

NATURA DRAGOSTEI: ***EROS, PHILIA, AGAPE***

O discuție filosofică referitoare la dragoste începe, logic, cu întrebări despre natura acesteia; fapt care presupune existența unei „naturi” a dragostei. Acest enunț poate fi însă ușor criticat atâta vreme cât, conceptual vorbind, dragostea este considerată irațională, în sensul că nu poate fi descrisă în enunțuri raționale sau în enunțuri care să aibă sens. Pentru asemenea critici, care prezintă de fapt un argument metafizic și epistemologic, dragostea poate fi o eliberare de emoții ce sfidează examinarea rațională. Pe de altă parte, în unele limbi, precum cea a papuașilor, nici măcar nu se admite conceptul, ceea ce neagă posibilitatea unei cercetări filosofice. În limba engleză, cuvântul *love*, derivat din forme germane ale sanscritului *lubh* (dorință), este prezentat în linii mari, deci imprecis, fapt ce dă naștere în primul rând la probleme de definire și de înțeles, probleme ce sunt rezolvate într-o oarecare măsură prin trimiterea la termenii grecești *eros*, *philia* și *agape*.

Eros

Termenul *eros* (gr. *erasthai*) este folosit la desemnarea acelei părți a dragostei ce reprezintă o dorință intensă, înflăcărată, pentru ceva; el trimite adesea la o dorință sexuală, de aici provenind și noțiunea modernă de „erotic” (gr. *erotikos*). Totuși, în lucrările lui Platon, *eros* este folosit cu sensul de dorință care caută frumusețea transcendentă – frumusețea particulară a unui individ amintind de cea adevărată, din lumea Formelor sau a Ideilor (*Phaidros*, 249E: „cel care iubește frumosul este numit un iubitor fiindcă participă la Ideea de frumos”, trad. Jowett). Poziția platonico-socratică susține că dragostea pe care o nutrim pentru frumusețe nu poate fi satisfăcută vreodată pe acest pământ; dar afirmă că putem tinde dincolo de imaginea din fața noastră, particulară și stimulantă, spre contemplarea Frumosului în sine.

Sugestia teoriei platonice a *erosului* este că Ideea de frumos, reflectată în imaginile particulare ale frumosului, devine intrinsec prezentă printre oameni și lucruri, idei și artă: a iubi înseamnă a iubi Ideea platonice a frumosului – (și) nu un individ particular, ci elementul pe care acesta îl are din adevăratul (Idealul) frumos. Reciproca nu este necesară, conform viziunii despre dragoste a lui Platon, fiindcă dorința se manifestă mai degrabă față de un obiect (al Frumosului) și mai puțin față de, spre pildă, compania celui alt ori valorile comune și scopurile urmărite.

Pe linie platoniciană, mulți susțin că dragostea este, spre deosebire de dorința fizică sau apetitivă, o valoare intrinsecă superioară. Ea este determinată rațional – de exemplu, o dragoste

rezultată dintr-un discurs rațional și din cercetarea ideilor, o dragoste ce definește scopul frumuseții ideale – în vreme ce dorința fizică aparține și animalelor, adică unei ordini inferioare de reacții și stimuli. Prin urmare, dragostea fizică a unui obiect, a unei idei sau a unei persoane nu este în sine o formă adecvată de dragoste, aceasta din urmă fiind o copie (reflexie) a acelei părți a obiectului, ideii sau persoanei care participă la Ideea de frumos.

Philia

În contrast cu ideea arzătoare a *erosului*, *philia* reclamă o apreciere și o admirație a celui-alt. Pentru greci, semnificația cuvântului *philia* cuprindea nu doar ideea de prietenie, ci și pe cea de loialitate față de familie și *polis* – comunitatea politică a fiecăruia, față de ocupație sau disciplină. În cazul persoanelor, așa cum explică Aristotel în *Etica nicomahică*, Cartea VIII, *philia* poate fi îndreptată către sine sau către altul. Distincțiile motivaționale sunt derivate din dragostea pentru un altul, deoarece prietenia este folositoare pentru ambele părți în totalitate, precum în cazul contractelor de afaceri, sau deoarece caracterul și valorile părților sunt agreabile (cu mențiunea că în cazul modificării acelor obiceiuri atractive se schimbă și prietenia), sau din dragostea pentru altul în care ei sunt ei, fără să le pese de interesele celorlalți. Termenul actual de prietenie cuprinde cu greu noțiunea aristotelică de *philia*, după cum o caracterizează Aristotel: „ceea ce cauzează prietenia este a face favoruri; a le face fără să fii rugat și fără a le anunța, odată ce au fost realizate” (*Rhetorica*, II, 4, trad. Rhys Roberts).

Aristotel cercetează amănunțit ce anume căutăm în prietenia adecvată, sugerând că cea mai potrivită bază pentru *philia* este una obiectivă; astfel, prieteni ne sunt cei care ne împărtășesc dispozițiile/înclinațiile, care nu ne poartă pică, care urmăresc ceea ce facem, care sunt temperați și drepecți, care ne admiră așa cum și noi îi admirăm pe ei și așa mai departe. *Philia* nu poate apărea între oamenii certăreți, bârfitori sau nedrepecți, între cei agresivi în deprinderi și personalitate și așa mai departe. De aici rezultă că cele mai alese caractere pot produce cele mai bune tipuri de prietenii și, de aici, de dragoste, iar cum să fii un om cu un caracter bun, demn de *philia*, reprezintă însăși tema *Eticii nicomahice*. Omul cel mai rațional este acela care va fi și cel mai fericit și prin urmare cel care este capabil să ofere cea mai bună formă de prietenie care, între doi oameni „ce sunt buni și asemănători în virtute”, este rară (*Etica nicomahică*, VIII, 4, trad. Ross). Putem bănuși că dragostea dintre asemenea egali – oamenii raționali și fericiți ai lui Aristotel – ar fi perfectă, iar o asemenea dragoste, „un fel de exces de trăiri” (*Etica nicomahică*, VIII, 6).

Prietenii de o calitate mai scăzută se pot baza și ele pe plăcerea sau pe utilitatea obținută din compania celuilalt. O prietenie de afaceri se bazează pe utilitate, pe reciprocitatea unor interese similare; astfel încât, odată ce afacerea este încheiată, prietenia dispore. În mod similar se întâmplă și cu prietenii bazate pe plăcerea produsă de persoana celuilalt, plăcere produsă nu de ceea ce este în sine celălalt, ci de ceea ce sunt acțiunile lui.

Prima condiție a celei mai înalte forme a dragostei la Aristotel este aceea ca omul să se iubească pe sine. Fără o bază egoistă, el nu poate oferi simpatie și afecțiune celorlalți (*Etica nicomahică*, IX, 8). O asemenea dragoste de sine nu este una hedonistă, nu este dependentă de satisfacerea unor plăceri imediate sau de adularea mulțimii, ci este un reflex al scopului său de a fi nobil și virtuos, ceea ce culminează cu țelul suprem al vieții contemplative. Prietenia cu alții este necesară „din moment ce scopul său este să contemple actele virtuozitate și să trăiască în mod plăcut”, iar „aceste acte sunt caracteristice omului virtuos care îi este prieten” (*Etica nicomahică*, IX, 9). Omul moral virtuos merită în schimb dragostea celor ce-i sunt inferiori; el însă nu este obligat să ofere la rândul său o dragoste egală, ceea ce înseamnă că teoria aristotelică a dragostei este una elitistă sau perfecționistă: „În toate prietenii bazate pe un raport de superioritate, trebuie ca dragostea să fie proporțională – de exemplu, cel mai bun trebuie să fie iubit mai mult decât iubește” (*Etica nicomahică*, VIII, 7). Cu toate că reciprocitatea nu este în mod necesar egală, ea este o condiție a dragostei și a prieteniei la Aristotel, chiar dacă dragostea părintească implică o iubire unilaterală.

Agape

Termenul *agape* se referă la dragostea părintească a lui Dumnezeu pentru om și a omului pentru Dumnezeu, dar se extinde și la dragostea frățească pentru umanitate. (Ebraicul *ahav* are o sferă semantică puțin mai largă decât cuvântul *agape*.) *Agape* se apropie atât de unele elemente din *eros*, cât și de unele din *philia*; ea caută o

formă perfectă de dragoste, care este în același timp o transcendere a individului și o pasiune fără necesitatea unei reciprocități. Conceptul apare detaliat în tradiția iudaic-creștină a dragostei față de Dumnezeu: „Iubește-L pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima, cu tot sufletul și cu toată puterea ta” (*Deuteronomul*, 6:5) și „Iubește-ți aproapele ca și pe tine însuți” (*Leviticul*, 19:18). Dragostea pentru Dumnezeu necesită un devotament absolut, care amintește de iubirea Frumosului la Platon (traducătorii creștini ai operei platoniciene, precum Sfântul Augustin, folosind aceste corespondențe), fapt ce implică o pasiune *erotică*, o evlavie și o dorință ce transcende grijele și piedicile pământești. Toma din Aquino, pe de altă parte, s-a oprit asupra teoriilor aristotelice legate de prietenie și dragoste, pentru a-l proclama pe Dumnezeu ființa cea mai rațională și, de aici, singura ce merită să fie iubită, respectată și stimată.

Porunca universală de „a-ți iubi aproapele ca pe tine însuți” îl supune pe subiect celor din jurul lui, pe care trebuie să-i iubească, dacă este necesar, chiar unilateral. Porunca folosește însă logica reciprocității și face aluzie la punctul de plecare aristotelic, conform căruia subiectul ar trebui să se iubească într-o manieră corespunzătoare, deoarece, dacă el se iubește într-o manieră neadecvată, perversă, atunci vor apărea urmele rezultatelor nepotrivite. Filosofii pot dezbate natura „dragostei de sine” implicată în aceasta – pornind de la noțiunea aristotelică potrivit căreia dragostea de sine este necesară pentru orice tip de dragoste interpersonală, până la condamnarea egoismului. Sfântul Augustin abandonează dezbaterile, susținând că nu este

nevoie de nici o poruncă pentru ca omul să se iubească pe sine (*De bono viduitatis*, XXI). Cât privește iubirea egalitară [a se vedea codul creștin „a-ți iubi dușmanii” (*Matei*, 5:44-45)], aceasta transcende orice viziune perfecționistă sau aristocratică, potrivit căreia unii sunt (sau ar trebui să fie) mai iubiți decât alții. Termenul *agape* apare și în etica lui Kant și în cea a lui Kierkegaard, unde subliniază importanța morală de a oferi respect și dragoste în mod imparțial ființelor umane.

Dar a-ți iubi aproapele în mod imparțial (*Iacob*, 2:9) implică o semnificație etică profundă, mai ales dacă aproapele nu justifică dragostea. Astfel, dezbaterile pe această temă încep cu întrebarea: care elemente ale comportamentului aproapelui ar trebui incluse în *agape* și care ar trebui excluse. În creștinismul timpuriu se puneă întrebarea dacă acest principiu trebuie aplicat doar discipolilor lui Hristos sau tuturor oamenilor. Cei care susțineau imparțialitatea au câștigat dezbaterile, considerând că umanitatea aproapelui asigură condiția elementară de a fi iubit; cu toate acestea însă, acțiunile lui pot fi supuse unei critici, fiindcă logica iubirii frățești presupune o îmbunătățire morală a urii frățești. Pentru metafizicienii dualiști, a iubi sufletul în defavoarea corpului sau acțiunilor aproapelui conduce fie la o evadare eficientă, fie la justificarea pedepselor corporale pentru cei care păcătuiesc și încalcă principiile morale, pedepse prin care se elibera obiectul iubirii, sufletul, de chinurile sale îndelungate. Pentru creștinii pacifiști, „a întoarce și celălalt obraz” agresiunii și violenței implică speranța că agresorul va învăța în cele din urmă să înțeleagă înaltele valori ale păcii, iertării și dragostei față de umanitate.

Universalismul termenului *agape* vine împotriva parțialității aristotelice și ridică o varietate de implicații etice. Toma din Aquino acceptă o parțialitate în ceea ce privește dragostea față de cei de care suntem legați, considerând că trebuie să fim binevoitori cu ei, în timp ce Kierkegaard insistă pe imparțialitate. Recent, LaFallotte nota că a-i iubi pe cei față de care un om este părtinitor nu reprezintă în mod necesar o negație a principiului imparțialității, fiindcă imparțialitatea poate admite iubirea aceluia care îți sunt apropiați ca fiind un principiu imparțial; și folosind concepția aristotelică a iubirii de sine, LaFallotte reiterează faptul că a-i iubi pe ceilalți presupune o intimitate ce nu se poate realiza decât printr-o apropiere parțială („Personal Relations”, *Blackwell Companion to Ethics*, 1991). Alții ar putea pretinde că un concept precum cel de iubire universală, adică de a-i iubi pe toți în mod egal, nu este numai imposibil de pus în practică, ci și illogic – spre exemplu, Aristotel argumentează: „O prietenie perfectă nu o poți împărtăși cu mai multe persoane, după cum nu poți fi îndrăgostit simultan de mai multe persoane (căci dragostea seamănă cu un exces, iar o asemenea stare nu poate fi atinsă în mod natural decât față de o singură persoană)” (*Etica nicomahică*, VIII, 6).

Natura dragostei: Alte considerații conceptuale

Presupunând că dragostea are o natură, ar trebui ca aceasta, măcar într-o anumită măsură, să poată fi descrisă folosind conceptele limba-

CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE	5
NATURA DRAGOSTEI: EROS, PHILIA,	
AGAPE	7
Eros	8
Philia	9
Agape	11
Natura dragostei: Alte considerații conceptuale	14
Natura dragostei: Dragostea romantică...	18
Natura dragostei: Fizică, emoțională, spirituală	19
Dragostea: Etică și politică	21
DRAGOSTEA	25
DRAGOSTE – Roger Gintis	35
DORINȚĂ ȘI CORP – Roger Dadoun	49
1. Dorința înăbușită	51
2. Dorința ca păcat, carne, concupiscentă ...	53
3. De la „erotismul adamit” la „sufletul carnal”	55

4. Dorința ca deschidere, între durere și nirvana	57
5. Sărbătorile trupului și cantatele dorinței	59
6. Corpul cerut de o nouă naștere	65
FEMEIA NU EXISTĂ – Christian Jambet	73
Nu am putea muri dacă nu am iubi	74
Extazul, modelul însuși al dorinței Femeii	78