

Tratat  
de  
filozofia  
emoției

Horia Vicențiu Pătrașcu este filozof și scriitor. Predă la Universitatea Națională de Științe și Tehnologie Politehnica București cursuri de filozofie, filozofia culturii, filozofia științei și tehnologiei, etică și deontologie profesională. Este doctor în filozofie al Universității „Al.I. Cuza” din Iași, a urmat un postdoctorat la aceeași universitate, cu tema de cercetare „Viața afectivă și experiența metafizică”. A publicat mai multe volume: *Sine retractatione* (2000), *Despre urât și alți demoni: Reflecții și exclamații* (2005), *Sentimentul metafizic al tristeții* (2011), *Terapia prin Cioran: Forța gândirii negative* (2014), *Pustiul binelui: Eseuri filozofice* (2017), *Idealul valah: Sondări în psihologia abisală a poporului român* (2017), *Ieșirea din indiviziune: Povestiri filosofico-fantastice* (2020), *Antiregele și alte povestiri filosofico-fantastice* (2022). Este editor al volumului *Gânditori români în cultura universală* (2021), coeditor al volumelor *Noi perspective asupra operei lui Ștefan Zeletin* (2014) și *Gândind asupra estului Europei* (2024). A fost redactor la revista *Cultura* și este fondatorul și redactorul-șef al publicației online *Anthropos. Revistă de filosofie, arte și umanioare*. Scrie articole în presa culturală și în jurnalele științifice din țară și din străinătate.

HORIA VICENȚIU  
PĂTRAȘCU

Tratat  
de  
filozofia  
emoției

/  
DESPRE IUBIRE,  
LIBERTATE, FERICIRE

Prefață  
de Ștefan Afloroaei

HUMANITAS

Redactor: Andreea Niță  
Coperta: Ioana Nedelcu  
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu  
Corector: Georgeta-Anca Ionescu  
DTP: Dragoș Dumitrescu, Veronica Dinu

Tipărit la Artprint

© HUMANITAS, 2024

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României  
Pătrașcu, Horia-Vicențiu  
Tratat de filozofia emoției: Despre iubire, libertate, fericire /  
Horia Vicențiu Pătrașcu; pref. de Ștefan Afloroaei. – București:  
Humanitas, 2024  
Conține bibliografie  
ISBN 978-973-50-8590-2  
I. Afloroaei, Ștefan (pref.)  
14  
159-9

EDITURA HUMANITAS  
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România  
tel. 021.408.83.50, fax 021.408.83.51  
www.humanitas.ro

Comenzi online: [www.libhumanitas.ro](http://www.libhumanitas.ro)  
Comenzi prin e-mail: [vanzari@libhumanitas.ro](mailto:vanzari@libhumanitas.ro)  
Comenzi telefonice: 0723.684.194

*Tatălui meu*

## Cuprins

„Metamorfoze ale vieții afective“ <i>Prefață de Ștefan Afloroaei</i> . . . . .	9
Introducere: Situația spiritului în lumea de astăzi. De la tripartiție la dualism psihic . . . . .	15
Partea I AVATARURILE IUBIRII	
Agape și autarhie. Puterea iubirii creștine . . . . .	31
Aproapele ca ratare a unicității. Ura tribală și ura concurențială . . . . .	45
Simțul singularității . . . . .	54
Narcisism și supra-eu. De ce (să) ne iubim? . . . . .	60
Milocizia sau despre extirparea unui sentiment „natural“ . . . . .	64
Tetraedrul iubirii la Dionisie Areopagitul . . . . .	71
Iubirea și invidia de corp . . . . .	89
Șoapta ca spațiu erotic . . . . .	103
Poarta de intrare a morții în lume: atașamentul . . . . .	106
Partea a II-a STRINGENȚA LIBERTĂȚII	
Ziua lui Iov: facticitate și autodeterminare . . . . .	113
Eliberarea ca rațiune a agresivității . . . . .	122
Pulsiunea de transcendență . . . . .	147
Nevoia de libertate și adicția digitală. O istorie a omului în opt pagini ½ . . . . .	166
Semnificația (i)morală a libertății . . . . .	178

Pesimism polițienesc <i>versus</i> optimism erotic . . . . .	182
Adevăr, sau libertate?. . . . .	187
Instinctul demonstrației. Eliberarea animalelor, supremația oamenilor și a mașinilor . . . . .	193
Demiurgie. Omul autocreat(or) . . . . .	196

Partea a III-a

MELANCOLIA FERICIRII

„Și iartă-ne nouă fericirile noastre.“ O problemă dostoievskiană și câteva posibile soluții. . . . .	205
Două modele de salvare: gnosticismul și neoplatonismul . . . . .	229
Între trup și suflet: darul lacrimilor și fericita întristare . . . . .	243
Melancolia colectivă: <i>hüzün</i> . . . . .	254
Adevărul care râde . . . . .	261

În loc de concluzie: Speranța și marșarierul.

Despre timpul fizic și timpul biologic . . . . .	283
--	-----

<i>Notă asupra ediției</i> . . . . .	287
--------------------------------------	-----

<i>Bibliografie</i> . . . . .	291
-------------------------------	-----

<i>Note</i> . . . . .	299
-----------------------	-----

## PREFAȚĂ

# Metamorfoze ale vieții afective

Paginile cărții de față ne fac atenți atât la unele situații neobișnuite, nu arareori stranii, în care omul se recunoaște pe sine, cât și la lumea cu adevărat inepuizabilă a afectivității. În definitiv, energiile emoționale se fac resimțite constant, în moduri greu previzibile și de multe ori hotărâtoare. Survin fie în contrast cu cele ale intelectului sau ale memoriei, fie în profundă complicitate cu ele, încât nu întâmplător se discută mult astăzi despre inteligența emoțională, bunăoară, sau despre memoria afectivă. Sigur, nici celor de altădată nu le-au fost străine asemenea corelații ciudate în viața mentală a omului, doar că, astăzi, explorarea lor se face într-o manieră cumva mai atentă și din perspective adesea neașteptate.

Horia Vicențiu Pătrașcu ne întâmpină din nou cu o lucrare ce lasă în urmă canoanele obișnuite ale gândirii „pozitive”. Nu are motive să creadă, cum se întâmplă de obicei, că înțelegerea adecvată a vieții mentale începe cu științele secolului al XIX-lea, sau că totul s-ar reduce la ceea ce ne spun în această privință psihologia și neuroștiințele. Titlul cărții ar putea totuși să ne surprindă. În definitiv, ce ar oferi nou înțelegerii noastre, astăzi, o perspectivă filozofică asupra unor sentimente și emoții? În ce fel poate fi regăsită, din această perspectivă mai liberă, lumea lor copleșitor de variată și dinamică?

Un răspuns îl aflăm chiar în paginile introductive, când, pe urmele unor valoroși interpreți, autorul reia distincția dintre nivelul psihic al unor trăiri și nivelul lor spiritual. În fond,



viața afectivă nu se consumă doar la nivelul unor procese psihice. Faptul ca atare devine evident în cazul iubirii sau al tristeții, al simțului libertății sau al angoasei. Fiecare dintre acestea solicită și alte perspective spre a fi bine înțeleasă, precum cea existențială, cea genealogică sau cea fenomenologică, de întâlnit în paginile unor clasici, precum Kierkegaard și Nietzsche, sau ale celor care, mai târziu, i-au urmat cu o anume infidelitate. La fel de relevantă devine diferența între anumite moduri de a gândi sau, deopotrivă, înțelegerea unor limite ale acestora. De exemplu, gândirea de tip dual, obișnuită să opereze cu opoziții tari sau fruste, de felul celei dintre „simțire“ și „rațiune“, se dovedește improprie în astfel de cazuri. A reușit totuși să se impună, „în condițiile în care s-a pierdut, între timp, un al treilea termen, și anume spiritul“, cel care poate să „medieze între opuși“ sau să depășească abstracția lor.

Dar ce semnifică acum cel de-al treilea termen, ce realitate privește și cu ce fenomenologie aparte? Autorul consideră spiritul, la un moment dat, o putere de cunoaștere, mult diferită însă de cea intelectuală. „E o facultate ciudată – care a fost văzută uneori ca instanță superioară rațiunii, iar alteori, ca instanță intermediară între rațiune/minte/intelect și afectivitate sau corporalitate. [...] 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.“<sup>1</sup> Accepțiunile termenului devin recognoscibile într-o manieră mai curând antinomică: deși survine în alt mod decât afectivitatea și rațiunea, spiritul reprezintă mediul viu al corelației lor; face posibilă intuirea unor realități mai presus de cele intuitive și comprehensiunea celor de neînțeles; în definitiv, face posibilă raportarea omului la ceea ce-l transcende nelimitat. Nu e vorba, în fond, de ceva simplu și retras în altitudinea sa eterată. Dimpotrivă, spiritul comportă o natură cu adevărat liberă și creatoare, libertatea însăși ca natură, cum a spus un modern. Descoperă o dinamică mai vie decât oricare alta, afirmând în sine ceea ce pare să-i fie

străin. Bunăoară, este „esențialmente afectiv“, spune autorul lucrării de față. Adaugă în acest sens că una dintre ideile tari ale cărții o constituie tocmai cea de afectivitate spirituală. Iar modul în care o anunță e cumva neașteptat pentru cititorul de astăzi. „Afectivitatea spirituală cuprinde o întregă 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.“ Merită reținute această intuiție și maniera liberă în care e exprimată, fără teama, tot mai extinsă astăzi, că anumiți termeni ar ține de limbajul unui alt timp.

În fond, nivelul vieții spirituale nu este unul de excepție, atins arareori, nici unul pur ca atare, străin oricărei dispoziții afective („trupești“). Dacă dăm crezare unor exegeți ca Mircea Eliade sau Umberto Eco, separația dintre „trupesc“ și „spiritual“ apare târziu în istoria culturii și cu o justificare mai curând teoretică sau scolastică. Sigur, pot fi în joc și alte motivații, ca atunci când cele spirituale ajung văzute după o schemă de tip militar, ca și cum rostul lor ar fi să învingă și să supună definitiv dispozițiile trupești. Or, dincolo de asemenea reprezentări abstracte, importantă devine tocmai unitatea vie și singulară pe care împreună o fac posibilă, cu fiecare persoană și cu fiecare fapt trăit.

E firesc, prin urmare, a deschide discuția către lumea unor afecte și sentimente care își descoperă atât înălțimi, cât și abisuri spirituale, de fiecare dată într-un mod foarte concret. Când un sentiment distinct, precum cel al tristeții sau cel al libertății, capătă pentru cineva anume o însemnătate profund morală, de exemplu, generând situații dramatice sau insolubile, se situează neîndoielnic la un alt nivel decât cel al vieții psihice obișnuite<sup>2</sup>. De altfel, sentimentele ce au parte de tematizări extinse în această carte, cel de iubire, cel de libertate și cel de fericire, își află adevărata lor putere ca moduri potențate, și totuși sensibile ale vieții spirituale. Reușesc să facă evident,

dincolo de fluxul trăirilor imediate, tocmai spiritul care le susține, sau, la o altă scară, spiritul propriu unor comunități de viață și chiar unei întregi epoci. Acest din urmă fapt a fost bine sesizat în legătură cu simțul libertății. „Cred că spiritul unei epoci este dat de o concepție specifică asupra libertății umane, asupra deconstrucției esențiale – cea care-l eliberează, deschide omul spre propria lui esență.“ Ceva similar aflăm și cu privire la anumite moduri ale iubirii, bunăoară, sau ale felului în care e trăită corelația intimă dintre viață, moarte și renaștere.

Constați ușor că tematizarea unor asemenea sentimente urmează o cale diferită de cele cunoscute. Unele idei sau ipoteze puse la lucru apar cu adevărat neașteptate, greu de acceptat inițial, dar bine susținute logic și cu destule exemple din istoria mai veche sau mai nouă a unor culturi. Altele pot să-i apară cititorului asemeni celor „eretice“ sau „neognostice“. În multe moduri pot să ne surprindă unele gânduri sau dezvoltări din aceste eseuri și studii. Însă important devine un alt fapt, că ai în față o încercare distinctă și dezinvoltă de a înțelege ceea ce, de la o vreme, pare de la sine înțeles, sau, și mai ciudat, pare deja înțeles. Este o încercare inedită și temerară în unele privințe, un efort de explorare a unor sentimente și conduite omenești care cunosc transfigurări spirituale cu totul neașteptate.

Desigur, unele fragmente din cuprinsul scrierii, precum cele cu caracter polemic sau reactiv, referitoare la unii filozofi moderni, dar și la unele idei sau motive proprii gândirii creștine, rămân deschise unor noi discuții. Relevantă apare, în definitiv, tocmai întoarcerea constantă a privirii către dinamica paradoxală a unor dispoziții afective. Altfel spus, către fenomenologia lor distinctă, deopotrivă carnală și spirituală, întrupată, și totuși neașteptat de liberă. E readusă în discuție, cu nerv și, uneori, chiar cu patos, dinamica aparte a vieții afective, cu acele contraste teribile care îi sunt specifice. Recunoașterea lor pare uneori inspirată de „obscurul“ Heraclit

sau, eventual, de unele scrieri din patristica orientală, atente continuu la războiul lăuntric prin care omul își probează adevărata viață. Este ceea ce ne lasă a întrevedea și alte experiențe descrise în aceste pagini, precum cea a însingurării și cea a înstrăinării de sine, sau cea a relației originare dintre viață, moarte și renaștere. Faptul ca atare e regăsit în multe situații și gesturi omenești. De exemplu, în răs și în lacrimi, în însingurare și sărăcie, în tăcere și în revoltă, în tristețe și în unele plăceri, dar mai ales în acele încercări ce fac loc confruntării difuze cu sine.

În destule cazuri, semnificativă devine tocmai ambivalența de fond a unor trăiri afectiv-spirituale, echivocul lor desăvârșit. Bunăoară, în cazul melancoliei. „Fie că vorbim de o melancolie individuală sau de una colectivă, [...] de o melancolie-sentiment sau de o melancolie-stare de spirit, de fiecare dată «bila neagră» este ambivalentă, fiind însoțită, subsecvent, de un sentiment dintr-un registru afectiv opus. De aceea exprimarea melancoliei este în mod obișnuit oximoronică, adesea vorbindu-se de o «dulce amărăciune», de o «plăcută durere» sau de o «fericită întristare».“ Referințele la anumite pagini ale lui Orhan Pamuk sunt elocvente aici. Și dau bine seama de finețea unor analize ale autorului acestor pagini<sup>3</sup>. E sesizată excelent, de exemplu, latura spirituală a ceva ce pare absolut banal și frust, precum starea de sărăcie, viața trăită timp îndelung în austeritate obișnuită, tăcută și colectivă.

Dar privirea interpretului poate pleca și dintr-un alt loc al reflecției asupra celor petrecute astăzi. Se poate întreba de ce omul acestui timp preferă adesea o interpretare de felul celor naturaliste – biologică, de exemplu, sau biofizicistă – a unor conduite și fapte omenești. Nu cumva asemenea conduite, ca și unele experiențe mai greu de înțeles, precum totemismul sau unele practici „magice“, dau la iveală mai curând dorința omului de a dobândi o corporalitate animală? „Omul ar fi, conform științelor biologice, cum am arătat deja, o realizare superioară a unor tendințe existente în întreaga lume

vie, între genul proxim și diferența specifică ar fi, așadar, o legătură genetică. Or un asemenea mod de a pune problema lasă complet descoperită, printre altele, problema totemismului. Cu totul altfel stau lucrurile dacă admitem existența unei înclinații generale, intrinseci ființei umane, spre corporalitatea animală. Animalitatea nu mai este un dat, ci un obiect al dorinței, al aspirației umane. O «destinație» – nu un punct de plecare.<sup>44</sup> Cu această nouă ipoteză, autorul caută să revadă posibilul înțeles al unor conduite care, în primă instanță obișnuite, neproblematic, se dovedesc destul de ciudate la o privire mai atentă.

Este simptomatică nevoia autorului de a pune din nou în discuție unele reprezentări și judecăți comune, unele imagini ce par de la sine înțelese. Bunăoară, cele dualiste, mai ales când e vorba de făptura vie a omului și de lumea trăirilor sale. Sau unele opoziții abrupte, scheme de uz comun și relativ comode, explicații datorate unui gen de mecanică a vieții, toate insinuate adânc în noua „cultură generală”. Or asemenea reprezentări și judecăți comune ocultează de fiecare dată ceea ce e propriu unor sentimente, năzuințe sau pasiuni care tind să ne definească la un moment dat. Tocmai în acest continuu efort, de a recunoaște lumea mereu nouă și plină de contraste a spiritului, mai ales când sunt în joc trăiri omenești neobișnuit de intense, aș vedea o deschidere cu totul aparte a cărții de față.

ȘTEFAN AFLOROAEI

august 2024

## Situația spiritului în lumea de astăzi. De la tripartiție la dualism psihic

Conceptul de „intelență emoțională“ a făcut o carieră rapidă și remarcabilă. Introdus de Daniel Goleman, pe baza teoriei intelențelor multiple, 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.<sup>1</sup> Legătura dintre gândire și afectivitate a fost de asemenea exploatată în cadrul neuroștiințelor și, nu în ultimul rând, în contextul, foarte popular, al „gândirii pozitive“.

Noile descoperiri ale psihologiei vin pe fondul unei pretense excluderi a afectivității din viața psihică a individului uman de care ar putea fi acuzată filozofia – cu valorizarea exclusivă a intelectului și rațiunii. Aparent, nimic nu îndreptățește o asemenea opinie. După cum știm, aproape toți marii filozofi s-au ocupat de emoții și de sentimente, ba încă au legat întotdeauna emoțiile și sentimentele de viața gândirii. Dacă acordăm o minimă atenție faptului că una dintre temele fundamentale ale filozofiei, 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 filozofice. Însuși termenul „filozofie“ trimite la această legătură intrinsecă dintre afectivitate și rațiune: *iubirea de înțelepciune*. Să ne mai amintim că Descartes scrie un întreg tratat despre *Pasiunile sufletului*, că *Etica* lui Baruch Spinoza se referă la sentimente, încununarea filozofiei sale fiind 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 tratat despre sentimente, că Schopenhauer arată că mila este calea prin care ne putem sustrage fatalității vouinței oarbe, că Nietzsche vorbește despre *amor fati* – ca despre esența întregii sale filozofii, că Heidegger consideră angoasa (*Angst*) drept dispoziție metafizică fundamentală, că Max Scheler inițiază o fenomenologie a sentimentelor.

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

Și totuși impresia psihologilor este cumva 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 *rațiune*. 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, al inteligibilității și al 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 facultate ciudată – 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 între 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 nenumit 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<sup>2</sup>. Spiritul este deopotrivă imagine a corpului și corp al imaginii, este semn și prezență efectivă, este comunicare, adică *mișcare-împreună*, și de aceea a putut fi văzut ca fiind sediul psihic infectat de un agent extern în boala dragostei sau în nostalgie, boli în care imaginea iubitei/iubitului ori a locului de baștină se hrăneau literalmente din și cu trupul celui bolnav. Și în acest caz spiritul asigură experiența paradoxală a unirii cu transcendența celuilalt, în care însuși corpul, corporalitatea acestuia devine, ca imagine vascularizată, 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 *pnéuma* – cu mediul prin care fiecare lucru comunică cu toate celelalte, cu respirația și cu aerul. Spiritul este, într-adevăr, vehiculul prin care lucrurile se atotunifică, ca să folosim expresia lui Vladimir Soloviev. Ipostaziat în instanțe supraumane, divine sau larg fințiale, îl întâlnim ca *Sophia* în literatura neoplatonică sau ca Sfântul Duh / 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. Soloviev).<sup>3</sup>

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*, Jean-Claude Larchet face un prețios inventar al sentimentelor și stărilor spirituale, a căror denaturare stă la baza transformării lor în boli spirituale.<sup>4</sup> Deși multe dintre ele poartă același

nume cu al sentimentelor și afectelor psihologice – 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, trimitând 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.<sup>5</sup>

Revenind la problema de la care am pornit: impresia psihologilor de astăzi că filozofia 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, filozofii 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 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<sup>6</sup> 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, sexualitatea, libidoul subîntinde atât cele mai avântate aspirații