuni ale cetății, Platon consideră că ele se pot exercita în mod excelent atunci când cetatea este condusă de cei mai buni, de cei mai înțelepți (acești înțelepți sunt filosofi), când este apărată de cei mai curajoși și când este întreținută de cei mai cumpătați, mai temperați. Trasând această arhitectură a cetății, Platon evidențiază și cele trei virtuți caracteristice funcțiilor: înțelepciunea, curajul și cumpătarea. Iar, cum face analogie între cetate și individ, suflet, Platon

<sup>13</sup> Plato, *Republic*, 368 e – 369 a, ed. cit. p. 1008.

<sup>14</sup> Vezi Marian George Panait, „Trei paradigme ale gândirii occidentale”, în Marius Augustin Drăghici, Gabriel Nagăț (coord.), *Studii de epistemologie și de teorie a valorilor*, vol. 1, 2015.

<sup>15</sup> John Ferguson, *op. cit.*, pp. 24–25.

<sup>16</sup> Plato, *Republic*, 348 e – 349 a, ed. cit., p. 992. Se observă cu ușurință cum asocierea cu binele este răsturnată; de asemenea, se vede că Platon este un bun cunoscător al stării de lucruri din cetatea greacă; poziția lui Thrasymachus o anunță pe aceea a lui Nietzsche.

gândește că virtuțile dominante ale cetățenilor (această dominanță nu exclude prezența celorlalte virtuți, după cum nu exclude trecerea cetățenilor dintr-o „clasă” în alta) sunt înțelepciunea pentru conducători, curajul pentru apărător și cumpătarea pentru producători. Rămâne însă provocarea lui Thrasymachus, aceea că vreun individ împins de excelența sa ar putea fi tentat să strice ordinea cetății<sup>17</sup>. Pentru a evita acest risc, cetatea ideală platoniciană are nevoie de dreptate – obiectul principal al cercetărilor din *Republica* –; dreptatea ca virtute integratoare se realizează atunci când fiecare din funcțiunile cetății este realizată de către aceia care au virtutea dominantă potrivită pentru a îndeplini funcțiunea respectivă<sup>18</sup>. Prin analogie omul este drept atunci când, cunoscându-și virtuțile, și le exercită în ordinea care îi este proprie. Fiecare găsește astfel pentru sine un echilibru și un loc în cetate<sup>19</sup>. În acest cadru trebuie înțeleasă susținerea specifică eticii lui Platon că, dacă ai cunoscut binele, nu poți face răul: „ceea ce este legat cu ceea ce este mereu același, nemuritor, adevărat, este el însuși de acel fel”<sup>20</sup>; cunoașterea înseamnă o schimbare, o trecere la un nivel superior a însăși ființei individului.

Se pune întrebarea care sunt limitele moralei propuse de Platon. Oricât de surprinzător ar părea, nimic nu se opune în principiu ca morala platoniciană să se aplice universal, cu condiția ca subiecții ei să aibă capacitatea de cunoaștere adecvată; cetatea lui Platon presupune trecerea de la *doxa* la *episteme* și același lucru îl presupune cetățeanul drept, acela care își cunoaște virtuțile și o urmează pe cea dominantă. Spre deosebire de Aristotel, Platon nu tratează specific despre sclavi, doar în trecere le atribuie în *Legile*<sup>21</sup>, incapacitatea de a avea cunoaștere, dar felul în care se exprimă îi exclude clar pe aceștia de la capacitatea de a aplica morala sa<sup>22</sup>.

Trebuie observat că în încercarea de a stabili ce este dreptatea, construind analogia dintre cetate și suflet, Platon face mai mult decât o teorie despre morală, face una și despre cetate, cea ideală. Este drept, Platon discută și diversele forme de guvernământ și relațiile dintre ele, dar într-o analiză care are în vedere cetățile reale. În privința construcției teoretice esențiale, Platon tratează cetatea și persoana ca fiind într-o relație intimă, de nedesfăcut. Astăzi, noi distingem între domeniul eticului și domeniul politicului într-un mod mult mai clar, pentru că ne referim la realități, la fapte. Chiar referindu-ne la fapte noi căutăm fundamentul legilor care guvernează cetatea în morală atunci când verificăm legile pozitive raportându-le la constituție, iar pe aceasta o întemeiem pe morala comunității care i-a inspirat prevederile. Asemenea distincții se văd clar de la Aristotel, deși sunt prezente în

<sup>17</sup> Isprăvile lui Alcibiade, pe care Socrate nu încetează a-l iubi, sunt relevante în acest punct.

<sup>18</sup> În acest context se pot face mai multe observații despre cum au evoluat aceste idei la Aristotel.

<sup>19</sup> Cf. Plato, *Republica*, 427 d – 444 a, ed. cit., pp. 1059–1075.

<sup>20</sup> Plato, *Republica*, 585 b – 585 c, ed. cit., p. 1193.

<sup>21</sup> Plato, *Legile*, 966 b, în Plato, *Complete Works*, ed. cit., p. 1614.

<sup>22</sup> Cf. Gregory Vlastos, „Slavery in Plato’s Thought”, în *The Philosophical Review*, 50:3 (May 1941), pp. 289–304, p. 289.

germene încă de la Platon. Numai că acesta a fost mai interesat să își realizeze teoria despre morală ca parte a construcției proprii a ontologiei și epistemologiei. Această teorie este aceea care a influențat cel mai mult de două milenii de istorie care ne despart de ea. Platon poate fi considerat fără rezervă unul dintre protagoniștii angajamentului nostru față de morală. La el legătura dintre susținerile morale și cele de ontologie se vede clar, așa cum am arătat anterior. Morala platoniciană este una construită pe/și cu asumptii metafizice în mod programatic. Este de remarcat faptul că influența teoriei morale platoniciene se referă nu numai la conținutul ca atare al moralei, ci și la asumptiile metafizice ale acesteia<sup>23</sup>.

## 2. ARISTOTEL

O influență comparabilă, în această privință, cu aceea a lui Platon, a exercitat-o Aristotel pe două direcții, în Occident în mod direct, respectiv mijlocit de arabi, iar în Orient prin școlile grecești, cum este aceea a lui Teofil Coridaleu. De la Aristotel ni s-au păstrat notele de lucru din Liceu, cele care pot fi calificate drept ezoterice și doar fragmentar opere destinate publicului larg, exoterice; acestea din urmă sunt scrise în formă dialogică, într-o limbă mai îngrijită, dar total insuficiente pentru a putea pretinde că există diferențe importante între cele două grupări de lucrări. Așa stând lucrurile, exegeza s-a concentrat pe lucrările din Liceu, a căror ordine și autenticitate au fost studiate și disputate chiar după ce Bekker a editat opera completă a Stagiritului cu o paginație care a devenit standard (așa cum devenise paginația Stephanus pentru Platon de mai multe secole). În acest sens, Jaeger propune studierea genezei istorice a textelor aristoteliciene, considerând evoluția acestora ca fundamentală pentru înțelegerea ideilor filosofului<sup>24</sup>; iar Reale scrie, câteva decenii mai târziu, că excesele metodei genetice au putut duce chiar la descoperirea unor contradicții care nu există în Aristotel și, apreciind rezultatele obținute, propune să avem în vedere unitatea de idee a filosofiei acestuia<sup>25</sup>. În ceea ce privește etica aristoteliciană, sunt aduse în discuție trei lucrări: *Etica nicomahică*, *Etica eudemică* și *Magna moralia*; ultima este nesigură, este mai degrabă un rezumat târziu, a doua este, în aspectele principale, inferioară primeia; de interes este aici *Etica nicomahică*, la ea se vor face referiri și doar accidental la alte lucrări. Etica aristoteliciană trebuie înțeleasă în interiorul culturii excelenței care era dominantă în Atena vremii<sup>26</sup>; ea este mult mai legată de gândirea platoniciană

<sup>23</sup> Una dintre temele importante ale mai multor discipline este, de exemplu, modul în care creștinismul a asimilat teoria platoniciană despre suflet.

<sup>24</sup> Werner Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1923, p. 5. Jaeger menționează influența uriașă avută de Aristotel, de exemplu, asupra lui Melanchthon, asupra iezuiților și a lui Machiavelli, influențe care sunt mai puțin evidențiate.

<sup>25</sup> Giovanni Reale, *Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano, 2009, pp. XXII–XXIII.

<sup>26</sup> Roger Crisp, „Ethics”, în David Furley (ed.), *Routledge History of Philosophy*, Routledge, New York, 2005, vol. 2, p. 110.



decât alte aspecte ale filosofiei lui Aristotel care este critic, de exemplu, cu teoria formelor. Există coincidență de intenție cu Platon: „cercetăm... pentru a deveni buni, altfel cercetarea noastră nu ar avea niciun folos”<sup>27</sup>, chiar de susțineri în ce privește conținutul teoriei morale, dar nu și de asumții metafizice<sup>28</sup>. Cum suntem interesați de modul în care lucrează asumțiile metafizice asupra susținerilor eticii, la fel ca în cazul lui Platon este potrivit să facem o succintă descriere a structurii ontologice propusă de Aristotel și a epistemologiei sale<sup>29</sup>. În literatură există și susțineri că Aristotel și-a formulat etica în chip autonom fără asumții metafizice<sup>30</sup>; dacă este vorba despre atenția pe care o dă Aristotel faptelor, inducției etc., aceasta nu trebuie confundată cu aspectul că, odată descoperite principalele caracteristici morale, acestea ar putea funcționa, așa cum sunt descrise, în afara susținerilor metafizice; mai simplu spus, există diferență între aspectul descoperirii, epistemologic, și aspectul întemeierii, ontologic.

Lumea aristoteliciană se prezintă sub forma unei ierarhi de substanțe de la potențial la actual; tot ceea ce există în lume constă în compuși în grade diferite de materie și formă și face parte din această ierarhie care se întinde între potențialitatea pură și Actul pur. Aristotel spune că ființa se predică în zece feluri, se spune în zece feluri; altfel spus, ceea ce ființează în lume, poate fi descris prin zece categorii. Prima dintre categorii este substanța, ceea ce există prin sine separat de altceva; substanța este de două feluri, substanța primă (*prote ousia*), individualul, aceea care nici nu se află în ceva, nici nu se predică despre ceva, adică este în mod exclusiv subiect<sup>31</sup>, singura care există în chip real, respectiv substanța secundă (*deutera ousia*) care se predică despre substanța primă pentru că exprimă forma acesteia, caracteristicile ei definitorii, ceea ce este aceasta prin esență; și cum definiția predilectă pentru Aristotel este prin gen proxim și diferență specifică, specia și genul sunt substanțe secundare care nu există separat ca la Platon, ci doar

<sup>27</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, II, 1103 3 b 28 – 1103 3 b 29, în Jonathan Barnes (ed.), *The Complete Works*, ed. cit., vol. 2, p. 20.

<sup>28</sup> După cum atrage atenția H. F. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1944, p. 318, chiar în materie de metafizică Aristotel are puncte de acord cu Platon.

<sup>29</sup> Aceasta este o schiță, care ca orice schiță este sumară, iar în materie de filosofie brevitătea este riscantă. În plus, orice asemenea descriere este deja o interpretare și nu este exclus riscul unei lecturi *pro domo*. Oricum, această lectură poate fi confruntată cu numeroasele studii istorice sau monografice. Din ultima categorie, Sir David Ross, *Aristotle*, ed. cit., este clasică, iar Renford Bambrough, „Introduction”, în A. E. Wardman, J. L. Creed (trans.), *The Philosophy of Aristotle*, New American Library, New York, 1963, pp. 11–30, este o excelentă scurtă prezentare.

<sup>30</sup> Otfried Höffe, *Aristoteles*, C. H. Beck, München, 1996, p. 125. De altminteri, autorul expediază interpretarea contrară făcută de Toma din Aquino, în privința menționată, calificând-o drept rigidă și nimic mai mult.

<sup>31</sup> O asemenea definiție a substanței prime pune probleme (care nu sunt de discutat aici) sub mai multe unghiuri (dacă este doar subiect, de ce este inclusă printre categorii? dacă este separată înseamnă că, cel puțin sub anumite aspecte, este prin sine, atunci cum i se aplică generarea și coruperea? este Actul pur o substanță? și dacă da, de ce fel?).

în indivizi ca trăsături esențiale. Celelalte nouă categorii descriu accidente ale substanței, trăsături ale acesteia neesențiale, care se pot prezenta într-un fel sau altul, sau pot chiar lipsi; în acest sens se poate spune despre ele că sunt în indivizi; ele se predică despre indivizi. Este important să observăm că există o adecvare între anumite substanțe și anumite accidente (calitatea de a fi cărn convine unui om, nu și unui scaun); mai important, trebuie observat că în ordinea teleologică a lumii există o adecvare, o potrivire între substanțe, în ierarhia de la mai potențial, la mai actual. Această anatomie ierarhică a lumii este acompaniată de o fiziologie, de o funcționalitate bazată pe patru tipuri de cauze: materială (din ce e făcut ceva), formală (care sunt trăsăturile esențiale ale unui individ), eficientă (ce/cine face ca ceva să fie), finală (în ce scop este ceva). Primele două cauze reflectă compunerea fiecărei substanțe; de la numele lor *hyle*, respectiv *morphe*, și-a luat numele etapa de maturitate a aristotelismului, *hilemorfism*. Dintre cele patru cauze, aceea finală este cea mai importantă pentru Aristotel, întrucât ea reprezintă prin excelență actualitatea, scopul pentru care există ceva, faptul că acest ceva se află în acțiune pentru a își atinge scopul; dacă ne uităm la cele patru cauze, materia, *hyle*, este potențialitate, în timp ce forma, eficiența și finalitatea sunt actualitate. În acord cu definiția substanței și cu cele patru tipuri de cauze, fiecare individ este un compus de act și potență, de materie și formă, și fiecare individ are locul său în ierarhia lumii, această ierarhie fiind regizată de către principiul prim, de către Bine ca scop ultim; fiecare individ se împlinește atunci când își atinge scopul. Cea mai înaltă tărie, *arete*, a fiecărei substanțe este să își atingă finalitatea. Pentru a înțelege cum substanțele pot intra în această ierarhie, trebuie știut că pentru Aristotel schimbarea nu este doar mișcare în spațiu sau schimbare calitativă, ci și schimbare substanțială, anume generare și corupere. O substanță primă se poate schimba în aceste feluri, poate să se nască, să fie creată sau să moară, să fie distrusă. Dacă ne uităm la schema aristoteliciană a lumii, putem vedea la o „extremă” a ei, materia primă, *prote hyle* care este potențialitate pură<sup>32</sup>, iar la cealaltă Actul pur care este una dintre numirile primului principiu, aceea pentru funcțiunea ontologică a acestuia; același principiu în funcțiunea sa cosmologică este Prim mișcător; în funcțiunea cognitivă este Intellect activ; iar în funcțiunea teleologică este Bine, scopul. În ierarhia lumii, ceea ce este mai potențial este cauză materială pentru ceva care este mai actual, iar ceea ce este mai actual este cauză finală pentru ceea ce este mai potențial (un bloc de piatră poate fi cauză materială pentru o statuie). Este important să observăm că Aristotel folosește expresia *teleutaia hyle* pentru a se referi la o anumită substanță, cum e blocul de piatră care este potrivită, este orientată finalist spre a deveni statuie. Cheia de boltă o reprezintă Binele, funcțiunea finalistă a

<sup>32</sup> Una dintre întrebările dificile privește această materie primă care, fiind potențialitate pură, în bună logică, ar trebui să fie nonexistență; ceea ce ar conduce la ideea că toate substanțele sunt un compus de ființă și ne-ființă în proporții diferite. Spun doar că problema merită discutată, nu că lucrurile stau astfel.

principiului, aceea care, atrăgând spre sine lumea ca spre scopul ei ultim, explică cum este cu putință ca Actul pur, din care lipsește orice potențialitate, să fie Prim mișcător; principiul este cauză primă activă, ordonează și mișcă lumea din eternitate prin aceea că este scopul ei ultim. Acesta este motivul pentru care nu există la Aristotel o creație de felul celei platoniciene din *Timaios*, dar Binele se află în aceeași poziție ca la întemeietorul Academiei. În ce privește cunoașterea, Aristotel se află de asemenea într-o poziție diferită față de maestrul său; primatul dat faptelor este motivul pentru care epistemologia sa este, din punct de vedere genetic, un proces care pleacă de la inducție, spre a descoperi principiile. Astfel, cunoașterea se deschide spre a accepta și alte forme decât pe aceea teoretică asupra căreia insista Platon; însă cunoaștere prin excelență continuă să fie aceea a primelor principii. Este motivul pentru care Aristotel este interesat să descopere caracteristicile formale, esențiale, ale substanțelor, felul în care universalul se prezintă ca formă în individual. Există – deși unele dispute sunt prezente în această privință – o caracteristică a epistemologiei aristoteliciene, aceea că finalizarea procesului de cunoaștere este în fiecare caz realizată prin atracția exercitată de către Bine. Simțurile extrag datele folosite pentru inducție, le imprimă (după ce are o loc o sinestezie realizată de un șaselea simț, comun) pe intelectul pasiv propriu fiecărui individ, dar actualizarea ultimă, aceea prezentă în judecată sau în silogism, este realizată prin acțiunea primului principiu, a Intelectului pur care actualizează cunoașterea în fiecare intelect pasiv individual, garantând astfel universalitatea cunoașterii. Această universalitate a cunoașterii, continuând să fie o asumție fundamentală a gândirii grecești, trebuia să fie asigurată; în epistemologia lui Platon, contemplarea formelor de către suflet asigura universalitatea cunoașterii; în cazul lui Aristotel, odată eliminate formele separate și asumată inducția, trebuia asigurată posibilitatea indivizilor de a descoperi trăsăturile esențiale ale diferitelor substanțe astfel încât să poată formula judecăți și silogisme; postularea Intelectului activ unic este o soluție care asigură această posibilitate. Din punct de vedere sistematic, Aristotel afirmă că orice gândire, orice știință este fie teoretică, fie practică, fie poetică, știința naturii fiind teoretică, iar aceea politică – iar teoria morală este o parte a acesteia – este o știință practică<sup>33</sup>. Cum spuneam, omul este parte a acestei ierarhii a lumii, ca parte în lume, el este o substanță în natură, dar omul are voință și intelect, actele sale nu sunt la fel ca acelea ale naturii, omul are libertatea alegerii; actele sale nu sunt neutre, sunt acte asupra cărora omul decide prin virtuțile sale orientat în ultimă instanță către Bine. Mai simplu spus, omului îi sunt proprii toate cele trei tipuri de cunoaștere, acestea prezentând pe de o parte legături între ele ca proprii individului, pe de alta, acesta din urmă este parte a ierarhiei lumii și este explicat prin principiile descrise anterior<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Aristotle, *Metaphysics*, 1025 b 25 - 1025 b 26, în Jonathan Barnes (ed.), *op. cit.*, vol. 2, p. 84.

<sup>34</sup> Joseph Owens, *Aristotle*, State University of New York, Albany, 1981 pp. 165–166.

Înainte de a schița etica aristoteliciană, este potrivit să reamintim că virtutea *arete*, ca o dispoziție stabilă care poate fi cultivată, este proprie oricărei entități; atunci când vorbim despre virtuți morale – care sunt centrale pentru etica lui Aristotel –, avem în vedere omul; întrebarea principală căreia încercăm să îi răspundă teoria morală este cum anume trebuie să ne trăim viața, cum trebuie să acționăm; de aceea etica este o cunoaștere practică. La fel ca Platon, Aristotel ia în considerare cetatea și individul; de altminteri știința politică este enumerată printre științele practice, etica fiind doar o parte a ei. Motivul este acela că într-o gândire finalistă cum este aceea a lui Aristotel, chiar dacă statul și individul au aceeași finalitate, Binele, atingerea și păstrarea acestuia pentru cetate sunt superioare atingerii ei de către individ<sup>35</sup>. Într-o filosofie a actului și potenței, una în care așa cum am văzut, binele este actualitate și este scop, actualizarea individului, respectiv a cetății se află în legătură, dar în mai mare măsură decât la Platon sunt parcursuri diferite, fiecare cu exigențele sale. Pentru individ, scopul este *eudaimonia*, tradus uneori cu *fericirea*, alteori cu *starea bună*<sup>36</sup> etc. Termenul este mai ușor de tradus dacă avem în vedere că Aristotel însuși se întreabă în ce anume constă *eudaimonia* și propune diverși candidați care ar satisface definiția pentru *eudaimonia* „de cel mai înalt dintre bunurile realizabile prin acțiune”<sup>37</sup>: plăcerile, onorurile, bogăția și contemplarea. Pentru a fi reținut, candidatul care conduce la *eudaimonia* trebuie să satisfacă anumite criterii, să fie dorit pentru sine, să fie suficient<sup>38</sup>. După Aristotel, contemplarea este aceea care duce la *eudaimonia*. Dar termenii trebuie precizați pentru că *eudaimonia* – să traducem convențional *fericirea* – este o actualizare, cea mai înaltă actualizare la care are acces individul; dar cum la Aristotel există ierarhia substanțelor în lume și ierarhia actualizării facultăților în om, nu putem ajunge la cea mai înaltă actualizare fără să fii parcurs celelalte actualizări. Fericirea ca atare constă în contemplarea Binelui. Dar pentru a ajunge aici omul trebuie să-și actualizeze mai întâi facultățile pe care se sprijină contemplarea care face posibilă exercitarea ei. De aceea, Aristotel spune că atunci când ai ajuns la contemplare înseamnă că ai parcurs treptele anterioare necesare de actualizare, că ți-ai actualizat virtuțile personale, că ți-ai actualizat meritele în cetate, ba chiar că ți-ai actualizat starea bună trupească, plăcută. Nu poți să-ți actualizezi intelectul în forma contemplării, fără să-ți fi actualizat mai întâi părțile afective și volitive. Fiecare dintre aceste actualizări reprezintă virtuți. Aristotel consideră că morala sau așa-zisele virtuți ale caracterului sunt actualizări ale voinței, în timp ce actualizarea

<sup>35</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1094 b 5 – 1094 b 11, în Jonathan Barnes, *op. cit.*, vol. 2, p. 3.

<sup>36</sup> Sir David Ross, *Aristotle*, ed. cit., p. 200.

<sup>37</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1095 a 15 – 1095 a 16, în Jonathan Barnes, *op. cit.*, vol. 2, p. 4.

<sup>38</sup> Aceste criterii aduc aminte de acelea formulate de Platon în *Philebus* 19 c – 22 c; a se vedea în acest sens, Donald Davidson, *Plato's Philebus*, Routledge, New York, 2013, pp. 136–153.

intelectului are două trepte, o primă treaptă în care intelectul este actualizat contemplând lumea fizică, și o a doua treaptă, cea mai înaltă, în care intelectul este actualizat prin contemplarea Binelui. Aristotel așează morala la nivelul voinței care are ceea ce el numește *virtuți ale caracterului* sau virtuți intermediare, pentru că se află între cele intelectuale și alte virtuți care țin de partea naturală a omului. Asemenea virtuți sunt curajul, temperanța etc. Lista lor este mai cuprinzătoare decât lista virtuților intelectuale sau a celor platoniciene. Aceste virtuți morale sunt definite de Aristotel ca dispoziții durabile, care se întăresc prin însăși practicarea lor și care sunt exercitate prin această capacitate pe care o are voința umană de a avea dispoziții morale. Aceste virtuți intermediare nu lucrează independent, rupt de virtuțile intelectuale; se poate spune că ele lucrează sub impulsul de a urma activitatea, actualizarea adusă de virtuțile intelectuale. Vedem, ca într-o sinecdocă, felul în care la nivelul facultăților și virtuților umane se proiectează același mod ierarhic de a ordona omul prin act și potență, pe care l-am întâlnit la nivelul naturii. Exact așa cum în natură există necesitate, există o necesitate derivată din finalismul naturii, în mod analog la nivelul omului există o libertate a deciziei în sensul că fiecare om își poate face alegerea astfel încât acțiunea lui să fie virtuoză. Ceva definitoriu, adică universal, există în virtute, anume, ca gen proxim ea poate fi considerată o actualizare a omului sub finalitatea intelectului, iar ca diferență specifică, adică ceea ce dă chipul potrivit virtuții, este mijlocia, *mesotes*. Adică, acel loc dintre extremele acțiunii posibile, actualizării posibile, pe care fiecare subiect moral îl consideră pentru acea situație concretă ca fiind potrivit atât virtuților de caracter, cât și virtuților intelectuale. Altfel spus, mijlocia nu este un loc geometric fix, calculabil după un algoritm; ea este locul în care în fiecare situație, fiecare individ decide care este locul care ferește cel mai bine de riscul ambelor extreme. Suntem în prezența unei calificări complexe a virtuții morale: există o schemă abstractă care ne spune când intervine virtutea, în toate cazurile la *mesotes*; în același timp, mijlocia este determinată de hotărârea individuală, iar aceasta este luată, în funcție de situație, de exercițiul repetat al unei dispoziții în baza capacității noastre de a fi virtuozii moral, conduși fiind de virtutea intelectuală. Apare clar de ce Aristotel socotește curajul ca o mijlocie, ca o virtute și excesul, temeritatea, respectiv lipsa, lașitatea ca vicii. Această descriere a virtuților morale ne arată și modul intim în care funcționează împreună cunoașterea teoretică, aceea sprijinită pe virtuți intelectuale, respectiv cunoașterea practică, aceea sprijinită pe virtuți morale. Mai mult, buna lor funcționare împreună în individ este aceea care condiționează actualizarea deplină în cetate, realizarea dreptății după merit și a guvernământului mixt într-o cetate a cărei constituție stipulează împărțirea cetățenilor după cât mai multe merite relevante, nu doar după cele trei pe care le considera Platon (capacitatea de a conduce, aceea de a apăra și aceea de a produce).

În ce privește problema universalității moralei, Aristotel se exprimă chiar mai clar decât Platon atunci când afirmă că sclavii sunt incapabili de a se conduce singuri<sup>39</sup>; acesta este chiar motivul pentru care declarase plăcerea de sine stătătoare drept o fericire potrivită pentru sclavi, iar teoria morală aristoteliciană nu se aplică în mod universal.

După această descriere apare clar faptul că susținerile lui Aristotel despre principiu, precum și acelea despre finalism sunt de natură metafizică; așa cum apare foarte clar că Stagiritul își fundamentează morală pe principiile metafizice act și potență și o plasează în cadrul unei lumi finaliste regizate de Bine. Am menționat câteva dintre influențele majore pe care le-a avut aristotelismul; printre acestea, etica virtuților și întemeierea ei metafizică au avut un rol fundamental în construirea angajamentului nostru astăzi pentru morală legitimată prin asumptii metafizice.

### 3. CREȘTINISM

M-am referit în cele anterioare la două concepții despre morală care au un apreciabil nivel de teoretizare, două sisteme filosofice care sunt fundamentale pentru angajamentele noastre morale. De data aceasta suntem în fața analizării unei poziții despre morală a cărei importanță pentru angajamentele noastre morale este, fără îndoială, majoră; este vorba despre creștinism. În mod special am denumit astfel obiectul acestui moment analitic. Strict vorbind, dacă ar fi trebuit să alegem drept obiect al analizei poziționarea despre morală creștinismului făcută de la același nivel teoretic cu cele două anterioare, obiectul analizei noastre ar fi trebuit să fie teologia morală; teologia<sup>40</sup> ca atare este o disciplină teoretică; practicanții ei și, nu numai, o consideră chiar o știință; dar o știință care are o particularitate ce o deosebește de restul științelor, aceea că în toate observațiile, argumentele, demonstrațiile etc. pe care ea le face trebuie să rămână în limitele dogmelor; altminteri nu mai este nici teologie, nici creștină și cu atât mai puțin teologie creștină<sup>41</sup>. Acest studiu este interesat de legitimarea legăturii dintre angajamentele noastre morale și anumite asumptii metafizice; din această perspectivă, teologia morală care s-a dezvoltat în timp în diferite confesiuni creștine se sprijină ea însăși pe pozițiile fundamentale prezente în Noul Testament. Teologia morală, așa cum se

<sup>39</sup> Aristotle, *Politics*, 1252 a 31-34, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1982, p. 2.

<sup>40</sup> Este limpede că termenul este utilizat în modul pe care tocmai îl precizez în text și nu în acela în care Aristotel îl folosea pentru a denumi în tripartiția științelor teoretice pe cea mai înaltă dintre ele.

<sup>41</sup> Deși cu antecedente mai vechi, în ultima jumătate de secol s-a conturat tot mai mult un curent de teologie filosofică; chiar dacă tratează frecvent aceleași teme cu teologii, filosofii care sunt parte a acestui curent nu au aceeași obligație față de dogme pe care o au teologii creștini.

studiază ea în instituțiile de educație teologică, a fost un bun mijlocitor între fundamentele morale așezate de Iisus și de cei care au dat mărturie despre El și predica morală a parohului. Și preotul, și teologia morală pe care o difuzează el au fost esențiale pentru răspândirea moralei creștine și în foarte mare măsură pentru ceea ce încă este morala dominantă, aceea față de care suntem angajați. Numai că originea acestui efort bimilenar s-a aflat la Iisus<sup>42</sup> și la cei care au dat mărturie despre El, în primul rând aceia care au intrat în canonul Noului Testament. Cărțile neo-testamentare sunt departe de a fi neproblematic: de la starea manuscriselor, la datare, la autori, până la straturile lingvistice, doctrinele incluse, relația cu Iisus, relația cu mediul iudaic, trecând prin posibile surse astăzi pierdute și variate influențe, totul se află în discuție. Cu toate acestea asupra câtorva puncte există acord cvasigeneral (deși nu sunt puțini aceia care se află în divergență cu unul sau altul din punctele asupra cărora există această formă de acord). Se admite existența și viața pământească a lui Iisus; chiar dacă s-a renunțat la pretenția de a fi descoperite *ipsissima verba Jesu*, poate fi reconstituită *ipsissima vox Jesu*<sup>43</sup>; pot fi descrise și interpretate istoric, filologic și teologic predicile sale, cum este cea mai faimoasă *Predica de pe munte*<sup>44</sup>; parabolele folosite de El au fost interpretate sub aceleași aspecte și puse în legătură cu susținerile sale<sup>45</sup>; au fost evidențiate legăturile cu iudaismul și elenismul ale creștinismului în formare. Chiar dacă acordul este mai puțin impresionant<sup>46</sup>, totuși există o unitate a mesajului creștin original; unitate construită în primul rând în jurul preocupărilor eschatologice ale lui Iisus și în jurul conștiinței pe care El o avea despre poziția și rolul său. Acestea au permis ca în corpusul neo-testamentar să se dezvolte nu numai o doctrină despre *eschaton* și împărăția cerurilor, ci și despre principiu, despre relația lui cu noi sau despre virtuțile creștine. Această doctrină despre care se poate afirma că exprimă atât pozițiile lui Iisus, cât și pe cele ale celor mai autorizați martori, chiar însoțitori ai săi, este aceea care ne interesează; pe seama ei s-a constituit comunitatea de credință a primelor trei secole creștine, în pofida tuturor persecuțiilor<sup>47</sup>, și ei îi facem o schiță.

Procedez ca în cele două cazuri anterioare referindu-mă mai întâi la aspectele metafizice și apoi la cele morale. Una dintre preocupările specialiștilor este să

<sup>42</sup> Cf. John P. Meier, *A Marginal Jew*, Doubleday, New York, 1991, vol. 1, p. 21–40.

<sup>43</sup> Cf. Jochim Jeremias, *The Problem of The Historical Jesus*, Fortress Press, Philadelphia, 1971, pp. 16–19. Specialiștii au renunțat la pretenția de a descoperi chiar cuvintele lui Iisus, dar au fost capabili să aducă cât mai mult la iveală vocea lui, adică au evidențiat că dincolo de cuvinte există caracteristici clare ale susținerilor lui Iisus.

<sup>44</sup> Cf. W.D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge University Press, 1964, pp. 1–13.

<sup>45</sup> Jochim Jeremias, *Le parabole di Gesu*, Paidea, Brescia, 1967, pp. 270–271.

<sup>46</sup> Sunt autori care pun accentul pe Iisus, alții pe Pavel, alții pe Luca sau pe Ioan.

<sup>47</sup> Excesele creștinismului au venit după alianța cu statul, atunci când Biserica însăși a intrat în conflict cu acesta sau a încercat să i se substituie. Dar acel nucleu original, acel mesaj de iubire, absolut surprinzător pentru acele vremuri – și chiar pentru cele de azi – nu a murit.

descifreze dacă Iisus avea conștiința că este Dumnezeu; oricât de împărțite sau evazive ar fi părerile în această privință<sup>48</sup>, sunt două aspecte importante: primul este acela că Iisus, venind dintr-un context iudaic, este un susținător al transcendenței lui Yahve<sup>49</sup>, al doilea este acela că în contextul creștin care se naște Ioan vorbește despre principiu ca *Logos*, despre unitatea dintre Dumnezeu și Christos<sup>50</sup>.

Aceste două susțineri sunt mai bine înțelese dacă sunt plasate în interiorul structurii fundamentale proprie marilor religii monoteiste. În aceste religii, divinitatea este transcendentă și are funcție de principiu față de lume; în același timp, chiar prin natura lor de religii – *religo, a lega* –, în acestea principiul trebuie să întrețină atât o legătură de întemeiere (prezentă și în filosofia de tip tradițional, de exemplu, la Platon și Aristotel), cât și una soteriologică (mult mai vizibilă în religie, decât în filosofie<sup>51</sup>). Or, așa cum observaseră deja Platon și Aristotel, prezența simultană a celor două exigențe este aporetică; ea nu poate fi soluționată în mod rațional; este unul dintre motivele importante care au dus la schimbarea paradigmei filosofice de către Kant. Religia se află într-o situație mai avantajoasă decât filosofia, în sensul că nu își legitimează pozițiile doar în mod rațional. Deja Tertulian spunea *credo quia absurdum*<sup>52</sup>, prin aceasta trebuind să se înțeleagă suplimentarea rațiunii prin credință și nu negarea rațiunii în domeniile care îi sunt proprii. În această materie, a legăturii dintre Dumnezeu și lume, din punctul de vedere al religiei/teologiei lucrează și alte facultăți decât rațiunea. În cazul creștinismului ne aflăm într-o situație unică printre religii, aceea că o persoană, Iisus Christos, este o sinecdocă a modelului Dumnezeu – lume specific marilor religii. Astfel, Iisus Christos este o persoană, anume, o persoană divină a Treimii, care are două naturi unite în persoană, dar neamestecate, natura divină și natura umană<sup>53</sup>. Chiar dacă aceste aspecte au fost fixate ulterior, în primele sinoade ecumenice, ele sunt prezente *in nuce* în creștinismul neo-testamentar. Din această perspectivă asupra lui Iisus Christos înțelegem afirmații fundamentale cum sunt: „Eu sunt calea, adevărul și viața”<sup>54</sup>, fericirile din *Predica de pe munte*, dar și porunca iubirii față de Dumnezeu și față de aproapele; este de maximă importanță să observăm că aproapele este orice om. Fiecare dintre aceste afirmații și toate împreună vorbesc despre legătura

<sup>48</sup> Cf. Ragnar Leivestad, „Jesus – Messias – Menschensohn”, în Hildegard Temporini, Wolfgang Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, De Gruyter, Berlin, 1982, Band 25, Teilband 1, pp. 240–246.

<sup>49</sup> Cf. Ioan, 8:58. Sunt mai multe locurile din Noul Testament în care Iisus vorbește despre sine împrumutând expresia din capitolul 3:14 al Exodului: „Eu sunt Cel ce sunt”, dar acesta este fără echivoc.

<sup>50</sup> Cf. Ioan, 1:1–2.

<sup>51</sup> Paralelismul este mult mai vizibil la Aristotel, unde principiul are un rol activ în actualizarea indivizilor.

<sup>52</sup> Cf. Q.S.F. Tertullianus, *De carne Christi*, V, 4: „...credibile est, quia ineptum est...”, în <https://www.thelatinlibrary.com/tertullian/tertullian.carne.shtml>

<sup>53</sup> Cf. J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Gabalda, Paris, 1922, vol. 3, pp. 60–79.

<sup>54</sup> Ioan 14:6. Folosesc M.D. Coogan (ed.), *The New Oxford Annotated Bible*, Oxford University Press, Oxford, 2018.



dintre om și Dumnezeu, despre transcendența divinității și prezența ei pentru noi în același timp; odată ce am înțeles aceste aspecte, putem pricepe și că afirmația lui Pavel că nu mai există diferențe de niciun fel între oameni (etnie, stare socială, gen etc.)<sup>55</sup> care întemeiază în mod explicit o morală universală, nu face altceva decât să exprime mai pe înțeles spusese lui Iisus. În același sens putem înțelege că *Logosul* iohanin – indiferent de influențele iudaice sau elenistice – este doar o altă formulare a celor spuse de către Iisus despre Sine. Cea mai izbitoare formulare a poruncii iubirii dată de către Iisus apare în prima scrisoare a lui Pavel către corinteni, al cărei capitol 13 este un veritabil imn al iubirii; la finalul capitolului sunt menționate cele trei virtuți teologice, cele mai importante daruri pe care le primește omul de la Dumnezeu, credința, speranța și iubirea<sup>56</sup>. Creștinismul a reușit încă de la sfârșitul antichității să integreze virtuțile cardinale (cumpătarea, curajul, înțelepciunea și dreptatea) punându-le în primul rând în relație cu morala naturală a indivizilor și cu cetatea reală, așa cum se află ea în lume; dar, mai important, a știut să așeze ierarhic deasupra acestora, virtuțile teologice, credința, speranța și iubirea. Acestea din urmă ne unesc lui Dumnezeu și în același timp proiectează voința lui Dumnezeu asupra creației Sale, asupra virtuților cardinale<sup>57</sup>. Augustin exprimă potrivit felul în care lucrează virtuțile teologice în individ chiar prin Iisus Christos care este un magistru interior<sup>58</sup>, cât și în cetate, unde iubirea de sine, egoismul, este viciul pe care se construiește *civitas terrena*, iar iubirea de aproapele este virtutea pe care se construiește *civitas Dei*<sup>59</sup>.

Morala creștină care a impregnat nu doar Biserica, ci și, prin relația dintre stat și Biserică, acțiunea majorității statelor și, mai ales, a contribuit esențial la ceea ce încă este morala dominantă în lumea occidentală – iar prin influența acesteia, practic în întreaga lume – a fost construită în chip clar pe asumptii metafizice specifice iudeo-creștine, dar influențate de cultura greco-romană. La fel de evident ca în cazul filosofiei platoniciene sau al aceleia aristoteliciene, contestarea acestor asumptii are implicații pentru angajamentul nostru moral; iar în cazul creștinismului, ale cărui asumptii metafizice au legitimat o morală universală, contestarea acestora înseamnă și fragilizarea universalității moralei. Analizele de până acum ne-au descris o dezvoltare a ideilor de la Platon până în creștinismul medieval și chiar modern care conturează clar dependența angajamentelor noastre morale de asumptii metafizice.

<sup>55</sup> Cf. Galateni, 3:28.

<sup>56</sup> Cf. I Corinteni, 13:13.

<sup>57</sup> Este ușor de observat atât influența lui Platon, cât și cea a lui Aristotel.

<sup>58</sup> Cf. Augustinus Hipponensis, *De Magistro*, 11:38: „...in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia...”

<sup>59</sup> Atât cetatea divină, cât și cea pământească sunt modele construite de Augustin în analogie cu raiul și iadul; ele nu trebuie confundate cu cetatea reală.

