

# ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

## VIRTUTE, CONTEMPLAȚIE ȘI LIBERTATE LA ARISTOTEL

CLAUDIU BACIU

Institutul de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru” al Academiei Române

**Abstract:** In Aristotle, virtue is both an excellence and a means to reach happiness, which in humans is contemplation. However, because human nature is more than only intellect, contemplation requires other, more “material” ingredients to make it possible. These ingredients contribute to a general well-being that includes prosperity, emotional comfort, and freedom. The paper sketches the framework built by these factors.

**Keywords:** Aristotle, virtue, contemplation, freedom, substance.

Aristotel avea o viziune substanțialistă cu privire la ființa umană, cu alte cuvinte, el considera că ființa umană, ca orice altă ființă vie, era parte a unei specii, a unei clase ontice imuabile. Unitatea acestei multitudini de entități era bazată pe o substanță sau esență comună prezentă în interiorul fiecărui membru al acelei clase ca un element atemporal multiplicat la nesfârșit în acea clasă de reprezentanții ei reali. Un exemplu intuitiv, pentru a înțelege această multimplicare, este mitul platonician al Demiurgului<sup>1</sup>. Conform acestui mit, ordinea lumii are la bază două tipuri de entități: Demiurgul – un fel de Dumnezeu, dar nu atotputernic ca Dumnezeul creștin – și Formele ideale ale tuturor lucrurilor, ceea ce Platon numea Idei. Demiurgul, aidoma unui artist, privea Formele și apoi le întipărea în haosul originar, dând naștere lucrurilor reale, care nu făceau decât să multiplice la nesfârșit Formele ideale. Acestea din urmă, independent de lucrurile concrete, nu aveau consistență materială.

Pentru Aristotel, Formele au devenit substanțe, ceva care nu mai era situat în afara, ci în interiorul lucrurilor și al fiecărei clase corespunzătoare de lucruri. Totuși, substanța (secundă) era considerată ca fiind și nefiind prezentă în interiorul lucrurilor, precum imaginea care există în computerul meu, dar pe care o pot și tipări în milioane de exemplare. Toate aceste copii conțin ceva din acea imagine, dar nu sunt imaginea însăși, care există doar în computerul meu. De aceea, Aristotel spunea că aceste substanțe secunde nu sunt propriu-zis în interiorul lucrurilor<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Vezi dialogul „Timaeus” în *The Dialogues of Plato*, vol. III, translated into English by B Jowett, Oxford, Clarendon Press, 1892, p. 352.

<sup>2</sup> Aristotle’s *Categories* and *De Interpretatione*, translated with Notes by J. L. Ackrill, Oxford, Clarendon Press, 1974, p. 4.

Deși am uitat originea și sensul acestui mod de gândire, îl folosim în continuare zilnic. De exemplu, când spunem că ceva este alcătuit din mai multe tipuri de atomi legați între ei, considerăm că același tip de atom și structura lui se află peste tot în clasa de lucruri corespunzătoare. Sau atunci când vorbim despre ADN-ul unei specii de animale, avem în vedere faptul că aceeași formulă biologică se repetă în cazul fiecărui membru al acelei specii.

Pentru Aristotel, ființele umane aveau o astfel de substanță în interiorul lor (sau o întrupau), o substanță care făcea din ele oameni și nu altceva. Dar substanța era caracterizată de multiple proprietăți, unele dintre ele necesare, asigurând identitatea substanței, iar altele contingente. În acest sens, gândirea era o proprietate necesară a ființei umane, în timp ce părul nu era necesar. Oamenii pot trăi fără păr, dar nu și fără a putea gândi.

Substanța secundă putea fi cunoscută doar prin manifestările ei care vădeau atât proprietățile acesteia, cât și necesitatea sau contingenta acestora din urmă. Spre deosebire de substanțele prezente în interiorul plantelor, substanțe care se actualizau spontan și complet în timpul procesului organic de transformare a seminței în planta care crește, substanța care definește ființa umană nu se actualiza spontan și complet atât de ușor. Omul nu se transformă singur dintr-un nou-născut într-o persoană matură, rațională, așa cum se întâmplă în cazul transformării seminței. Individul uman trebuie să fie crescut de părinții săi pentru o lungă perioadă de timp până când ajunge să se poată întreține și trăi prin propriile puteri. Și totuși, încă această grijă nu este suficientă pentru a transforma o ființă potențial umană într-un om. Această grijă o întâlnim și la nivelul maimuțelor antropoide, care își îngrijesc puii, deși nu atât de mult timp cât o fac oamenii, dar puii nu devin oameni. Prezența societății umane, împreună cu toată istoria și cultura ei, este, de asemenea, necesară pentru a transforma o ființă potențial umană într-o persoană umană rațională. Dar nici măcar acest lucru nu este suficient pentru ca cineva să își actualizeze substanța în mod adecvat, pentru că putem vedea (rar, este adevărat) cazuri de persoane crescute cu cea mai mare grijă de părinți, care s-au bucurat de cea mai bună educație și care, totuși, au devenit criminali și nelegiuiți, dovedind prin aceasta că au ratat substanța care trebuia să facă din ei oameni în sensul propriu al termenului. De fapt, Aristotel recunoaște că oamenii pot deveni mai răi decât animalele și mult mai cruzi decât cea mai sălbatică fiară<sup>3</sup>. Prin urmare, pe lângă contribuția altora la dezvoltarea și actualizarea unei ființe umane, voința și intenția acesteia trebuie să fie și ele prezente și active.

Cazurile indivizilor nelegiuiți arată că substanța care întemeiază ființa umană nu a fost actualizată corespunzător. Aici se întâmplă ceva asemănător situației în care același tip de sămânță plantată în soluri diferite, cu nutrienți diferiți și expusă la condiții atmosferice diferite, va da naștere unor plante diferite, unele dintre ele frumoase, armonioase și viguroase, altele pipernicite, fragile, bolnăvicioase și urâte.

Acest mod organic de gândire, care ia lumea organică drept paradigmă pentru a înțelege celelalte realități, l-a făcut pe Aristotel să se întrebe care sunt cele mai

---

<sup>3</sup> Aristotle, *Politics*, translation and glossary by Joe Sachs, Indianapolis/Cambridge, Focus, 2021, p. 6.

bune condiții pentru a actualiza substanța internă a ființei umane. El, ca și Platon înaintea lui, a încercat să-și imagineze cea mai bună situație socială care ar putea permite o asemenea actualizare, un fel de stare ideală în care fiecare cetățean să devină cea mai bună copie a umanului, ca să spunem așa. În acest context, pe lângă cadrul social, el a cercetat și modul în care individul s-ar putea dezvolta autonom mai departe, după ce ceilalți și-au încheiat aportul la educația sa, cum ar trebui individul să-și modeleze gândirea, comportamentul și modul de viață, astfel încât să poată realiza cât mai fidel idealul, substanța pe care o întruchipa.

Pentru a completa, așadar, actualizarea substanței umanului, Aristotel vedea virtutea ca fiind necesară. Așadar, oricărui alt element din interiorul ființei umane, sau chiar a unei ființe vii în general, virtuțile, așa cum erau înțelese în cultura elină, se bazează pe dispoziții, fiind treapta cea mai înaltă de actualizare a acestora, treapta excelenței lor<sup>4</sup>. Dispozițiile, în general, erau privite ca fiind înrădăcinate în substanța sau esența clasei din care făcea parte o ființă vie. Ghinda nu putea să crească și să se transforme într-un stejar dacă nu ar fi avut în sine dispoziția pentru o asemenea transformare. Ghinda nu se putea transforma într-un măr sau un brad. În mod similar, embrionul unui câine nu putea crește și deveni o pisică sau un cal. Dispoziția sa internă îl făcea să devină doar un câine. Ființa umană era privită ca având multe asemenea proprietăți care se puteau actualiza doar pentru că erau înrădăcinate în dispoziții înnăscute. Limbajul, de exemplu, reprezenta o dispoziție înnăscută. Dacă ființa umană nu ar avea această dispoziție, ea nu ar putea niciodată să învețe să vorbească. Cu toate acestea, în ciuda dispoziției înnăscute, este posibil ca o ființă umană să nu ajungă niciodată la capacitatea de a vorbi, deoarece nu a fost niciodată învățată să vorbească de alte ființe umane.

Teoria virtuții la Aristotel se bazează pe o teorie mai amplă a Binelui. Pentru noi, abordarea moralității, pornind de la Bine, a devenit oarecum nefamiliară. Suntem obișnuiți să ne gândim comportamentul moral ca urmând o regulă sau o cerință, dar acestea sunt privite mai degrabă drept consecințe ale unor valori mai înalte decât ca mijloace pentru a le atinge. De exemplu, credem că nu trebuie să mințim pentru că a spune adevărul este o valoare în sine care trebuie urmată necondiționat. „Să nu furi!” este o poruncă biblică, într-adevăr, legată de porunca mai fundamentală de a te teme de Dumnezeu și a-L asculta, căci un astfel de comportament îi „vor lungi zilele și anii vieții” sale și-i „vor aduce multă pace” credinciosului (Proverbe 3:1-2). Cu toate acestea, de fapt, poruncile sunt menite să fie urmate nu din cauza promisiunii legate de prosperitate, ci pentru că provin de la Dumnezeu și, prin urmare, sunt bune în sine. Prosperitatea este doar un produs secundar și nu un scop în sine. Scopul în sine este o viață trăită în credința în Dumnezeu și în conștiința prezenței Sale.

Creștinismul ne-a obișnuit să privim valorile ca venind cumva din afară, din cauza naturii noastre fundamentale corupte, care trebuie readusă la starea ei de plenitudine originară cu ajutorul lui Dumnezeu. Datorită acestei naturi căzute, nu

---

<sup>4</sup> A. MacyIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2007, p. 122.

putem cunoaște adevărul prin propriile noastre puteri, ci doar cu ajutorul lui Dumnezeu și prin revelație. În cele din urmă, trebuie să fim învățați de Dumnezeu, iar învățăturile Sale sunt adevăratele valori cărora trebuie să ne conformăm. Aceasta înseamnă că valorile ne sunt date din afară și că noi nu le putem înțelege pe deplin niciodată. Putem doar să le punem în aplicare așa cum le-am primit de la Dumnezeu și să vedem apoi consecințele acestei acțiuni în viața noastră. O astfel de înțelegere separă valorile, Binele, de natura și cunoașterea noastră, obligându-ne să ne supunem puterii lor exterioare.

Spre deosebire de această viziune creștină, teoria virtuții a lui Aristotel își are rădăcinile într-o înțelegere diferită a omului. Aici, într-o viziune ontologică organicistă, ca parte a unei lumi care era structurată în jurul conceptului de scop, viața ființei umane era mereu îndreptată, prin natura sa, spre ceva. Dezvoltarea oricărei ființe organice tinde să atingă expresia cea mai înaltă a capacităților și dispozițiilor sale, care sunt stabilite odată pentru totdeauna de substanța sau esența ideală pe care o întrupează. Nici sămânța, nici embrionul nu manifestă încă acea substanță, deși o poartă și sunt ea, dar numai potențial (*in potentia*) sau ca posibilitate. Actualizarea deplină a substanței, pornind de la condiția sa potențială, este atinsă la apogeul dezvoltării organismului, atunci când toate proprietățile și capacitățile sale naturale devin complet funcționale. Acțiunile pe care le efectuează un organism sunt menite să contribuie la acea actualizare. De exemplu, mâncatul ajută organismul să se dezvolte și astfel să-și diferențieze intern unitatea inițială, în același mod în care vedem că de la oul inițial – care conține doar gălbenușul și albușul – se dezvoltă viitoarea găină, cu toate organele interne și părțile externe ale organismului său.

La Aristotel, substanța ființei umane era structurată în două părți, trupul și sufletul<sup>5</sup>. Acesta din urmă includea și intelectul, căruia i se subordonau restul sufletului și corpul. Intelectul era elementul cel mai important al ființei umane și avea drept scop final contemplarea. Această structură ierarhică însemna faptul că totul în viața omului se rotea în jurul intelectului și al activității sale fundamentale, cunoașterea – sau contemplarea – susținându-le cât mai mult posibil. În același mod în care organele organismului uman susțin activitatea intelectului, toate capacitățile ființei umane ar trebui să contribuie la acest din urmă scop.

Această structură a sufletului uman amintește de viziunea lui Platon privind sufletul uman așa cum a descris-o acesta, printre altele, în dialogul său *Republica*. Acest dialog înfățișează o societate ideală a cărei structură socială și politică o reflectă pe cea a sufletului uman. Aici, poziția socială cea mai înaltă revine filosofilor<sup>6</sup>, cei care aveau capacități innăscute de cunoaștere. Desigur, această poziție exprimă aprecierea gândirii umane ca fiind cea mai înaltă parte a sufletului uman. Așa după cum în *Republica* lui Platon, toate celelalte păături sociale trebuiau

---

<sup>5</sup> J. Sihvola, „Aristotle on the Individuality of Self”, în P. Remes, J. Sihvola (eds.), *Ancient Philosophy of the Self*, Dordrecht, Springer, 2008, p. 125.

<sup>6</sup> Plato, *The Republic*, translated by Richard W. Sterling and William C. Scott, New York, W. W. Norton, 1985, p. 165

să urmeze cerințele filosofilor, la Aristotel, toate părțile sufletului, precum și activitatea corpului, în general, trebuiau să contribuie la susținerea activității intelectului.

Spre deosebire de noi, la Platon și Aristotel cunoașterea nu avea o valoare funcțională. Pentru noi, ea servește un scop exterior ei – de la Bacon încoace, ea are rolul de a obține controlul, respectiv puterea, asupra naturii –, cunoașterea fiind astfel doar un instrument. Pentru antici, mai cu seamă pentru Aristotel, ea a fost sursa Binelui suprem – fericirea<sup>7</sup>. Aceasta, însă, așa cum sublinia Stagiritul, era înțeleasă în mod diferit de diferiți oameni<sup>8</sup>. Astfel, la Aristotel, etica devine un discursul rațional care explică de ce faptul de a aspira spre fericire este egal cu urmărirea contemplației, prezentând, de asemenea, ce fel de viață trebuie să ducem pentru a atinge acea fericire.

Nu întâmplător virtutea ca excelență sau, în general, ca cea mai bună calitate a ceva, a unui lucru sau a unei acțiuni, este adusă în discuție într-un tratat de etică, adică despre comportamentul moral. A avea drept scop practic fericirea înseamnă urmărirea activă a acesteia și, aidoma vânătorului care are cu atât mai mult succes cu cât este mai priceput, prin cunoașterea adevăratei naturi a omului, noi dobândim mijlocul cel mai sigur care ne poate ajuta să atingem acel scop. Trebuie să subliniem, în acest context, faptul că excelența nu înseamnă a avea cea mai înaltă valoare morală, ci se referă la cea mai eficientă abordare pe care o putem avea dacă vrem să ne atingem scopul de a fi fericiți.

Obișnuim să considerăm o persoană „virtuoasă” ca fiind valoroasă din punct de vedere moral și demnă de a fi urmată ca model în sine. Deși virtutea poate fi privită ca un model comportamental, funcția sa a fost pragmatică la început: ea a fost un comportament de succes și, doar în acest sens, deci, și un model. Din acest punct de vedere, de exemplu, cumpătarea era considerată o virtute pentru că ne ajută să ne dezvoltăm celelalte capacități pe care le avem, precum și echilibrul interior, care, în cele din urmă, ajută efortul general al omului de a urmări fericirea.

Într-o anumită măsură, teoria lui Aristotel despre virtuți ca mijloace poate părea ciudată dacă este văzută ca parte a moralității așa cum o înțelegem în modernitate. Obișnuim să gândim moralitatea ca fiind bazată pe reguli pe care le derivăm dintr-un principiu superior și să respingem regulile bazate pur și simplu pe ceea ce se face de obicei. În acest sens, suntem înclinați să vedem în tradiție doar o slabă justificare pentru ceea ce trebuie să facem. Faptul că oamenii se poartă în mod obișnuit într-un anumit mod nu constituie un motiv pentru a descrie o acțiune ca fiind morală, ci mai degrabă un îndemn de a ne conforma celorlalți și de a fi pe placul lor. S-ar putea ca respectarea anumitor tradiții să facă parte dintr-o știință uitată legată de *savoir vivre*. Dar, dacă ar fi să numim o acțiune drept morală, nu am considera-o astfel pentru că urmează o tradiție sau pentru că așa procedează ceilalți, ci pentru că privim acea acțiune ca fiind ceea ce *trebuie* făcut conform gândirii noastre.

Aristotel considera că există o natură universală a omului în același mod în care există o natură universală a oricărui lucru ce aparține unei clase de lucruri

---

<sup>7</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by Roger Crisp, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 5.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

similare. Astăzi nu mai acceptăm o asemenea viziune și refuzăm să credem că există atribute universale ale ființei umane. Considerăm mai degrabă, într-un mod oarecum heraclitic, că totul curge și că nu există aspecte imuabile ale vieții. În mod similar, considerăm că valorile, morala și acțiunea trebuie evaluate numai în contextele culturale cărora le aparțin și nu dincolo de ele.

Acceptând ideea unei naturi universale, Aristotel a putut considera apoi că această natură putea deveni vizibilă în moduri variate, uneori un singur caz fiind suficient pentru a o manifesta. El pare mult mai relaxat în această privință față de noi, care suntem mereu în căutarea cazului care invalidează modelul actual de înțelegere a lucrurilor, ceea ce induce în noi o atitudine constant critică. Această atitudine a devenit dispoziția noastră actuală. Societatea și cultura în care trăim ne împing în această direcție, fie pentru că suntem expuși constant la produse „mai bune” decât cele dinainte, fie pentru că trebuie, cu orice preț, să evităm prejudecățile și să fim originali. „Fii tu însuți!” este sloganul pe care îl auzim la fiecare colț de internet, fapt care aproape ne induce teama de a fi ca ceilalți. Nu mai avem răbdarea de a fi pur și simplu ființe umane, grăbindu-ne mereu spre ceea ce este senzațional și „ieșit din comun”, ca o legitimare pentru a evita plictiseala indusă de reguli și obiceiuri.

La Aristotel, virtuțile sunt mijloace care ne ajută să ne realizăm natura lăuntrică. Important este însă faptul că el asociază această natură cu tendința de a crea o stare interioară plăcută în noi înșine, Binele propriu speciei noastre. Pentru noi, termenul de *virtute* ar putea suna ca ceva searbăd pentru că nu o mai asociem cu o asemenea stare plăcută a sufletului. În *Etica Nicomahică*, Stagiritul subliniază în mod repetat relația dintre virtuți, emoția sau sentimentul plăcut produs de realizarea lor și activitatea sufletească pe care acele virtuți o susțin.

Iată, de pildă, curajul. El nu este neapărat mereu ceva pozitiv. Acesta este motivul pentru care nu-i lăudăm întotdeauna pe cei neînfricați doar pentru că sunt așa. Curajul nesăbuit poate fi tulburător sau chiar înfricoșător și astfel devine un exces, adică contrariul virtuții.

Curajul ca virtute își dobândește strălucirea pentru că servește unui scop superior, în general, anume acela de a face posibilă sau chiar mai bună calitatea de a fi uman. Mai ales atunci când o comunitate riscă să fie invadată și înrobită sau distrusă de dușmani, curajul este lăudat ca o virtute esențială pentru că ajută la evitarea unei astfel de tragedii.

Dar trebuie să distingem între curajul ca valoare și curajul ca virtute. A lăuda curajul și a-l considera un model comportamental fac din el o valoare, în timp ce practicarea curajului este o virtute. Și, ca orice altă activitate, prin repetare, această practică poate duce la un anumit sentiment de plăcere. Oamenilor curajoși le place să-și pună curajul în act.

Același lucru este valabil pentru orice altă virtute. În plus, în ceea ce privește o anumită virtute, plăcerea de a realiza activitatea care-i corespunde este însoțită de satisfacția de a ști că faci ceea ce trebuie și, astfel, că recunoști valoarea pe care o implică acest gen de activitate. Asta nu se întâmplă în cazul viciilor, unde nemulțumirea și frustrarea însoțesc, de obicei, plăcerea pe care ele ți-o procură pentru

că omul vicios se știe mai slab decât viciul său, având de asemenea conștiința că acesta din urmă este dăunător. De aceea, viciul este dezaprobat ca fiind opusul virtuții.

Dar curajul ca virtute poate susține și o activitate superioară a sufletului, cum ar fi cunoașterea de sine și viața ca cetățean în sânul comunității, alături de semenii tăi. Interacțiunea cu ceilalți este cea mai importantă activitate a omului dacă acești semenii sunt priviți ca egali și nu ca stăpâni sau servi – în acest din urmă caz, umanitatea unei persoane având de suferit. Căutarea cunoașterii este cea mai înaltă dintre toate activitățile unei ființe umane. Desigur, cunoașterea este imposibilă fără medierea societății și a culturii și istoriei acesteia. Sub forma contemplației, cunoașterea este la Aristotel o activitate divină, iar intelectul uman împărtășește cu divinitatea această trăsătură a contemplației<sup>9</sup>. Acest tip de activitate oferă cea mai pură bucurie și este ceea ce poate fi considerat adevărata fericire și Binele spre care trebuie să tindă toate celelalte virtuți și activități ale ființei umane. Deși toate virtuțile ca practici oferă și o plăcere specifică, transformându-se într-o a doua natură a omului, rolul lor mai profund este acela de a-i permite omului să se bucure de cunoaștere și astfel să participe într-o oarecare măsură la natura divinității.

Și totuși, cunoașterea nu este suficientă pentru a-l face pe un om mulțumit și fericit. Un întreg *savoir vivre* alături de semenii tăi trebuie să însoțească această cunoaștere, respectiv o multitudine de condiții care să-i permită omului apropierea de starea divină, aceea a libertății depline și a fericirii.

În contextul în care Aristotel identifică fericirea umană cu contemplația („Fericirea, de aceea, spune Aristotel, va fi o formă de contemplație”<sup>10</sup>), dar omul nu este o ființă divină, activitatea contemplativă și fericirea trebuie susținute prin mijloace care astăzi ne par mai puțin spirituale, prin prosperitate<sup>11</sup>, în primul rând. Aici ne lovim de două afirmații aristotelice care, fără îndoială, ultragiază sensibilitatea noastră actuală, respectiv că femeile sunt inferioare bărbaților și că sclavii sunt necesari ca ustensile însuflețite<sup>12</sup>. La prima vedere, s-ar putea crede că îndepărtând aceste două afirmații din filosofia aristotelică, e posibil, în continuare, să se păstreze punctul ei de vedere general. Ceea ce este îndoielnic.

Pentru a te bucura pe deplin de fericirea contemplației – probabil, plăcerea intelectuală, cea mai înaltă plăcere și, prin urmare, cea mai nobilă –, nu trebuie să fii constrâns de nevoi materiale, deoarece acestea te rețin de la acea activitate și bucurie, obligându-te să te ocupi de altele (chestiuni mai puțin nobile). Pe de altă parte, plăcerea intelectuală nu poate fi savurată cu adevărat nici dacă cineva se află sub asaltul propriilor pasiuni. Acesta este motivul pentru care omul trebuie să învețe să-și stăpânească pasiunile (reducându-le astfel intensitatea) și să devină virtuos în sensul dobândirii echilibrului interior. De asemenea, el trebuie să fie înconjurat de familia și prietenii lui, așa încât să poată fi bine dispus atât de mult cât se poate.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 198.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Aristotle, *Politics*, ed. cit., p. 7.

Desfășurarea activității intelectuale – în sensul contemplației dezinteresate, care este foarte diferită de activitatea intelectuală a unui om de știință de azi, de exemplu, care realizează această activitate pentru a trăi și are, astfel, un interes material – necesită o stare de deplină libertate. O astfel de stare este posibilă doar dacă alții muncesc pentru tine, procurându-ți tot ce este necesar pentru a-ți satisface nevoile. Și aceștia sunt, în viziunea lui Aristotel, sclavii, cei care susțin libertatea celorlalți, ei fiind meniți de natură pentru muncă<sup>13</sup>. Dacă gândim ființa umană ca având drept scop ultim contemplația într-un mediu care să o sprijine la maximum, atunci chiar și epoca noastră, care se vede pe sine atât ca o epocă a cunoașterii, cât și ca o epocă a tehnologiei, are mari dificultăți în a atinge acest scop. E ușor de văzut cât de greu este să controlăm o societate în care tehnologia lucrează pentru noi; în loc să o facem pe aceasta să lucreze pentru noi, de fapt, muncim noi mai mult pentru ea, pentru că posibilitatea ei ne constrânge să urmăm un îndelungat ciclu de instruire care să ne permită să o putem controla și să susținem o societate supertehnologizată. Sclavii erau un ingredient esențial al filosofiei lui Aristotel deoarece ei erau mijloacele prin care Binele suprem putea fi atins de alte ființe umane libere.

Același lucru este valabil și în ceea ce privește inferioritatea femeilor<sup>14</sup>. Aristotel nu privea bărbații și femeile ca având parte de substanțe diferite, dar considera femininul o deformare<sup>15</sup> a substanței umane. Din perspectiva conceptului esențial al filosofiei sale, respectiv activitatea intelectuală absolut liberă, și, desigur, a condițiilor istorice din timpul său care defavorizau femeile, inferioritatea femeilor putea părea „naturală”.

De asemenea, „natural” putea părea faptul că corpul femeii este, în general, mai delicat decât cel al unui bărbat. Pe de altă parte, structura ierarhică a sufletului uman era privită și ea ca fiind „naturală” de către Aristotel și, cu siguranță, faptul (natural) de a da naștere copiilor și îngrijirea acestora puteau să apară și ele ca piedici în calea libertății depline, aidoma muncii necesare pentru a trăi într-o societate în care nu ar exista nici sclavi, nici roboți care să lucreze pentru tine. Așa cum societatea umană avea nevoie de sclavi care să o întrețină și astfel să permită actualizarea scopului ultim al vieții umane care era contemplația liberă, tot astfel avea nevoie de femei pentru a genera urmași și noi ființe umane cu aceeași structură substanțială și același scop ontic, contemplația liberă. Cele două reprezentau necesități naturale imuabile.

Acesta nu mai este punctul nostru de vedere. Am încetat de mult să gândim în termeni de substanțe eterne: pentru noi, astăzi, totul este „în mișcare”, adică nimic nu este imuabil și, de aceea, totul este relativ și temporar. De asemenea, datorită multor factori istorici și culturali, am abandonat atât idealul valorii supreme reprezentat de contemplație, cât și libertatea absolută aferentă acesteia. De aceea, dintr-o altă paradigmă, putem condamna aceste două idei aristotelice ca fiind neajunsuri ale filosofiei Stagiritului.

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>15</sup> Aristotle, *Generation of Animals*, with an English translation by A. L. Peck, Cambridge, Harvard University Press, 1943, p. 461