

Și, totuși, virtuțile contează și astăzi

Gabriela Blebea Nicolae¹

ABSTRACT • This article explores the enduring relevance of the cardinal and theological virtues, focusing on their systematic treatment in Thomas Aquinas's *Summa Theologiae* and their reinterpretation in modern virtue ethics. It examines the structure and interrelation of virtues and vices in Aquinas, highlighting the role of *prudentia* as a keystone of moral reasoning. Drawing on thinkers such as Elizabeth Anscombe, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, and Pierre Bourdieu, the study connects Aquinas's philosophical theology with contemporary debates on character formation, social ethics, and the potential for moral transformation within communities. The article argues for the civic and practical utility of virtues in both personal development and social cohesion.

KEYWORDS • Thomas Aquinas, virtues, *prudentia*, virtue ethics, character, habitus, Elizabeth Anscombe, Alasdair MacIntyre, moral theology, social responsibility

Evident, n-am să prezint în detaliu conținutul volumului *Secunda Secundae*, din *Summa Theologiae*, pe care, cei mai mulți sigur îl cunosc, doar amintesc că el cuprinde cele trei virtuți teologale (credința, speranța și caritatea) și patru virtuți cardinale (prudența, dreptatea, tăria de caracter, cumpătarea) într-o formulă în care unei virtuți îi sunt problematizate, prin întrebări pertinente, părțile componente, preceptele. Ca imaginea unei virtuți să fie cât mai clară, îi sunt analizate viciile care i se opun și harul care îi este corespunzător, intervenție a duhului sfânt. Sunt piloni structurali care nu lipsesc în nicio prezentare, dar care, în multe cazuri, sunt mult îmbogățiți printr-o descompunere detaliată.

Unele din temele, întrebările, privitoare la o virtute, conțin foarte multe articole, deseori ele însele întrebări, altele mai puține. De exemplu, temele înțelepciunii practice, cum a fost tradusă *prudentia*, sunt zece (zic doar câteva: dacă

¹ Conf. univ. dr. (pensionar) la Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Universitatea din București • gabriela.blebea.nicolae@gmail.com

sediul ei principal e în voință sau rațiune?, dacă e în rațiune, e vorba doar de rațiunea practică sau și de cea speculativă?, dacă ea este cea care furnizează un scop virtuților morale?, dacă sollicitudinea sau vigilența îi aparțin?, dacă *prudentia* care privește binele personal este de aceeași specie cu cea care privește binele comun?, pe când ale dreptății sunt șaiszeci și cinci, ale cumpătării șaptesprezece (dintre care zic doar câteva: dacă se referă doar la dorințe și plăceri?, dacă se referă doar la plăcerile gustului sau și la cele ale atingerii?).

Caracteristicile unei virtuți sunt, în general, mai bine înțelese prin părțile ei componente, de obicei, grupate în integrale, subiective și potențiale, „cele integrale fiind ca zidul, acoperișul și fundația unei case, cele subiective ca boul și leul din specia de animale, și cele potențiale, ca părțile nutritive și senzitive ale sufletului.”² Zic „de obicei” pentru că tăria de caracter nu are părți subiective, nu poate fi divizată. E un întreg care antrenează toată ființa, până la martiraj.

În cazul înțelepciunii practice, părțile integrale sunt memoria, inteligența, rațiunea, ascultarea receptivă, perspicacitatea, previziunea, circumspecția, atenția precaută. Părțile subiective fac distincția între *prudentia* în probleme personale și cea care privește problemele celorlalți, ale comunității, iar părțile *potențiale* sunt, de fapt, tot niște virtuți care i se asociază: *euboulia*, adică, buna deliberare, *synesis*, judecata prin raportare la legea comună și *gnōmē*, judecata în acord cu legea generală.

Toate virtuțile sunt dependente cumva și de voința divină, putând fi ele însele un har, așa cum e tăria de caracter, sau corespunzându-le haruri, ca cel al cunoașterii și al înțelegerii, în cazul credinței. Poruncile care le sunt conexe se reduc în unele cazuri pur și simplu la exercițiul lor, sau la anumite interdicții, în altele sunt extinse, ca în cazul dreptății, la toate poruncile din decalog.

Nici în ce privește viciile nu e o simetrie, căci unei anumite virtuți i se pot opune un număr mic de vicii, așa cum tăriei de caracter i se opun trei vicii, frica, nesimțirea, ca lipsa fricii, și îndrăzneala, alteia, cazul dreptății, vreo patruzeci.

Diferența foarte mare dintre numărul de vicii opuse unei anumite virtuți se datorează, în primul rând, virtuților conexe virtuții principale, așa cum sunt, în cazul dreptății: religia, onoarea, supunerea, spunerea adevărului..., caracterului voluntar sau involuntar al viciului, așa cum se întâmplă, mai ales, în cazul dreptății. Diferența dintre un viciu și un păcat constă în materia lor, în obiectul lor, și nu, zic specialiștii, în posibilitățile ca el, viciul, să fie comis cu gândul, cu cuvântul sau cu fapta sau prin slăbiciune, ignoranță, răutate, așa cum e cazul păcatului, subiect de care s-au ocupat îndelung teologii, cărora le revine meritul de a fi făcut din virtuțile teologale nu doar subiecte teoretice, ci și subiecte de acțiune practică, în care credința, iubirea și speranța au căpătat corp social.

² Toma de Aquino, *ST*, II-II q 48, a 1, r.

Etica virtuții

Cariera virtuților cardinale, la care am să mă refer, a avut și un traseu teoretic – să-i zicem „laic” –, care, prin etica virtuții, inițiată de Elizabeth Anscombe, își are rădăcinile și în gândirea lui Toma, pe care Anscombe nu îl citează direct, deși, cum mărturisește, într-o scrisoare privată, se consideră o tomistă în sens filosofic, nu în sens doctrinar.

Catolică practicantă, Anscombe l-a studiat și l-a tradus pe Toma, pe care-l socotește autorul ultimei mare sinteze morale coerente, înainte de ruptura modernă, dominată de deontologie și utilitarism, o ruptură în care referința la lege devine problematică în lipsa unui legiuitor, în accepțiunea ei, un legiuitor divin, idee crucială pentru Toma. Spus altfel, legea morală în afara teologiei e amenințată de inconsistență.

Recunoscând că integrează ideile tomiste în propriul limbaj filosofic, Anscombe³ readuce în spațiul moralei tema intenției care, prin scopul pe care și-l propune, ne obligă la o evaluare a raționalității care alege un obiectiv perceput ca fiind un bine,⁴ chiar dacă acel bine e, de fapt, unul greșit, idee dezvoltată de Toma la fiecare virtute în parte.

Formulate în limbaj analitic, reperele eticii virtuții, prin accentul pe voință și scop, pun în prim plan responsabilitatea tocmai pentru că răspunsul la întrebările de ce faci un anumit lucru?, cu ce scop? implică o raționalitate intențională și nu una obligativă de tipul pentru c-așa trebuie, așa zice legea, idee abordată de Toma în toate analizele virtuților în care relația dintre scop și mijloace spune despre o ordine mai înaltă ținută prin circumstanțele fiecărei acțiuni în parte, fiecărui om în parte, un întreg care readuce în discuție problema caracterului pe care-l poți eticheta ca fiind al unui om drept, chiar dacă oamenii dreți sunt dreți în circumstanțe diferite, în moduri diferite, în narațiuni diferite, în funcție de contextul tradițiilor și al comunităților, cum zice Alasdair MacIntyre în *After Virtue*⁵, lucrare în care o citează pe Elizabeth Anscombe, ca fiind cea care a aprins, în secolul XX, scânteia eticii virtuții.

³ G.E.M. Anscombe, *Intention*, Oxford: Basil Blackwell, 1957, *Ethics, Religion and Politics*, Blackwell, 1981, trad. Iulia Negru, *Etică, religie și politică*, Humanitas, 2001.

⁴ În capitolul 6 din *Intention*, Anscombe argumentează raționalitatea intențiilor, care nu pot fi socotite simple dorințe, simple mișcări ale sufletului.

⁵ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (1981) tradusă în română de Catrinel Pleșu, în 1998, editată la Humanitas. O nouă traducere, din 2009, îi aparține lui Florin Mihăilescu.

Asumat neotomist, MacIntyre⁶ critică reducerea regulilor și scopurilor acțiunii practice la eficiență și câștig, într-o fragmentare, deseori contradictorie și fără semnificație, care pierde coerența morală, prin absența unui sens transcendent, de unde și celebra lui convingere că, decât să-l așteptăm pe Godot, mai bine l-am aștepta pe Sfântul Benedict.

MacIntyre⁷ îndreaptă discursul moral spre caracterul persoanei, o formare care nu poate ignora resorturile psihologice în care alegerile intenționale nu se desprind de plăceri, de suferință,⁸ după cum spune Anscombe, dar al cărui profil e dat de judecata prudentială, profund dependentă de discernământul moral, prezent în rolurile sociale care astăzi sunt exagerat preocupate de eficiență, de respectarea regulilor, de proceduri și mult prea puțin de impactul asupra binelui comun pe care-l dau conexarea ei cu onestitatea, curajul, simțul echității.

*Prudentia non est universalium solum, sed oportet et singularia cognoscere*⁹, ea nu doar cunoaște binele, ci alege mijloacele potrivite pentru a-l realiza, prin observații pertinente, decizii rapide și adecvate contextual, fără să uite scopul moral al acțiunii, zice Toma. În absența *telos*-ului corect, de unde și mijloacele adecvate, ea devine doar o eficiență instrumentală, un managerialism preocupat doar de câștig, strategie pentru succesul obținut cu orice preț, în care regulile pieței și birocrăția reduc indivizii la mijloace economice, amputându-le statutul de persoane cu finalități morale, zice MacIntyre care vede în acest prudentialism modern un câmp al corupției interne a practicilor care, din interese comerciale, se reduc la un calcul al riscurilor și beneficiilor personale, o evitare a pericolelor și o maximizare a interesului propriu sau al grupului. Pe scurt, o pierdere a statutului de virtute al prudenței tomiste, în favoarea instrumentalizării ei pentru obținerea unui câștig sigur prin anticiparea posibilelor obstacole.

⁶ Alasdair MacIntyre *After Virtue* (1981), *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990), *Dependent Rational Animals* (1999).

⁷ Alți teoreticieni ai eticii virtuții: Philippa Foot, *Virtues and Vices: And Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1978 (tradusă în română în diverse antologii de etică); Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, 1986; Bernard Williams *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 1985; Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, London: Ark, 1985; Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, 1999; Jean Porter, *Nature as Reason: A Thomistic Theory of Natural Law*; William B. Eerdmans Publishing Company, 2005, *Ministers of the Law*, Eerdmans Publishing Company, 2010; Julia Annas, *Intelligent Virtue*, Oxford University Press, 2011.

⁸ Etică a virtuții în psihologie morală: Jonathan Haidt & Craig Joseph „Intuitive Ethics: How Innately Prepared Intuitions Generate Culturally Variable Virtues”, *Daedalus*, vol. 133, nr. 4, 2004, pp. 55–66; Darcia Narvaez, *Neurobiology and the Development of Human Morality*, W. W. Norton & Company, 2014.

⁹ Toma de Aquino, ST, II-II, q 47, a 3.

În goana după profit, oamenii rămân consumatori, alegători pasivi, capabili să se protejeze printr-o normativitate procesuală. Tehnicitatea prudențială, o degenerare a prudenței tomiste, formează oameni funcționali, preocupați de imaginea lor socială, nu oameni buni, coerenți moral.

Ce caracter, ce comunitate?

„Cum, când și cât să acționezi”, la care se referă Toma, ia măsura beneficiilor personale materiale, orbind ochiul moral cu care înțelepciunea practică ar fi trebuit să vadă tema alegerilor, refuzând astfel integrarea tuturor virtuților într-un caracter moral coerent, individualitate care se formează în relație cu alții, prin practici comune, după cum spune și Charles Taylor, mai ales în *Sources of the Self*.¹⁰ Deși Taylor nu face direct referire la Toma, mai mulți autori¹¹ au observat afinitatea lui cu Toma, în mod special prin convingerea că un om nu este responsabil doar pentru sine, ci și pentru comunitatea din care face parte, că identitatea individuală este dependentă de cea comunitară. Orizontul semnificației în care trăiește un om, spune Taylor, are sens doar în lumina unui *telos*, condiție necesară pentru omul virtuos tomist. În alte cuvinte, omul e definit prin ceea ce urmărește, prin ceea ce dorește, chiar dacă o face într-un spațiu care mai păstrează doar nostalgia metafizică a surselor unui bine transcendent, căci binele nu ar avea înțeles dacă nu ar putea fi universalizat, ceea ce nu contrazice particularizarea narativă și comunitară, importantă și pentru Taylor, și pentru MacIntyre în identificarea morală, pentru care modelele, exemplele au un rost formativ.

Virtuțile se exprimă diferit de la un timp istoric la altul, de la o comunitate istorică la alta, dar, oricare ar fi actele pe care le decid, se numesc virtuți prin orientarea lor către bine, prin alegerea care le precede și prin constanța manifestării lor¹². Sunt dispoziții stabile și durabile, orientate spre bine, care se dobândesc prin exercițiu, educație și har. Nu ne naștem cu ele, ci cu posibilitatea de a le trăi, de a le desăvârși prin obișnuință¹³, adică, de a face din ele o constanță caracterială, prin repetarea actelor care, luate fiecare în parte, sunt laudabile, dar,

¹⁰ Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, 1989.

¹¹ James K.A. Smith, *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation*, Baker Academic, 2009; David Hollenbach, *The Common Good and Christian Ethics*, Cambridge University Press, 2002.

¹² Toma de Aquino, *ST*, I-II, q. 55.

¹³ Toma preia în *ST*, I-II, q. 63, ideea lui Aristotel că „Virtuțile nu apar în noi nici prin natură, nici împotriva naturii, ci ne-am născut cu aptitudinea de a le primi, pentru a le perfecționa prin deprindere” *EN*, II.1, 1103 a 23.

dacă nu reprezintă o trăsătură de caracter, nu sunt cu necesitate expresia virtuților, nu sunt *habitus*-uri, feluri de a fi. Un om nu e un om drept dacă accidental a fost o dată corect, nici înțelept nu e dacă foarte rar ia decizii bune.

De la virtutea ca habitus la habitus-ul social

Despre importanța *habitus*-urilor în analiza sociologică vorbesc mai mulți autori, printre care Marcel Mauss, Norbert Elias, dar doar Pierre Bourdieu recunoaște în postfața la lucrarea lui Erwin Panofsky *Architecture gothique et pensée scolastique*, pe care a tradus-o în 1967,¹⁴ că s-a inspirat direct din scrierile lui Toma,¹⁵ din care, de fapt, nu păstrează decât concepția lui despre caracterul formativ al actelor repetitive și posibilitățile lor de schimbare. Și pentru Toma, și pentru Bourdieu, *habitus*-ul presupune o formare care trebuie căutată în experiența parcursă, dar dacă, pentru Toma, este instrument moral, care, prin buna lui orientare, devine virtute, pentru Bourdieu, *habitus*-ul e manifestarea interiorizării mentale a structurilor sociale pe care le reproduce.

Pentru Toma, *habitus*-ul implică alegeri raționale; pentru Bourdieu are o notă involuntară, din moment ce e un algoritm social încorporat de fiecare individ, prin care îi sunt ghidate gândurile, sentimentele, acțiunile, mai degrabă în funcție de structurile de putere asupra cărora nu reflectează în mod necesar și nu caută un bine transcendent, așa cum e în cazul virtuților la Toma.

„Structuri structurate predispușe să funcționeze ca structuri structurante,” *habitus*-urile sunt pentru Bourdieu

„niște principii generatoare și organizatoare de practici și reprezentări care pot fi obiectiv adaptate scopului lor, fără a presupune o orientare conștientă către scopuri și nici o stăpânire explicită a operațiilor necesare pentru a le atinge”¹⁶,

ceea ce contrazice caracterul rațional al înțelesului tomist al *habitus*-ului, dar rămâne fidel ideii tomiste pentru care circumstanțele particulare în care se formează un *habitus* au un rol determinant, când ele nu sunt infuzate prin har, dar nu absolut, de unde și posibilitatea pe care o vede Bourdieu, și ceilalți sociologi, în a se schimba *habitus*-urile, o dată cu schimbarea circumstanțelor, schimbare

¹⁴ Pierre Bourdieu dezvoltă tema *habitus*-ului în *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, 1972; *La Distinction, Critique sociale du jugement*, Les Éditions de Minuit, 1979; *Le Sens pratique*, Les Éditions de Minuit, 1980.

¹⁵ Toma preia termenul de la Aristotel (*hexis*), un concept despre care vorbește și Platon în *Theaitetos*.

¹⁶ Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, Les Éditions de Minuit, 1980, 88.

care, din perspectiva lui Toma, se face preponderent prin înlocuirea punctuală a *habitus*-ului sau prin încetarea exercitării aceluia *habitus*.

Întrebarea dacă *habitus*-ul se poate schimba sau nu, din moment ce a devenit o doua natură,¹⁷ privește înlocuirea *habitus*-ului bun (*habitus boni*), virtutea, cu un *habitus* rău (*habitus mali*), viciu, dar putem infera legitim că, de fapt, orice *habitus* poate fi înlocuit cu un altul. Mai greu, dar nu imposibil, și un viciu poate fi înlocuit cu o virtute, temă importantă în credință, dar pe care îndrăznesc să o consider centrală în psihologie, chiar dacă ea face sau nu referință la religie.

Așa cum o înțelege Bourdieu, înlocuirea unui *habitus* cu un altul se face în termeni care păstrează coordonatele libertății în înțelesul ei tomist,¹⁸ fără de care virtuțile nu ar fi meritorii și viciile condamnabile, dar atrage atenția asupra dificultăților de schimbare prin caracterul inerțial al *habitus*-ului (*hystérésis*) și al motivației de schimbare care ar sta în ceea ce el numește convingerea că merită, că merită angajarea, investiția (*illusio*).¹⁹

Când vorbesc despre *habitus*-uri, sociologii se referă la o structură de comportament pe care o putem asimila interconectivității virtuților de care vorbește și Toma,²⁰ al căror nod central stă în înțelepciunea practică și al cărui efect principal e construirea unor relații corecte, echitabile, participare la dreptatea comunitară. Virtuțile naturale devin virtuți civice, așa cum orice bun caracter e o contribuție la „ordinea socială sănătoasă,” cum zice Jacques Maritain²¹.

În ordinea socială, privirea spre înțelepciunea practică care nu ar trebui să lipsească din economie, îl citează des pe Toma, în articolele din periodicele *Journal of Markets & Morality*²², *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*²³, *Nova et Vetera*²⁴.

Deși, la prima vedere, capitalismul ar putea părea incompatibil cu viziunea tomistă, autori ca Reinhard Marx, Michael Novak, Andrew Yuengert, Daniel Finn²⁵ fac din argumentația prudentială, din binele comun, din orizontul

¹⁷ Toma de Aquino, *ST*, I-II, q. 53, a. 1, r. 1.

¹⁸ Toma de Aquino, *ST*, I, q. 83.

¹⁹ Pe lângă cele 2 trăsături amintite (*hystérésis* și *illusio*), Bourdieu caracterizează *habitus*-ul ca fiind generator de tactici, de strategii, chiar fără o reflecție prealabilă și transpozabil de la o activitate socială la alta, de pildă, de la ce e în sânul familiei la mediul profesional.

²⁰ Toma de Aquino, *ST*, I-II, q. 65

²¹ Jacques Maritain, *L'homme et l'État* (1953), Desclée de Brouwer, 2009.

²² Publicație bianuală, lansată în 1998.

²³ Publicație trimestrială a Fraților Dominicani, lansată în 1939.

²⁴ Publicație lansată în 1926 în franceză, iar în engleză în 2003.

²⁵ Reinhard Marx, *Capitalul: O pledoarie pentru om* (*Das Kapital: Ein Plädoyer für den Menschen* 2008), ARCB, 2013; Michael Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*. Ed. originală: 1982, Simon & Schuster; Andrew Yuengert – *The Boundaries of Technique:*

teleologic, așa cum apar ele în scrierile lui Toma, vectori ai unei reușite pe termen lung, ai unei echități umaniste în care virtuțile au rostul de a împiedica derapajele unei lumi care, în numele reușitei financiare, se declară amorală.

Responsabilitatea economică, parte a responsabilității sociale, reflectă pulsul virtuților al căror sens stă în relația cu ceilalți, împreună cu și pentru ceilalți, o etică a visării unei vieți bune.²⁶

Concluzie

La câteva sute de ani de la redactarea *Summei Theologice*, Toma, de la a cărui naștere se împlinesc 800 de ani, a rămas actual. Are o actualitate din care eu am surprins doar câteva direcții, pentru că pe acestea le știu mai bine, dar sunt conștientă că ele sunt mult mai multe, că gândirea lui despre virtuți a influențat în mod explicit sau implicit mai mulți autori care l-au studiat, că Toma îi impresionează prin rigoare, amplitudinea cunoașterii și spirit filosofic chiar și pe cei care îl contestă pentru dogmatismul lui.²⁷

Influența teoretică a lui Toma e incontestabil încă lucrătoare, dar, mai mult decât ea, reflecțiile lui despre ce înseamnă o virtute, un caracter, au fost și sunt lucrătoare prin vocea celor i-au predicat și îi predică gândirea, prin felul în care scrierile lui se regăsesc în doctrina socială a Bisericii²⁸, prin exemplul celor care au înțeles și înțeles că virtuțile se formează prin educație, prin modele de urmat.

Ordering Positive and Normative Concerns in Economic Research, Lexington Books, 2004; Daniel Finn (ed.) – *The True Wealth of Nations*, Oxford University Press, 2010.

²⁶ Paul Ricœur, *Soi même comme un autre*, Seuil, 1990. În română, *Sinele ca un altul*, trad. Daniela Marinescu, Paul Marinescu, Spandugino, 2020.

²⁷ Așa cum o face Bertrand Russell în capitolul al treilea din *Istoria filozofiei occidentale*, trad. Dragan Stoianovici, Humanitas, 2005.

²⁸ *Enumăr doar câteva enciclice: Rerum Novarum* emisă de Papa Leon al XIII-lea în 1891, *Centesimus Annus* emisă de Papa Ioan Paul al II-lea în 1991, *Caritas in Veritate* emisă de Papa Benedict al XVI-lea în 2009.