

MARIUS ROMILA

Sublimare și arhetip în opera de artă și în fenomenul religios

Cuvânt înainte de Acad. Gheorghe Vlăduțescu

Cuvânt de încheiere de Marius Dumitrescu

INSTITUTUL EUROPEAN
2020

Cuprins

Cuvânt înainte (Acad. Gheorghe Vlăduțescu) / 9

Introducere / 11

CAPITOLUL I. CONCEPTELE PSIHOLOGIEI ABISALE DIN PERSPECTIVA FILOSOFIEI / 15

I.1. Înainte de psihanaliză - de la androginul platonian la celălalt tărâm / 15

I.1.1. Precursori ai psihologiei abisale / 15

I.1.2. O privire critică asupra psihanalizei freudiene: Lucian Blaga / 24

I.1.3. Influențele apariției psihanalizei asupra filosofiei / 27

I.2. Conceptul de inconștient la Sigmund Freud și la Carl Gustav Jung / 28

I.2.1. Sigmund Freud: pulsunile și inconștientul personal / 28

I.2.2. Arhetipurile și inconștientul colectiv în concepția lui Carl Gustav Jung / 30

I.2.3. Rolul elementelor inconștientului în actul de creație - proces de sublimare sau devalorare a arhetipurilor? / 32

I.2.3.1. Sublimarea freudiană / 32

*I.2.3.1.1. Procesul terapeutic în *Grădina* / 32*

*I.2.3.1.2. Inversarea simbolului în *Motivul alegerii casetei* / 39*

I.2.3.2. Fenomenul spiritului în artă din perspectiva lui Carl Gustav Jung / 40

I.3. Supraeul la Sigmund Freud / 45

I.3.1. Prințul egiptean / 45

I.3.2. Moise ca simbol al supra-eului freudian / 51

I.3.3. *Moise* al lui Michelangelo: o perspectivă freudiană / 54

I.4. Arhetipul sinelui la Carl Gustav Jung / 57

I.4.1. Simbolurile jungiene ale *sinelui*: Christos și Mandala / 57

I.4.2. Influențe filosofice determinante în construirea conceptului de arhetip al sinelui / 64

I.4.3. Deschiderea spre filosofie a teoriei arhetipurilor / 66

CAPITOLUL II. PERSPECTIVE ANTROPOLOGICE ASUPRA RAPORTULUI DINTRE THANATOS-UL FREUDIAN ȘI SACRU / 67

II.1. Violența, pulsione pură / 67

- II.1.1. Originea conceptului de Thanatos la Sigmund Freud / 67
- II.1.2. Comportamentul agresiv – element înăscut sau dobândit? / 72
- II.1.3. Caracteristici definitorii ale violenței umane / 76
- II.2. Canibalism – violența supremă / 83
 - II.2.1. Primele consemnări ale canibalismului în Europa / 83
 - II.2.2. Prânzul ritualic din perspectiva lui Manuel Moros Peña / 87
 - II.2.3. Canibalismul războinicilor și fenomenul *psychokiller* – două limite extreme ale agresivității / 94
- II.3. Țapul ispășitor ca formă a pulsiei *thanatice* / 96
 - II.3.1. Mecanismul victimar, al *țapului ispășitor* / 96
 - II.3.2. Rolul Satanei în mimetism / 110
 - II.3.3. Înfrângerea suferită de Satana / 112

CAPITOLUL III. PERSPECTIVE ANTROPOLOGICE ASUPRA SIMBOLULUI ARHETIPAL *UMBRA* – CÂTEVA REPERE DIN ISTORIA FRĂMÂNTATĂ A PERCEPȚIEI IMAGINII DESPRE DIAVOL / 115

- III.1. Diavolul înainte de Iisus, în vremea Sa și în secolele prigoanei creștinilor / 115
 - III.1.1. Diavolul înainte de Iisus / 116
 - III.1.2. Ispiririle Mântuitorului / 121
 - III.1.3. Diavolul în vremea prigoanei și a primelor secole de creștinism / 125
- III.2. Sfântul Augustin - despre divinația demonilor / 128
- III.3. Diavolul la anul 1000: cristalizarea noțiunii teologice de Satana (secolele XII-XV) / 133
 - III.3.1. Milenarism și sosirea lui Antichrist / 133
 - III.3.2. Raoul Glaber și prima descriere concretă a demonului / 136
 - III.3.3. Satana i se arată Sfântului Bernard, Abate de Clairvaux / 138
 - III.3.4. Bernard de Clairvaux și Ordinul Cavalerilor Templieri / 141
 - III.3.5. Sectele cathară, albigendă și valdeză invadează Europa / 145
 - III.3.6. Catedralele gotice – semne ale puterii și măreției Bisericii Catolice / 149
 - III.3.7 *Amour courtois* și izgonirea din Biserică / 153
- III.4. Răbufnirea lui Satan în istorie (secolele XV-XVII) / 156
 - III.4.1. Frica populară și cea cultă / 156
 - III.4.2. 1348, 1453, 1484, 1492 sau 1517 – care an a reprezentat cu adevărat anul Diavolului? / 159
 - III.4.2.1. Epidemia de ciumă de la 1348 / 160
 - III.4.2.2. Căderea Constantinopolului sub asaltul turcilor: 1453 / 161
 - III.4.2.3. Descoperirea Lumii Noi și a Bastionului Satanei: 1492 / 162

III.4.2.4. Reforma și Contrareforma - 1517 / 163

III.4.2.5. Schimbarea unui eon: 1484 / 166

III.4.3. Amplificarea pulsionilor violente în mentalul colectiv / 169

III.4.3.1. Pogromurile antiiudaice ale Evului Mediu / 169

III.4.3.2. Răspunsul evreilor la prigoana creștină / 171

III.4.3.3. Gilles de Rais, de la admirația regelui la moartea pe rug / 174

III.4.3.4. Diavolul în mănăstiri / 176

III.4.3.5. Femeia, reprezentant al lui Satan pe pământ / 178

III.4.3.6. Execuțiile publice ale vrăjitoarelor / 181

III.5. Moartea lui Satana și învierea sa / 186

III.5.1. Câteva repere privind problema răului / 186

III.5.1.1. Răul ca lipsă a binelui: Sfinții Augustin și Toma d'Aquino / 186

III.5.1.2. Primele victorii ale rațiunii / 188

III.5.1.2.1. René Descartes și condamnarea la ieșirea din istorie a demonului / 188

III.5.1.2.2. Încercarea de mediere a rațiunii cu credința – răul metafizic sau cum poate fi Diavolul alungat / 190

III.5.2. Metamorfoza lui Satana / 193

III.5.2.1. Aventura Prințului tenebrei în Franța: de la Diavolul șchiop la Demonul îndrăgostit / 194

III.5.2.2. Viziunea Diavolului interior / 197

III.5.3. Perspectiva psihanalizei asupra Diavolului / 198

III.5.3.1. Diavolul ca substitut patern la Sigmund Freud / 199

III.5.3.2. Arhetipul umbra și materializarea răului / 202

III.5.3.3. Antichristul Apocalipsei în viziunea lui Carl Gustav Jung / 205

III.5.4. Câteva crochiuri ale Diavolului în opera de artă / 207

CAPITOLUL IV. MITUL LUI FAUST – MEFISTOFEL ȘI ARHETIPUL UMBRA / 213

IV.1. Magister Johann Faustus – adevăratul Doctor / 213

IV.2. Un aventurier de geniu – Christopher Kit Marlowe / 214

IV.3. Marele Faust creator – Johann Wolfgang von Goethe / 218

IV.4. Meșterul Twardowski sau Faustul polonez / 229

IV.5. Epilog la mitul lui Faust: Maestrul și Margareta / 233

CAPITOLUL V. ARHETIPUL TRECERII DIN PERSPECTIVA TEORIEI INCONȘTIENTULUI COLECTIV / 239

V.1. Definirea conceptului / 239

V.2. Micul Prinț și redescoperirea sinelui / 240

V.2.1. Cine a fost de fapt Antoine de Saint-Exupéry?	/ 240
V.2.2. O perspectivă psihanalitică asupra poveștii	/ 241
<i>V.2.2.1. Regresia – sau cum a apărut ideea poveștii?</i>	<i>/ 243</i>
<i>V.2.2.2. Simboluri arhetipale identificate în Micul Prinț</i>	<i>/ 244</i>
V.3. Frumusețea divinității în opera lui Dante Alighieri	/ 248
V.3.1. Viața lui Dante – influența și limbajul secret al <i>Fedeli d'Amore</i>	/ 248
V.3.2. Pulsioni și simboluri arhetipale în <i>Divina Commedia</i>	/ 254
<i>V.3.2.1. Principiile freudiene în opera lui Dante</i>	<i>/ 254</i>
<i>V.3.2.2. Prezența simbolurilor arhetipale</i>	<i>/ 260</i>
V.3.3. Frumusețea divinității și frumusețea Beatricei	/ 263
V.4. Mitul lui Ahasverus – simbol al arhetipului trecerii	/ 266
 Cuvânt de încheiere (prof. univ. dr. Marius Dumitrescu)	 / 277
Bibliografie	/ 283
Anexa nr. 1 – Termeni și definiții ale unor concepte utilizate	/ 289
Anexa nr. 2 – Fotografii de referință pentru operele analizate	/ 293

Capitolul I

CONCEPTELE PSIHOLOGIEI ABISALE DIN PERSPECTIVA FILOSOFIEI

I.1.Înainte de psihanaliză – de la androginul platonice la celălalt tărâm

I.1.1. Precursori ai psihologiei abisale

În perioada studenției, la Universitatea de Medicină din Viena, Sigmund Freud a participat la cursurile de logică și istorie a filosofiei predate de Franz Brentano¹, mentor al lui Edmund Husserl și considerat a fi deopotrivă un precursor al fenomenologiei moderne și al *psihologiei abisale*². Contactul lui Sigmund Freud cu filosofia și, mai ales, cu psihologia descriptivă ale ilustrului său profesor, au condus la sinteza metodei sale, care este rezultatul abordării relației complexe dintre inducție și deducție, precum și între analiză și sinteză.

„Paul-Laurent Assoun consideră că tendința întemeietorului psihanalizei de a îmbina cercetarea empirică cu exigența speculativă și-ar avea originea tocmai în întâlnirea cu Brentano.”³

Psihologia descriptivă a reputatului profesor vienez a influențat decisiv teoria freudiană a principiilor prime ale psihanalizei, Eros și Thanatos. Un motiv în plus, care poate confirma ideea că maestrul de la Viena nu a apărut pe un teren neumblat și că nu a preluat din neant nici ideea de aparat psihic complex și nici termenul de inconștient, căruia doar le-a conferit forța necesară influențării ulterioare a întregii științe a psihologiei, în cele din urmă, a filosofiei.

„Conform lui Brentano, fenomenele elementare în sfera intelectului sunt acceptarea și respingerea; în schimb, în sfera emoțiilor acestea sunt *iubirea, ura și preferința*. În acest context, termenii de *iubire* și *ură* trebuie explicați atent: *iubim* un obiect sau o stare de fapt *dacă* adoptăm o atitudine în favoarea

¹ Vasile Dem. Zamfirescu, *Filosofia inconștientului*, Editura Trei, București, 1998, p. 17.

² Vezi Anexa nr. 1, nota 1.

³ Vasile Dem. Zamfirescu, *Op. cit.*, p. 17.

acelui obiect sau a acelei stări de fapt; și *urâm* un obiect sau o stare de fapt dacă adoptăm o atitudine împotriva celui obiect sau a acelei stări de fapt.”⁴

Teoria lui Franz Brentano spune că eu, ca subiect, prefer un lucru sau altul pe care îl iubesc și doresc să se întâmple. În acest mod, preferința reprezintă în fapt doar un adiacent, care, adăugat iubirii sau urii, poate conduce la un act de voință. Reducând acest element, rămâne un univers *conștient* dualist, al iubirii și urii, asemănător celui *inconștient*, identificat de Sigmund Freud, al pulsionilor opuse, Eros și Thanatos.

Încă de la apariția ei, psihanaliza a avut legături importante cu filosofia. Deși nu a recunoscut-o deschis decât arareori, Sigmund Freud însuși a fost influențat într-un mod covârșitor de gândirea filosofică și de principalele teme din istoria filosofiei. Din lectura operei lui Platon, primul președinte al *Societății Vieneze de Psihanaliză* a preluat mitul androgenului, prin care și-a fundamentat propria teorie, privind structura psihică umană bisexuală. În *Banchetul*, Platon a pus în seama lui Aristofan descrierea acestei ființe unitare bisexuale, menționând că, în vremuri de demult, oamenii erau de trei feluri: bărbați, femei și androgini.

„Făptura aceasta omenească din vremurile acelea era un bărbat-femeie, un androgen, iar alcătuirea lui era ca și numele, ținea și de bărbat și de femeie. (...) cele trei feluri de oameni de pe atunci se înfățișau, toate trei, ca un întreg deplin și rotund, cu spatele și cu laturile formând un cerc; aveau patru mâini și tot atâtea picioare; singurul lor cap, așezat pe un gât rotund, avea două fețe întru totul la fel, care priveau fiecare în partea ei (...)”⁵

Originile acestor trei tipuri umane sunt interesante: cel bărbătesc în soare, cel femeiesc în pământ și cel jumătate bărbătesc și jumătate femeiesc în lună – semn că astrul nocturn inspira încă de pe atunci dragostea. Aceste ființe se puteau deplasa, spune Platon, în toate direcțiile, „iar când doreau să alerge, se foloseau de toate opt mădularele și se învârtteau în cerc, dându-se de-a rostogolul, ca niște saltimbanci care fac roata aruncându-și picioarele în sus și apoi revenind cu ele pe pământ”⁶.

Puterea și mândria acestora erau atât de mari, încât au îndrăznit să plănuiască să îi atace chiar pe zei, în Olimp. Pentru a reinstaura liniștea, fără a-i pierde însă pe adoratori și jertfele acestora, Zeus nu i-a lovit cu trăznetul său, ci i-a separat, sporind în acest fel numărul lor, dar înjumătățindu-le totodată puterea.

⁴ Roderick M. Chisholm, *Brentano on Descriptive Psychology and the Intentional Factor*, în volumul *Brentano and Meinong Studies*, conform <http://www.institutuldefilosofie.ro/>, p. 373 (accesat la data de 23.06.2018).

⁵ Platon, *Banchetul*, Editura Humanitas, București, 1995, traducere Petru Creția, pp. 102-103.

⁶ *Ibidem*, p. 103.

„Și astfel, trupul dintru început al omului fiind despicat în două părți, fiecare parte a început să tânjească după cealaltă și să se împreuneze cu ea: cuprinzându-se cu brațele și ținându-se strâns împletite din dorul de a se retopi într-o singură ființă, începuseră să piară de foame și, îndeobște, de neputință de a mai face orice altceva, pentru că niciuna nu voia să facă nimic fără cealaltă.”⁷

În acest mod, Platon a făcut loc conceptului de dragoste (έρως – acea forță a pasiunii care i-a făcut pe vechii greci să o cinstească, aducând-o printre zei), care tinde de atunci să unească cele două părți despărțite de furia divină: bărbat cu bărbat, femeie cu femeie și bărbat cu femeie.

„Așadar din acest îndepărtat trecut există dragostea înăscută a oamenilor unul pentru altul, dragostea care ne aduce înapoi la starea noastră dintâi, îngăduindu-ne ca, din doi, să redevenim iarăși unul, și aducându-i astfel firii omenești tămăduire.”⁸

Iubirea dintre femeie și femeie este plasată de Platon, prin intermediul lui Aristofan, pe locul cel mai de jos al ierarhiei, urmată de dragostea dintre bărbat și femeie și, pe cel mai înalt nivel, iubirea dintre bărbat și bărbat, pe care o consideră ca fiind cea mai productivă și stimulativă.

„Iar dragostea nu este altceva decât un nume pentru dorința noastră pătimașă de a fi din nou întregi.”⁹

Sigmund Freud a preluat din mitul androginului doar imaginea acestuia, pentru a defini natura psihicului uman, ambivalent, care prezintă, ca într-o oglindă, ambele laturi, atât cea feminină, cât și cea masculină. Astfel, psihicul masculin prezintă și valențe feminine, în vreme ce psihicul feminin conține și valențe masculine ascunse.

„Desigur, în cele din urmă am găsit o astfel de ipoteză, dar într-un cu totul alt loc; ea pare atât de fantezistă – cu siguranță, mai mult un mit decât o explicație științifică – încât n-aș îndrăzni să o citez aici dacă nu ar satisface tocmai condiția pe care o revendicăm, și anume aceea de a deriva instinctul din nevoia restabilirii unei stări anterioare. Mă gândesc, desigur, la teoria pe care Platon în *Banchetul* a expus-o prin intermediul lui Aristofan și care tratează nu numai originea instinctului sexual, ci și una din variațiile sale cele mai importante în raport cu obiectul.”¹⁰

Recunoscând, într-o manieră elegantă, limitarea cunoașterii științifice, biologice - în primul rând, în domeniul de acțiune al întrepătrunderii celor două principii, Eros și Thanatos, Sigmund Freud a apelat la mit pentru a-și definitivă teoria ontologică. Căci, în *Dincolo de principiul plăcerii*, maestrul de la Viena a

⁷ *Ibidem*, pp. 104-105.

⁸ *Ibidem*, p. 105.

⁹ *Ibidem*, p. 107.

¹⁰ Sigmund Freud, *Dincolo de principiul plăcerii*, Editura Jurnalul Literar, București, 1992, traducere George Purdea și Vasile Dem. Zamfirescu, p. 84.

dezvoltat un întreg sistem ontologic, în care și-a expus viziunea asupra apariției vieții, datorată principiului vieții, Eros.

„Acesta caută să reunească părțile substanței vii, să le mențină coeziunea, astfel încât ceea ce în mod vulgar denumim instincte sexuale ni s-a dezvoltat a fi acea parte a Erosului care este orientată către obiect. Așadar, speculația noastră concepe acest Eros ca acționând încă de la începutul vieții opunându-se, din momentul în care materia anorganică a fost însoțită, *instinctului morții*, în calitate de *instinct al vieții*.”¹¹

Definirea conceptului de Eros, pentru Sigmund Freud, s-a modificat de-a lungul carierei sale, de la instinctul sexual în sine (strâns legat de conceptul de *libido*), la principiul care întemeiază și întreține viața, opus principiului distructiv, înfățișat de Thanatos.

Întâlnirea cu opera lui Empedocle, care definea două puteri dominante, *philotes* (iubirea) și *neikos* (ura), i-a prilejuit lui Sigmund Freud definitivarea teoriei sale despre cele două principii fundamentale, Eros și Thanatos. Cele patru elemente definite de filosoful grec ca substanțe primordiale eterne, focul, apa, pământul și aerul, care nu se întrepătrund, ci doar se pot combina sau separa, acționează doar sub impulsul celor două principii dominante, ce funcționează doar sub imperiul necesității, al determinării, fără de care ființarea nu poate exista.

Întâlnirea cu filosofia lui Plotini – a prilejuit lui Sigmund Freud observația că, pentru părintele neoplatonismului, conceptul de Eros a evoluat și nu mai poate fi localizat nici în lumea sensibilă, nici în lumea inteligibilă, ci este un principiu care, însoțind sufletul, are rol de vehicul între cele două lumi.

„Iar că Binele se află Acolo o arată și Eros care e consubstanțial cu Sufletul.”¹²

În sistemul ontologic plotinian, Unul se află deasupra Binelui și Frumosului, înglobând ambele concepte:

„Rezultă că în acest caz, pentru Unu nu există niciun bine, și nici voința de vreun bine. Ci El va fi peste bine și nu va fi un bine pentru El însuși, dar va fi un bine pentru rest, dacă vreun lucru are capacitatea să se împărtășească din El. (...) De fapt, nici măcar nu trebuie numit *bine* Acesta care produce binele; dar altminteri considerat, El *este* Binele, situat deasupra tuturor celor bune.”¹³

Sufletul se scufundă în sine, pentru a intra în raport cu lumea ideală, care emană din Unul. Sufletul poate plonja spre lumea Unului, fiind capabil să facă aceasta doar după ce s-a eliberat de impulsurile trupesti, de gânduri, și chiar și de conștientizarea căutării Unului.

¹¹ *Ibidem*, p. 89, nota 35.

¹² Plotin, *Opere I, Despre Bine sau Unu*, 9.VI.9, Editura Humanitas, București, 2003, traducere de Andrei Cornea, p. 299.

¹³ *Ibidem*, pp. 299-300.

„Dacă aceasta este așa, trebuie ca, după ce ai alungat deoparte tot ceea ce este exterior, să te întorci cu totul spre înlăuntru și să nu te înclini deloc spre înafară. Ci, după ce le-ai ignorat pe toate cele exterioare, chiar și înainte de a te afla în dispoziția adecvată, ba chiar și înainte de a fi în domeniul Formelor, după ce ai ignorat chiar și faptul că tu însuți te afli în contemplarea Aceluia, trebuie ca, însoțindu-te cu El timp îndestulător, să vii să dai de veste și altuia, dacă poți, despre unirea ta de Acolo”.¹⁴

Domeniul Formelor este zona de acțiune a intelectului și, în general, a lumii sensibile, care poate fi percepută prin intermediul simțurilor. Pentru a putea accede în proximitatea Unului, sufletul trebuie să renunțe complet la lumea sensibilă, iar, după însoțirea și contemplarea Acestuia, să revină, pentru a putea ghida și alte suflete în acest demers. La cea mai înaltă formă, la unitatea desăvârșită cu Unul, dincolo de Frumos și de Bine, sufletul ajunge doar printr-o stare extatică, în care cel care intuiește și obiectul intuit sunt una.

„Deoarece nu doi erau, ci unu era văzătorul față de văzut – așa zice nu văzut, ci unit cu el. (...) Văzătorul era Unu și nu era nicio diferență în Sine, nici față de Sine, nici față de rest.”¹⁵

În acel moment, sufletul a atins desăvârșirea: copia s-a întors și s-a unit cu prototipul original. Sufletul, care în esență sa este bun, s-a liniștit, fiindcă a găsit ceea ce căuta în arzătoarea sa nostalgie după Unul.

„Dar noi nu ne ațintim privirile întotdeauna spre El; însă când ne uităm la El, atunci ne întâlnim țelul și pacea, abia atunci reușim să nu mai cântăm rău, dansând cu adevărat hora îndumnezeită împrejurul Lui!”¹⁶

Pentru Plotin, răul își are originea în lumea exterioară, întrucât sufletul, sălășluind în corp, este *murdărit* de către materie. Posibilitatea mântuirii sufletului și unirii sale cu Unul, se bazează pe faptul că este din aceeași esență cu Acesta. „Erosul cerească” înalță Sufletul către Unul, în vreme ce „Erosul vulgar” îl va coborî spre pământean, spre materie, spre Formă.

Această scufundare plotiniană a sufletului în sine, în căutarea Unului, l-a inspirat probabil pe Sigmund Freud, pentru care cunoașterea a însemnat revelarea pulsioniilor inconștientului, prin decriptarea actelor ratate și a viselor. Conceptul plotinian *Eros cerească* ar fi principiul constructiv freudian, iar cel de *Eros vulgar* similar celui de principiu distructiv.

Teoria freudiană a celor două pulsiiuni, considerate ca și principii primordiale complementare ale inconștientului, are corespondent în *unitatea – totalitate* a perfecțiunii androginiei divine. Conceptul bisexualității divine, ca prototip pentru modelul ambivalenței psihicului uman, este de altfel și teza

¹⁴ *Ibidem*, pp. 301-302.

¹⁵ *Ibidem*, p. 309.

¹⁶ *Ibidem*, p. 305.

propusă de Mircea Eliade în explicarea fenomenelor religioase și a valorilor spirituale, printr-un tot unitar ce dă seama despre comportamentul uman.

„Tocmai această idee a bisexualității universale, decurgând în mod necesar din ideea bisexualității divine ca model și principiu al oricărei existențe, poate aduce lămuriri în domeniul cercetării noastre. Căci, în fond, o asemenea concepție implică ideea că perfecțiunea, deci Ființa, constă în ultimă instanță într-o unitate-totalitate.”¹⁷

Sigmund Freud readuce în discuție modalitatea ființei umane de a opera cu fantasme, specifică erei prolife a imaginarului Evului Mediu, epocă întreruptă, în opinia lui Ioan Petru Culianu, de perioada apogeei rațiunii, ce a fost urmată de o continuă dezvoltare a cunoștințelor științifice.

„Dacă ne putem astăzi lăuda că avem la dispoziție niște cunoștințe științifice și o tehnologie care nu existau decât în fantezia magicienilor, trebuie să recunoaștem că, de la Renaștere încoace, facultățile noastre de a opera direct cu propriile noastre fantasme, dacă nu și cu cele ale altora, s-au micșorat. Raportul dintre conștient și inconștient s-a modificat profund, iar capacitatea noastră de a domina propriile procese imaginare s-a redus la zero.”¹⁸

Relația dintre suflet și corp este realizată prin intermediul unui aparat intermediar, *pneuma* – situată la nivelul inimii, și fără de care cele două entități distincte nu ar putea interacționa.

„Acest aparat este alcătuit din aceeași substanță – spiritul (*pneuma*) – din care sunt făcute stelele și îndeplinește funcția de prim instrument (*proton organon*) al sufletului în relația lui cu trupul. Un astfel de mecanism oferă condițiile necesare întru rezolvarea contradicției dintre corporal și incorporeal: el este atât de subtil, încât se apropie de natura imaterială a sufletului; și totuși este un corp care poate intra ca atare în contact cu lumea sensibilă.”¹⁹

Organele de simț asigură sufletului relația cu exteriorul, *pneuma* transformând datele provenite de la cele cinci organe de simț în *fantasme* perceptibile de către ființa eterică a sufletului. Întrucât provine din suflet și are aceeași esență fantasmatică, intelectul este singurul care poate înțelege fantasmalele și care poate conduce la o înțelegere a sufletului – fapt ce reprezintă mai mult o artă decât o știință²⁰. După cum amintește Ioan Petru Culianu, acest proces de cunoaștere a sufletului prin intermediul înguste fante întredeschisă spre abisal de un intelect oarecum înrudit în esența sa, reprezintă principalul scop și ultimul adevăr al tuturor acțiunilor importante ale erudiților reprezentanți ai Renașterii: erosul, arta

¹⁷ Mircea Eliade, *Mefistofel și Androginul*, Editura Humanitas, București, 1995, pp. 100-101.

¹⁸ Ioan Petru Culianu, *Eros și Magie în Renaștere. 1484*, traducere Dan Petrescu, Editura Polirom, Iași, 2003, p. 24.

¹⁹ *Ibidem*, p. 31.

²⁰ *Ibidem*, p. 32.

memoriei, magia, alchimia, kabbala practică. La rândul său, sufletul asigură mobilitate trupului, prin acțiunea sa asupra mușchilor.

În conceperea principiilor psihologiei dinamice a personalității, unul dintre precursorii notabili ai maestrului de la Viena a fost René Descartes, care, în definirea aparatului psihic, a pornit de la distincția dintre suflet, ca *res cogitans*, și corp, ca *res extensa*, pentru a explica modalitatea de legătură dintre acestea.

„În *Pasiunile sufletului*, René Descartes construiește o viziune angelică asupra ființei umane, întrucât aceasta este creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu și posedă, după modelul Lui, intelect și voință.”²¹

Deși poate pătrunde natura lucrurilor, intelectul uman este finit, acest fapt devenind principalul motiv al prezenței răului, sub toate formele manifestării sale: viclenie, cruzime, dușmănie, invidie, caracteristice doar genului uman. Voința, însă, îl poate ajuta pe om să se reechilibreze și, prin alegere voluntară (liberul arbitru) să se poată ridica din nou în proximitatea divinității. În epoca lui René Descartes, conceptul de *pasiune*, ce provine din verbul latin *patior* (*a păți, a suferi*), ar reprezenta ceea ce înseamnă pentru psihologia contemporană o emoție. În concepție carteziană, *pasiunile sufletului* reprezintă modul în care corpul (*res extensa*), prin organele de simț, acționează asupra sufletului (*res cogitans*).

„Mai socot de asemenea că noi nu observăm nici un obiect care să acționeze mai direct asupra sufletului nostru decât corpul de care acesta este legat și că, prin urmare, trebuie să considerăm că ce este în suflet o pasiune este îndeobște în corp o acțiune.”²²

Pentru a putea defini pasiunile, „percepții sau sentimente sau emoții ale sufletului care sunt raportate în mod special la suflet și care sunt cauzate, întreținute și întărite printr-o anumită mișcare a spiritelor”²³, René Descartes a utilizat asemănări care să explice modul în care acestea sunt provocate de un obiect exterior, respectiv de către corp, ce are legătură cu sufletul doar prin intermediul *glandei pineale*. Pentru a putea înțelege opera lui René Descartes, trebuie să luăm în considerare conceptul de *spirite animale*, care sunt produse de sânge și dau seamă de mișcările corpului.

„Tocmai aceste părți foarte subtile ale sângelui alcătuiesc spiritele animale. (...) Căci singura cauză a tuturor mișcărilor membrilor este că unii mușchi se scurtează, iar cei opuși lor se lungesc, așa cum am mai spus. Iar singura cauză care face să se scurteze un mușchi, iar nu opusul lui este că spre el se îndreaptă din creier ceva mai multe spirite decât spre celălalt mușchi.”²⁴

²¹ Marius Dumitrescu, *Geneza barocă a filosofiei moderne*, Editura Sedcom Libris, Iași, 2016, p. 523.

²² René Descartes, *Pasiunile sufletului*, traducere Dan Răutu, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984, București, Articolul II, pp. 55-56.

²³ *Ibidem*, Articolul XXVII, p. 71.

²⁴ *Ibidem*, Articolele X și XI, pp. 60-61.