

SITUAȚIA SPIRITULUI ÎN LUMEA DE ASTĂZI. DE LA TRIPARTIȚIE LA DUALISM PSIHIC

HORIA VICENȚIU PĂTRAȘCU*

Conceptul de „intelență emoțională” a făcut o carieră rapidă și remarcabilă. Introdus de David Goleman, pe baza teoriei inteligențelor multiple (Howard Gardner, 1983), acest concept a fost adoptat pe scară largă, născând numeroase dezbateri privitoare la rolul emoțiilor și dispozițiilor în chiar activitatea intelectuală a individului. Studiile lui Antonio Damasio arată că, în luarea deciziilor, afectivității îi revine un rol determinant.¹ Legătura dintre gândire și afectivitate a fost de asemenea exploatată în cadrul neuroștiințelor, în cadrul NLP și, nu în ultimul rând, în contextul, foarte popular, al „gândirii pozitive”.

Noile descoperiri vin pe fondul unei așa numite excluderi a afectivității din viața psihică a individului uman, de care ar fi de vină filosofia – cu valorizarea exclusivă a intelectului și rațiunii. Aparent, nimic nu îndreptățește o asemenea opinie. După cum știm aproape toți marii filosofi s-au ocupat de emoții și de sentimente, ba încă au legat întotdeauna emoțiile și sentimentele de viața gândirii. Dacă acordăm o minimă atenție ideii că una dintre temele fundamentale ale filosofiei, fericirea, implică o legătură indisolubilă a afectivității și a gândirii, scopul explicit al marilor gânditori fiind acela de a descoperi calea prin care se poate instaura fericirea *prin intermediul* gândirii, al raționării, vom fi nevoiți să recunoaștem că Socrate, Platon, Aristotel, stoicii, neoplatonicii nu doar că nu omiteau legătura dintre afectivitate și rațiune, intelect (intelență), ci o considerau de la sine înțeleasă, temei și deopotrivă scop al activității filosofice. Însuși termenul „filozofie” trimite la această legătură intrinsecă dintre afectivitate și rațiune: *iubirea de înțelepciune*. Să ne mai amintim că Descartes scrie un întreg întreg despre *Pasiunile sufletului*, că *Etica* lui Baruch Spinoza se referă la sentimente și încununarea filosofiei sale este iubirea intelectuală de Dumnezeu, că Rousseau deduce ființa umană din două sentimente de bază – iubirea de sine și repulsia față de suferința celuilalt, că Adam Smith scrie un întreg tratat despre sentimente, că Schopenhauer arată că mila este calea prin care ne putem sustrage fatalității voinței oarbe, că Nietzsche vorbește despre *amor fati* – ca despre esența întregii sale

* Lector doctor la Departamentul de Științe Socio-Umane din cadrul Universității Politehnica din București. E-mail: h_patrascu@yahoo.com

¹ Damasio, Antonio, *Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain*, Avon Books, New York, 1994, p. 159

filosofii, că Heidegger consideră teama (Angst) drept dispoziție metafizică fundamentală, că Max Scheler inițiază o fenomenologie a sentimentelor.

Așadar, nici vorbă că filosofia ignoră dimensiunea afectivă, emotivă sau sentimentală a ființei umane. De altfel, filosofia emoției este un domeniu foarte bine conturat și reprezentat în care studiile privitoare la contribuțiile filosofice la explicarea afectivității umane sunt în continuă creștere.

Și, totuși, impresia psihologilor este pe undeva îndreptățită. Într-adevăr, ne-am obișnuit cu un anumit schematism de tip dualist care separă ființa umană fie în corp și minte (rațiune, intelect), fie în suflet (afectivitate, emotivitate, sentimente) și minte. Cea de-a doua dihotomie ar putea fi redusă la cea dintâi câtă vreme afectivitatea poartă aceleași atribute cu ale „corporalității” sau „materialității”: impenetrabilă (la argumentele rațiunii), urmându-și propriile „legi”, opunându-se și trăgând în jos rațiunea din zborul ei lin către spațiile celeste. În cea de-a doua dihotomie, „sufletul” este un fel de „corp” intelectual sau o proiecție „intelectuală” a corpului, opus deci minții, rațiunii, lucidității superioare și reci, analitice. Pascal vine pe fondul unui asemenea schematism deja instaurat când vrea să recupereze „rațiunile inimii” pe care „rațiunea” nu le cunoaște. Moraliștii francezi se concentrează și ei asupra sentimentelor umane și a „caracterelor” pe care acestea le generează, încercând să le explice prin instrumente intelectuale – concepte, noțiuni, raționamente. Immanuel Kant, prin „rațiunea practică”, încearcă să readucă „corporalitatea sufletului” sub semnul necesității raționale, a inteligibilității și a universalității. Subiectivismul este subsumat unei subiectivități universale. Desigur, reacția lui Kant – ca și cea de mai târziu a lui Hegel – este îndreptățită de excesele de sentimentalism (pietism, chietism) care încercau să răstoarne rațiunea din rolul său hegemonic și să impună afectul ca facultate conducătoare.

Or, acest dualism suflet-rațiune este posibil numai în condițiile în care s-a pierdut, între timp, un al treilea termen, și anume spiritul. Spiritul este o „facultate de cunoaștere” diferită de intelect, diferită de „rațiunea calculatoare”. Spiritul nu este nici sentiment (și deci nici afect), dar nici logică. E o ciudată facultate – care a fost văzută uneori ca instanță superioară rațiunii, iar alteori ca instanță intermediară între rațiune / minte / intelect și afectivitate sau corporalitate. La Descartes această facultate – spiritul – decade la nivelul unei entități psiho-somatice, o umoare intermediară dintre suflet și corp, un fel de „neurotransmițător” *avant la lettre*. Istoria spiritului este greu de urmărit întrucât numele său variază, iar alteori este pur și simplu ne-numit sau numit într-un mod figurat. Fapt este că prin spirit suntem capabili să *percepem* (intelectiv) *realități suprasensibile*, să *înțelegem intuitiv* ceea ce depășește orice înțelegere rațională, normală. Este facultatea de cunoaștere a „transcendentului”, a ceea ce ne depășește facultățile obișnuite de cunoaștere – de altfel impecabil funcționale în zona imanenței. Spiritul este ceea ce ne pune într-adevăr în legătură cu ceea ce este complet dincolo de noi înșine, este un intermediar paradoxal între noi și ceea ce ne depășește infinit. „Ideile” platonice sunt *inteligibile* spiritului, nu intelectului sau afectivității. Spiritul este deopotrivă mediul oricărei iluminări, al inspirației și al revelației. Prin intelect înțelegem ceea

ce putem înțelege. *Prin spirit înțelegem ceea ce nu putem înțelege, ceea ce e deasupra oricărei înțelegeri.* Spiritul este văzut ca fiind imaginația, capacitatea noastră fantasmatică (I.P. Culianu) sau cel prin care sesizăm o lume *imaginală*, diferită de cea pur imaginară (R. Guenon). Spiritul este deopotrivă imagine a corpului și corp al imaginii, este semn și prezență efectivă, este comunicare, adică *împreună-unificare* și de aceea a putut fi văzut ca sediul psihic „infectat” de un „agent extern” în boala dragostei sau în nostalgie, boli în care „imaginea” iubitei / iubitului sau a locului de baștină se hrăneau literalmente din corpul / trupul celui bolnav. Și în acest caz spiritul asigură experiența paradoxală a unirii cu transcendența celuilalt, în care însuși corpul, corporalitatea acestuia devine realitate internă, lăuntrică. Experiența spirituală este experiența prin care intrăm în contact cu o realitate transcendentă, aflată dincolo de noi, fiind, de aceea, o experiență metafizică.

Nu întâmplător spiritul este asociat cu *pneuma* – cu mediul prin care fiecare lucru comunică cu toate celelalte, cu respirația și cu aerul. Spiritul este, într-adevăr, vehiculul prin care lucrurile se „atunifică”, după expresia lui Vladimir Soloviov. Ipostaziat în instanțe supraumane, divine sau larg fiinițiale, îl întâlnim ca Sophia, în literatura neoplatonică sau ca Sfântul Duh / Sfântul Spirit în teologia creștină. Sophia sau Înțelepciunea, ca și Sfântul Duh, mijlocește între Dumnezeu și oameni, între om și Dumnezeu. Sfântul Duh este cel prin care se naște Mântuitorul, Omul-Dumnezeu, arhetip al ființei teandrice (N. Berdiaev) și al divino-umanității (V. Soloviov).

Afectivitatea spirituală este diferită de afectivitatea pur psihică, sufltească – explicabilă prin psihologie. Iubirea „psihică” este cu totul altceva decât „iubirea spirituală”, tristețea „psihică” cu totul altceva decât tristețea spirituală și tot așa. În volumul său de referință, *Terapeutica bolilor spirituale*, C. Larchet face un prețios inventar al sentimentelor și stărilor spirituale, a căror denaturare stă la baza transformării lor în boli spirituale². Deși multe dintre ele poartă același nume cu al sentimentelor și afectelor „psihice” – , ele au o cu totul altă semnificație. Altele, în schimb, cum ar fi *akedia* (Evagrie Ponticul) sau *satietas* (Origen), nu se regăsesc în gama sentimentelor psihologice obișnuite, trimițând prin simpla lor definiție la o altă realitate, de ordin metafizic. Søren Kierkegaard acordă și el o atenție majoră explicării stărilor și sentimentelor de ordin spiritual.

Revenind la problema de la care am pornit: impresia psihologilor de astăzi că filosofia a ignorat problema afectivității, ca și dorința de a recupera afectivitatea în ordinea intelectului, au implicații mult mai adânci, care trimit la întreaga istorie a gândirii europene. Într-adevăr, filosofii nu au vorbit despre sentimente și afecte „psihologice” – sau, dacă au făcut-o, s-au referit într-un mod lăaturalnic, în capitolul dedicat „fiziologiei” umane. Dar dacă nu afectivitatea „psihică”, obișnuită, au avut-o ei în vedere, nu mai puțin adevărat este că au vorbit îndelung despre acel gen de afectivitate spirituală pe care au pus-o indiscutabil în legătură cu o înțelegere superioară, cu un mod adecvat (frumos, potrivit) de a trăi dar și cu o bună relație cu

² Larchet, Jean-Claude, *Terapeutica bolilor spirituale*, trad. Marinela Bojin, Editura Sophia, București, 2001.

corporalitatea proprie. Pe scurt cu o afectivitate indisolubil legată de existența acelei facultăți de cunoaștere deopotrivă exterioare și interioare pe care o numim spirit. Afectivitatea spirituală cuprinde o întreagă gamă de stări, sentimente și dispoziții prin care subiectul cunoscător face experiența transcendenței (a ceea ce-l depășește), fie că e vorba despre transcendența empirică (realitatea senzorială), fie că ne referim la realitatea ultimă, de ordin metafizic. Într-adevăr, ar putea părea straniu cum una și aceeași „facultate” poate să cunoască atât „sensibilul”, cât și „inteligibilul”, dacă nu am ști că, deși natura stă sub principiul plenitudinii, ea stă în același timp și sub principiul „economiei” de mijloace: dacă mai multe scopuri pot fi atinse prin exercițiul unei singure capacități, deja existente, nu va mai apărea o altă putere „specializată” pentru fiecare scop în parte. Conform lui Sigmund Freud (la care vom reveni în curând), sexualitatea, libido-ul subîntinde atât cele mai avântate aspirații ale spiritului creator, cât și iubirea senzuală și perversiunea sexuală.

Estomparea spiritului, urmărită de I.P. Culianu în *Eros și magie*, dispariția lui, înlocuirea tripartiției (suflet-corp-spirit sau spirit-intelect-suflet) cu bipartiția suflet-corp / suflet-minte – pe care o consacră în spațiul occidental în primul rând R. Descartes și empirismul englez – au determinat un întreg parcurs al gândirii occidentale, în care suntem prinși și astăzi, parcurs care va mai continua mult timp până ce, epuizat, se va reîntoarce, revoluționar, la adevăruri „mai originare”. În absența „mijlocitorului”, a „vehiculului” spiritual, a *pneumei* – omul fiind pus în situația de a se funda pe sine însuși, de a-și construi, prin propriile puteri, relația, legătura cu realitatea. De aceea, raționalismul și empirismul nu sunt decât „brațele” în care se desparte același fluviu. Empirismul și raționalismul nu sunt decât aparent opuse și doar din punctul de vedere al obiectului cercetării lor: transcendența senzorială sau transcendența metafizică. Dacă spiritul putea explica la fel de bine contactul cu ambele realități „exterioare”, transcendente, în absența acestuia gânditorii europeni încep marea „operă” a autoîntemeierii subiectului. Atât la Descartes, cât și la empiriști, marea temă este aceeași, indiferent dacă accentul cade pe realitatea senzorială sau pe realitatea metafizică: cum putem cunoaște prin propriile puteri, fără intermediar, fără o capacitate mijlocitoare... Mijlocitoare în sensul cel mai propriu, anume că aceasta aparține atât „subiectului” cunoscător cât și „obiectului” cunoscut – ca să transpunem problema într-o terminologie modernă, făcută posibilă tocmai de dispariția spiritului. Despărțirea în „empirism” și „raționalism”, în „subiect” și „obiect”, în „suflet” și „corp”, în „intern” și „extern” și toate celelalte dihotomii, dualități și dualisme în care s-a cufundat filosofia modernă se datorează în primul rând pierderii acestei facultăți de cunoaștere intermediar-superioare, pe care o numim spirit. De aceea nu putem spune despre Aristotel că era empirist, deși, cum se știe, „senzorialitatea”, cunoașterea lumii sensibile au jucat un rol cu totul esențial în gândirea și opera sa. După cum nu putem spune nici despre Platon că era „raționalist”, deși – știm de asemenea – cât cântărește în sistemul său Ideea, inteligibilul și cunoașterea rațională. Toate aceste dihotomii nu au sens decât într-o lume scindată, dualistă, dihotomică, într-o lume

care a pierdut spiritul ca vehicul, ca mijlocitor între idee și realitate, între imagine și corp, între fantasmă și adevăr. Prin spirit omul „sesiza” realitatea ideilor, iar realitatea căpăta sublimul idealității. Spiritul este acea facultate care face „materia” străvezie, transparentă și prin care omul vede „corpul” lui Dumnezeu. În absența spiritului, transcendența nu poate fi niciodată *reală*; numai în și prin spirit transcendența se realizează.

De aceea, Descartes încearcă să-l obțină pe „Dumnezeu” prin puterile proprii minții, ale propriului intelect sau rațiune. Un lucru care i s-ar fi părut cu totul absurd atât lui Platon cât și lui Aristotel pentru care realitatea suprasenzorială, transcendența în general, nu poate fi cunoscută prin intelectul obișnuit. După cum demonstraseră fără putință de tăgadă sofistii – mintea de una singură, captivă exclusiv propriului său exercițiu nu poate descoperi nimic altceva decât... nimicul. Dialogul socratic, maieutica sunt de altminteri tot o experiență de ordin spiritual – pe care monologul și introspecția carteziană nu reușesc să o facă. Cunoașterea este literalmente o naștere, adevărul este un copil care trebuie moșit, asistat pentru a se naște. A spune despre adevăr că este un copil înseamnă orice altceva decât a spune că pot să construiesc întreaga cunoaștere și adevărul lumii pornind doar de la puterile propriului intelect. Adevărul-copil este rodul legături *erotice*, a unei legături guvernate de un daimon, *Eros*, el însuși *ființă intermediară*, aparținând atât celor de sus cât și celor de jos, atât celor bogate cât și celor sărace, atât ființei cât și neființei – prefigurare abstractă, teoretică și simbolică a ceea ce va însemna în creștinism Sfântul Duh sau Sfântul Spirit, mijlocitor între Dumnezeu și Om, cel care îl face posibil pe Dumnezeul-Om.

Rațiunea carteziană și „simțurile” empiriștilor deschid drumul autofundării subiectului. Simțurile vor da seama de felul în care subiectul poate cunoaște transcendența senzorială, mintea va da la rândul său seama despre felul în care subiectul poate cunoaște transcendența metafizică, îl poate cunoaște pe Dumnezeu. Putem vedea în acest caz repetându-se scenariul arhetipal al căderii în păcat: Adam vrea să-l cunoască pe Dumnezeu prin el însuși, prin propriile puteri, fără mijlocitor, fără intermediar, fără duh. Or, o asemenea cunoaștere – fără intermediar – este, cum am spus deja, o cunoaștere *căzută* la rândul ei pradă dualismului, despărțirii, sciziunii: este cunoaștere a Binelui și a Răului, a vieții și a morții, sau, în cartezianism, o cunoaștere a sufletului și corpului, a lui *res cogitans* și *res extensa*, sau, la empiriști și mai târziu, la Kant, o cunoaștere empirică și matematică, *a priori* și *a posteriori*. Filosofia modernă postcarteziană (prin care înțelegem și postempiristă) se va zbate în încercarea, inconștientă de cele mai multe ori, de a găsi *legătura* dintre subiectul cunoscător și obiectul cunoscut – fie acesta realitate empirică sau metafizică. Or, în absența spiritului, acest fapt este evasiimposibil. Fără spirit nu se poate explica cum ceea ce este *dincolo* de mine, în afara mea (alteritatea obiectuală sau personală) pătrunde în interiorul meu, devine „al meu”, rămânând în același timp „al său”. Legătura dintre mine și transcendență fiind ruptă, „celălalt” va fi *re-construit* pornind exclusiv de la mine însumi (este ceea ce face Rousseau sau mai târziu Husserl), de la *sentimentele mele*, de propriul meu

„interior”. Pentru a exista în afara mea, *alter* este necesar să existe mai întâi în mine însumi, realitatea sa exterioară este o obiectualizare, o materializare a „ideii” sale aflate mai întâi în lăuntrul meu. *Alter* este rezultatul unui altruism, care la rândul său nu este decât un egoism extins, expandat (alter-ego-ism). Îl pot înțelege pe celălalt, îl pot percepe pe celălalt doar ca alt eu, un eu exterior, diferit de *mine-însumi*. Temeiurile afective solicitate în acest caz de fundare a celuilalt – iubirea, compasiunea etc. – nu sunt absolut deloc suficiente, ele nu spun nimic altceva decât că omul este închis în el însuși și nu poate concepe exterioritatea decât dacă o cultivă în prealabil în capsula sa subiectivă. Iubirea – chiar și cea creștină, invocată în efortul de reconstrucție a alterității – este de aceea tot o „formă de autosuficiență”. Iubirea autentică nu este posibilă în absența „mijlocitorului”, a spiritului, a *daimon*-ului, a Sfântului Duh. La fel și admirația sau mila nu se pot exercita decât într-un „al treilea” termen, într-un spirit și de aceea aceste sentimente sunt sentimente spirituale. Nimic nu mă poate face să admir o persoană sau să-mi fie milă de ea întrucât între mine și ea există o diferență absolută, o ruptură de nivel. Oricât m-aș strădui să regăsesc o situație în care celălalt este eu însumi sau o variantă a mea însumi – așa ceva îmi este, psihologic, imposibil – celălalt rămâne altul în pofida oricărei încercări de a-l apropia folosindu-mă de facultățile obișnuite ale psihismului meu. A-l iubi pe celălalt – indiferent că este om sau Dumnezeu – nu devine posibil decât printr-o altă capacitate, printr-o altă „putere”, o putere spirituală, mijlocitoare între mine și el. Pot să-l iubesc, admir sau să-mi fie milă de celălalt doar „întru Sfântul Duh”, într-un spirit. Spiritul este ceea ce mă face să percep realitatea transcendentă deopotrivă ca exterioară și intimă, deopotrivă ca altul și ca eu însumi.

Rămâne în schimb o întrebare esențială. Ce anume a dus la cenzurarea și în cele din urmă la dispariția acestei facultăți atât de importante, la acest intermediar care ne permite perceperea personală a transcendenței? Un rol important în cenzurarea spiritului îl joacă, desigur, origenismul și gnosticismul. Nu este deloc întâmplător că astăzi asociem spiritul cu mișcările „spiritualiste”, ezoterice, oculte și eretice. „Spiritul” juca și încă joacă în cadrul acestor mișcări un rol esențial – el este vehiculul care permite individului o relație „directă” cu transcendența. Cu alte cuvinte „mijlocitorul” dintre individ și transcendență este prezent, la purtător, în interiorul persoanei înseși ceea ce duce la o invalidare a rolului exclusiv asumat de Biserică ca intermediar și mijlocitor între credincios și Dumnezeu. Biserica nu putea privi cu ochi buni această încercare a individului de a prelua controlul relației personale cu transcendența. Găsim în această opoziție a Bisericii motivul principal al estompării rolului spiritului, deși acest rol a fost deseori subliniat de chiar Părinții Bisericii. Biserica sacrifică spiritul și pune în surdină a treia persoană a divinității – Sf. Duh – tocmai pentru a-și salva importanța și rolul său de mijlocitoare, de intermediar între credincios și Dumnezeu. De altfel, Biserica își rezervă exclusiv pentru sine rolul pe care-l joacă spiritul, Biserica devine întrupare a Spiritului, a Sfântului Duh – tainele, patronate de Sf. Duh, putând fi administrate numai de clerul investit cu „har”. Harul însă se putea însă revărsa asupra oricui –

din interiorul și din afara Bisericii – căci, ne amintim, „unde sunt doi sau trei, adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor”. (Matei 18:20) Biserica se opune din răspuțeri individualismului și „privatizării” relației dintre om și Dumnezeu – și acesta este motivul fundamental pentru care învățătura despre Sfântul Duh devine „prohibită”, ezoterică chiar în sânul Bisericii. Astăzi credinciosul obișnuit nu știe mai nimic din ceea ce însemna spiritul sau Sfântul Duh – fiind amintit doar în mod automat în ritualul închinării. Lupta împotriva ereziilor, cruciada împotriva catharilor, de pildă, lasă urmări dramatice: escamotarea spiritului, „ștergerea” din memoria credincioșilor a rolului său de „mijlocitor” între ei și transcendență. Biserica va prefera să acorde atenție exclusivă relației dintre Tată și Fiu, dintre Dumnezeu și Iisus Hristos – și, indirect și implicit, tocmai prin escamotarea spiritului, să joace ea rolul Sfântului Duh pentru credincioși. *Credinciosul nu se poate îndumnezei și înduhovnici decât prin biserică, nu și în afara ei.* De aici enorma rețineră, ba chiar ostilitate cu care Biserica a întâmpinat mișcările „individualismului” creștin – ilustrate de anahoretism, ascetism și misticism. Geniala invenție a lui Ioan Casian aduce anahoretismul în interiorul religiei creștine, organizând colectivități de „singuratici” sub jurisdicția Bisericii. Misticismul rămâne mereu o provocare pentru Biserică, fiind cu greu „înghițit” de autoritățile ecleziastice, acceptat numai după îndelungi probe de fidelitate și de obediență a „experimentalistilor” spirituali. Cel mai mare dușman al Bisericii creștine nu este necredinciosul sau ateul, ci ereticul, cel care îndrăznește să vorbească despre Dumnezeu în afara Bisericii, fără aprobarea și „binecuvântarea” *establishmentului* religios.

Pentru Philip Sherrard³, vinovat pentru obliterarea spiritului din rândul facultăților umane și pentru postularea dualității suflet-corp este Toma din Aquino. Dacă părinții creștini preiau de la Platon ideea posibilității participării a două substanțe diferite, pentru Toma din Aquino, care judecă conform logicii aristotelice, acest lucru devine o imposibilitate logică. Consecința este că sufletul este afirmat ca o substanță de sine stătoare, rațională, care are nevoie de trup doar pentru a-și putea exercita mai ușor facultățile intelectuale⁴. Această distincție a fost preluată și radicalizată de Descartes care impune dualismul ca mod de a gândi relația dintre suflet și corp. Cele două substanțe, *res cogitans* și *res extensa*, sunt complet separate și nu mai comunică decât în timpul vieții printr-o unire *pineală* a lor, nu mai există între cele două substanțe decât o legătură *glandulară*.

Deși trecuse un timp suficient de îndelungat pentru ca spiritul să fie făcut uitat de violenta mișcare împotriva acestui vehicul „personal” de deplasare înspre transcendență, totuși el este redescoperit într-un mod aproape spontan și uneori fără a fi numit ca atare ca urmare a protestantismului. Nu este deloc întâmplător că spiritul

³ Sherrard, Philip, *Coruperea omului și a naturii*, trad. Marius Bogdan Buzdugan, Doxologia, Iași, 2017

⁴ „... din perspectivă tomistă, omul nu este o ființă de tip întreit, ci o ființă duală. Prin urmare, omul nu e mai mult decât o entitate compusă din suflet și trup și dintre acestea două, sufletul e prin definiție sufletul rațional, cunoașterea sa fiind pur rațională. Mai mul de atât, lipsit de orice facultate prin care ar putea cunoaște și experimenta lucruri, inclusiv persoana sa, așa cum sunt în Dumnezeu, omul e forțat să depindă în actul său de cunoaștere, inclusiv în ceea ce numim cunoaștere spirituală, de percepția senzorială.” (Philip Sherrard, *op. cit.*, 2017, p. 76)

revine în forță odată cu Hegel, în cadrul hermeneuticii religioase (Schleiermeher), a constituirii științelor spiritului (Dilthey) și, ca obiect al unei analize istorico-filosofice, în lucrările lui L. Kleiges. Cel eliberat de sub interdicția de a stabili o relație personală cu transcendența este nevoit să regăsească în el însuși vehiculul, mediul, mijlocitorul sau intermediarul – ocultat și cenzurat atâta vreme de Biserică.

Astăzi „spiritul” a rămas în posesia exclusivă a mișcărilor spiritualiste, de prost renume, a ocultismelor și a ezoterismelor. Dincolo de o anumită îndreptățire a unor astfel de minimalizări – trebuie să păstrăm clar în minte această achiziție, această descoperire: mișcărilor spiritualiste sunt de prost renume tocmai din cauza termenului „spirit”, termen prohibit, întrucât cel care îndrăznește să creadă că deține spirit sau că este sub inspirația Sfântului Duh aduce atingere monopolului Bisericii asupra relației dintre individ și Dumnezeu.

Cu toate acestea, se simte tot mai mult nevoia omului de astăzi de a recupera un termen, tocmai acest termen cenzurat. Pe fondul unei emancipări de biserică, a unei libertăți de gândire, a unui individualism tot mai pronunțat – nevoia de spiritual devine tot mai acută. Omul nu mai crede sau nu se mai lasă îndrumat în eforturile sale de „apropriere” a transcendenței de o instanță ecleziastică. Într-un anume sens Biserica însăși a devenit ceva mai relaxată sau mai slabă în această privință. Așa încât nevoia de spiritual răbufnește liber, de cele mai multe ori fără să se știe ce înseamnă substantivul care stă la baza adjectivului mult folosit. Astfel vorbim de un inconștient spiritual (vezi Larchet, *Inconștientul spiritual*), de o inteligență spirituală (Danah Zohar, Francesco Torralba⁵), de logoterapie (Victor Frankl), dar nu mai știm foarte clar ce înseamnă spirit.

O excepție de la această stare de fapt o constituie marele savant român Ioan Petru Culianu, cu lucrarea sa *Eros și magie în Renaștere*. Ioan Petru Culianu zugrăvește în cartea sa tocmai ceea ce însemna spiritul, acest vehicul „natural” de călătorie „supranaturală”, acest mijlocitor care face posibil ca partea să fie inclusă într-un întreg, ca eu și tu să alcătuim un „sistem”, un „împreună” și să putem comunica, adică să ne putem „co-unifica”⁶. Vasile Dem. Zamfirescu alocă și el o mare atenție acestei teme a relației dintre suflet și spirit⁷. Nu trebuie uitați, desigur Max Scheler, J. Evola, R. Guenon, G. Scholem, Giorgio Agamben⁸ – cu contribuții esențiale la „știința spiritului”.

Este foarte semnificativă similaritatea de destin în cazul lui I.P. Culianu și a personajului-cheie al studiilor sale religioase, Giordano Bruno. Ambii sunt executați, ambii mor prin moarte violentă. Tema fundamentală a lui Bruno și a lui Culianu este tocmai fundamentul tuturor legăturilor, legătura legăturilor, baza tehnicilor magice și spirituale de desăvârșire a omului.

⁵ Torralba, Francesc – *inteligenta spirituală*, trad. Elena Anca Coman, Curtea Veche, București, 2012.

⁶ Culianu, Ioan Petru – *Eros și magie în Renaștere*, trad. Dan Petrescu, Polirom, Iași, 2003.

⁷ Zamfirescu, Vasile Dem., *Filosofia inconștientului*, Editura Trei, București 2009.

⁸ Giorgio, Agamben, *Stanțe. Cuvântul și fantasma în cultura occidentală*, trad. Anamaria Gebăilă, Editura Humanitas, București 2015.