Dragostea – O călătorie de la Platon la Post-Humanism

Dr. Radu Vrasti

Cuprins:

Scrisoare catre un posibil cititor al acestei carti
1. Introducere – Ce este iubirea
2. De ce iubim sau biologia iubirii
3. Iubirea din perspectiva evoluționistă
4. Deși universala, dragostea este de mai multe feluri
5. Dragostea in societatea neoliberala
   5.1. Ce este neoliberalismul
   5.2. Eva Illouz si semiotica dragostei in vremurile neoliberalismului
6. Dragostea – new media, cybercultura, Baudrillard, simulacra si hiperrealul
   6.1. Dragostea in cyberspace
   6.2. Dragostea, Baudrillard, simulacra si hiperrealul
7. Post-human si post-humanul
   7.1. Drumul de la nisa ecologica primara la nisa culturala
   7.2. De la umanism la post-umanism sau o noua revolutie coperniciana
   7.3. Cartografia lumii post-umane si drumul de la Human la Post-human
   7.4. Dragostea in vremea Post-human-ului
Postfata

Contents:

A Letter to a Potential Reader of This Book
1. Introduction – What Is Love?
2. Why We Love, or the Biology of Love
3. Love from an Evolutionary Perspective
4. Though Universal, Love Comes in Many Forms
5. Love in Neoliberal Society
   5.1. What Is Neoliberalism?
   5.2. Eva Illouz and the Semiotics of Love in the Era of Neoliberalism
6. Love – New Media, Cyberculture, Baudrillard, Simulacra, and the Hyperreal
   6.1. Love in Cyberspace
   6.2. Love, Baudrillard, Simulacra, and the Hyperreal
7. The Post-human and Post-humanism
   7.1. The Journey from the Primary Ecological Niche to the Cultural Niche
   7.2. From Humanism to Post-humanism, or a New Copernican Revolution
   7.3. Mapping the Post-human World and the Path from Human to Post-human
   7.4. Love in the Age of the Post-human
Afterword

Scrisoare catre un posibil cititor,

Se obisnuieste să faci o prefață la o carte pe care ai scris-o. Eu am un impuls de a posta o scrisoare pentru un posibil cititor și acest impuls vine din vinovăția de a fi făcut această carte in felul cum o veti vedea.

Asa că incep prin a spune că am intrat de mult in deceniul al optulea de viată, m-am născut la debutul celui de al doilea război mondial și apoi am fost martorul schimbări politice extraordinare care a fost instaurarea comunismului, apoi a guvernului Gheorghe Geoeghiu Dej cu incercarea de stergere a istoriei anterioare și a martorilor ei. Apoi a venit "revoluția culturală" a regimului Ceausescu care a dus la acumularea atator tensiuni care au culminat cu procesul, condamnarea și executarea lui. Dar cel mai important, am fost martorul activ al unei revoluții autentice la Timisoara prin care am devenit "liberi", lucru care m-a marcat pentru totdeauna.

Si pentru mine, ca și pentru mulți alții, povestea a mers mai departe să fiu martorul apariției primilor muguri ai capitalismului si democrației romanesti, goana dupa inavuțire și goana pentru avea o noua speranță, crearea unei noi arhitecturi de putere și o unor noi inegalități sociale. Am fost martorul transformării și poate unul din participantii transformarii unui mare spital de psihiatrie, intr-un alt fel de spital și mai ales a transformării pe care au suferit-o atat personalul cat si cei cu suferințe mentale. Apoi am fost martorul decepțiilor celor care, atunci, incercase să-și construască o speranță și o viață și care, mai tarziu, au simtit decepția eșecului și au inceput să emigreze, printre ei fiind si eu. Iată ca se implinesc 22 ani de cand locuiesc in Canada. Mi-am schimbat locuința, am luat avioane, am stat in provizorat, mi-am schimbat profilul profesional, am inceput să gandesc in altă limbă, am inceput să cunosc o altă cultură și să mă conectez la o altă istorie. Mulți gandesc ca a fost epuizant. Da, a fost foarte greu dar eu mă simt norocos că am văzut și trăit atatea! Mă simt chiar norocos să fi trăit atatea schimbări și să înțeleg cate ceva din ele. Si astăzi scriu despre cea mai teribilă schimbare!

Treptat mi-am dat seama că sunt martorul altei schimbări, așa cum o vad și reverberează in mine, dramatică, in care o lume veche este treptat inlocuită de una noua, și acest proces este mai puțin instituțional, cat este in mintea si sufletul oamenilor. Este vorba de trecerea de la societatea neoliberala la cea post-umanistă in care tehnologia informației s-a strecutat pe sub pielea noastră și a generat un alt gen de persoană, un hibrid intre mintea noastră și cea a altora, in care mintea fiecaruia este ca un mic tranasistor la o rețea globală a minților noastre către o minte globală care de fapt este internetul. Astăzi trăim in interiorul unei minti mai mari, cea a tuturor și a niciunuia dintre noi și asta ne fascinează si, deopotrivă, ne infricosează. Si mai mult decat atat, este o lume in care am pierdut proprietatea gandurilor noastre fiind impinsi să adoptăm idei și credinte la a căror geneza nu am participat.

De aici a pornit această carte, de la dorinta de a scrie despre acest lucru care imi dă prilejul secret de a evada din mintea globala și a mai gandi, pe furiș, cu mintea mea. Si am ales să parcurg acest drum alături de "dragoste" ca cel mai puternic și exemplar motiv la indemană, pentru a face acest demers.

De fapt atat am vrut să vă spun.

Cartea au scris-o alții pe care ii citez cu admirație și, uneori, cu evlavie.

Kitchener, Ontario
12 noiembrie 2026

1. Introducere

„Aproape doua mii de ani și nici un Dumnezeu" striga Nietzsche (1888/1956, p. 586) dar Simion May ne spune că Nietzsche se insela, noul zeu era acolo, chiar sub nasul lui, și acel zeu era iubirea umana (May, 2011). In textul, *Discours sur les passions de l'amour* descoperit in Biblioteca Națională Franceză in 1843 si atribuit lui Blaise Pascal (1623-1662), matematician, filozof si moralist francez celebru, se spunea la pag. 251că cele mai potrivite pasiuni ale oamenilor sunt dragostea si ambiția si continua cu *„cât de fericită este o viață când începe cu dragoste și se termină cu ambiție! Cine se îndoiește că suntem pe această lume pentru altceva decât pentru a iubi? „Ochii sunt interpreții inimii; când iubim, ni se par cu totul diferiți față de cum eram înainte. Avem venerație pentru ceea ce iubim. Se pare că avem un suflet complet diferit atunci când iubim"* (citat de Allott, 1992).

Dragostea este considerată pretutindeni ca fiind cea mai importantă experiență din viața umană. Cine ar putea aduce argumente contrarii? Fie că aduce o mare bucurie sau o mare suferință, puțini pot nega că prezența iubirii umple viața cu sens și scop, iar absența iubirii poate transforma viața într-un deșert gol (Wagoner, 1997). Ea este sursa noastră supremă de sens și fericire și de putere asupra suferinței și dezamăgirii. Dintr-un punct de vedere general, dragostea este o valoare centrală a societăților moderne și găsirea „dragostei adevărate" este unul dintre principalele obiective ale indivizilor de pretutindeni (Baumard și colab. 2022). Pentru Erick From realizarea unei fuziuni cu altă persoana, ca in iubire, este cea mai puternică stradanie a omului. *„Iubirea este preocuparea activă pentru viața și creșterea a ceea ce iubim. Vreau ca persoana iubită să crească și să se dezvolte de dragul ei înșiși"* (Fromm, 1957, p. 28).

Iubirea ne face să ne gasim o pereche și să formam un cuplu, organizare care de milenii ne-a condus prin milenii pentru că cea mai mare parte din universul interacțiunilor umane, precum și din percepțiile și înțelegerile oamenilor asupra lumii în general, este centrată pe relațiile in cupluri. Cuplul îi ajută pe oameni să pună ordine în lumea lor și să ajungă la o mai bună înțelegere a ceea ce se întâmplă în jurul lor. Dar ceea ce face să existe cupluri este dragostea (Weiss, 2006, p.1). Helen Fisher spunea: *„Aș adăuga că „Dumnezeu" iubește jocul împerecherii umane, pentru că niciun alt aspect al comportamentului nostru nu este atât de complex, atât de subtil sau atât de omniprezent. Și, deși aceste strategii (de formare a cuplurilor) diferă de la un individ la altul, coregrafia esențială a curtării, romantismului, iubirii și*

căsătoriei umane are nenumărate modele care par gravate în psihicul uman, produsul timpului, selecției și evoluției." (Fisher, 2016, p. 2).

Creșterea treptată a importanței dragostei a fost bine documentată în istoria europeană, iar istoricul Lawrence Stone a descris ascensiunea dragostei ca fiind poate cea mai importantă schimbare de mentalitate care a avut loc în perioada modernă timpurie, ba chiar, posibil în ultimii o mie de ani ai istoriei occidentale (Stone 1977).

In acest eseu va fi vorba despre dragoste și felul cum ea s-a transformat de-a lungul mileniilor și ce transformari se prefigurează in epoca post-umanistă. Acest subiect este important pentru că mi-a permis să reflectez la felul cum lucrurile au curs in societate și in sufletul oamenilor și care au fost circumstantele care au generat acest drum de care voi vorbi. Voi utiliza diferite surse bibliografice și opinii ale unor ganditori asupra subiectului, dar felul cum le-am ales și pus in pagina reprezintă in mare parte punctul meu de vedere.

Conceptul abstract al iubirii a fost descoperit și explorat de către cercetători destul de târziu și doar în unele culturi avansate, cum ar fi Egiptul Antic, Grecia, Roma și China. Mulți alți oameni din multe alte culturi au înțeles iubirea foarte concret, practic, contextual, situațional și extern, mai degrabă decât intern (Karandashev, 2017). Dragostea este un concept care a apărut în lexicul oamenilor destul de târziu în evoluția lor istorică. Multe alte cuvinte au fost folosite pentru a desemna diverse experiențe, relații și tipuri de dragoste. Se pare că acestea erau suficiente pentru multe situații cotidiene din viața lor. Unii consideră dragostea ca fiind sex; alții ca pasiune; alții ca intimitate, angajament sau compasiune; iar alții ca atașament. Aceste cuvinte sunt frecvent folosite ca sinonime unul cu celălalt. Martin D'Arcy (1952), iezuit francez, spunea că desi dragostea este la fel de veche ca natura umana, a fost nevoie de timp pentru a semnificația ei să fie luată în serios pe cât merită. El a sugerat că producerea unei relatări unificate și științifice despre iubire ar fi utilă, deoarece ar permite trecerea de la poezie la psihologia problemei (citat de Allott, 1992).

Mult timp cei ce au studiat iubirea au considerat-o ca un fel de comportament, adică ca fiind acțională și interacțională, mai degrabă decât experiențială. Ceea ce faceai era mai important decât ceea ce simțeai. Comportamentele și acțiunile legate de iubire erau mai importante decât atitudinile, dorințele și intențiile de iubire, aceasta pentru că oamenii se fereau să vorbească și să-și împărtășească emoțiile. Experiența internă și exprimarea emoțiilor erau mai

puțin valoroase pentru viața socială decât comportamentul și acțiunile externe (Karandashev, 2021a si 2021b). Astăzi dragostea este studiată mai mult ca o experienta interna.

Cu toții suntem de acord că dragostea este cea mai inaltă aspirație umana care stă la baza realizării personale dar și că reprezintă unul din fundamentele civilizației. Ea, dragostea, justifică reproducerea și crestera copiilor, sacrificiul sau inspirația pentru cele mai sublime creații in poezie, muzică sau sculptura. Dar cu toate că folosim asa de des acest cuvant, el este greu de definit. Hacker (2018) credea că nu există o definiție analitică a iubirii care să surprinda toate ipostazele utilizări acestui cuvant. Problema deriva din faptul că există o mulțime de raspunuri la intrebarile precum: Cum ar trebui să arate dragostea? Care sunt motivele iubirii și cauzele iubirii? Cum și cand ar trebui folosit cuvantul dragoste? Am putea spune că nici un cuvant, indiferent de limba in care este pronunță, nu este mai invocat cu atâta emoție ca dragostea. Edmund Husserl definea iubirea ca fiind una dintre principalele probleme ale fenomenologiei. Dincolo de înțelegerile simpliste ale iubirii ca o simplă emoție particulară in care rațiunea are puțin de spus, fenomenologia permite intelegerea iubirii ca pe un fenomen profund care este înrădăcinat în miezul existenței umane, nu numai la nivel individual și interpersonal, ci și la nivel comunitar (Cibotaru, 2025, p.1).

Majoritatea covarșitoare a autorilor sunt de acord că conceptul de iubire/dragoste este unul extrem de polisemic, conținand o mulțime de componente și concepte. Modul cum iubirea este definită depinde foarte mult de contextul social intr-un moment dat. In plus, atunci cand se vorbeste de dragoste, mai ales in conversațiile de zi cu zi, prin dragoste se subintelege dragostea romantică care este doar un tip de dragoste si poate un ideal, un crez. Eva Illouz, profesoara de sociologie la Hebrew University din Jerusalim, care și-a consacrat majoritatea carierei profesionale studiilor referitoare la dragoste, spunea că simtul comun ne spune ca in dragostea romantică persoana pe care o iubim și cu care ne simțim uniți este unică și de neînlocuit și dragostea fată de ea este irațională mai degrabă decât rațională, gratuită mai degrabă decât orientată spre profit, organică mai degrabă decât utilitară, privată mai degrabă decât publică; pe scurt, dragostea romantică pare să se sustragă categoriilor convenționale dupa care judecăm viața de zi cu zi (Illouz, 1997, p. 2).

Cand oamenii din diverse culturi sunt intrebați ce cred despre dragoste, majoritatea covarșitoare spun că dragostea este cel mai important lucru din lume, față de care toate celelalte considerații, în special cele materiale, ar trebui sacrificate. Cum am spus mai sus, in mod spontan

ei se refera la dragostea romantică pe care o considera ca ultim depozitar al autenticității și căldurii care ne-au fost răpite de o epocă din ce în ce mai tehnologică. Se pare că ar fi vorba mai mult de un deziderat! Intr-un dialog cu Emma Engdahl de la Universitatea Gothenburg, Suedia, Eva Illouz spunea că nu există un moment Ur in care dragostea să fie pura și neatinsă de ordinea sociala, pentru că ceva din dragoste se poate transforma și corupe (Engdahl, 2020). Iată și unul din motivele pentru care dragostea poate conduce și la durere sau pagube ireparabile.

O privire analitică a utilizării cuvântului dragoste arată că el se foloseste in multiple ipostaze ale vieții in funcție de motivele sau cauzele dragostei. Aceasta ne ajută să înțelegem multitudinea de practici pe care un cuvânt precum iubire le poate genera, modurile în care iubirea ca câmp semantic, se manifestă în diferite contexte sociale. Astfel, in funcție de cum oamenii obisnuiți utilizeaza cuvantul dragoste, Van der Weele (2023) a identificat trei mai categorii de forme de iubire care pot fi gasite in viața umana referitor la ceea ce ne face să iubim. Astfel ar fi o categorie in care iubirea este o dispoziție de a dori un anume bine pentru un anume lucru, ca dorința de uniune cu o persona pentru un bine suprem sau dorința binelui pentru un anume lucru de dragul său. Apoi există un fel de dragoste intuitiva. Precum ne iubim copii, iubim dreptatea, lucruri, locuri, comunități, activități, idealuri, divinul etc. Si in fine, o ultima categoria de forme de iubire ar fi iubirea contributiva, iubirea de dragul celuilalt, precum iubirea materna, iubirea in căsnicie, iubirea prietenului in care iubim pentru binele celuilalt.

Se poate spune și că a fi îndrăgostit înseamnă a deveni un adept al lui Platon, adică a vedea intr-o persoană o idee perfectă și completă. Nenumărate romane, poezii sau filme ne învață arta de a deveni discipolii lui Platon, iubind perfecțiunea intruchipată de cel iubit (Illouz, 2019). Pana la noi, in ciuda atâtor schimbari și revoluții in gandire, mai palpaie si iubirea platonică.

Cu atâtea secole inainte Platon ne infațisa multiplele fatete ale iubirii in excepționala lui lucrare „*Symposium*” (385-370 î.Hr.). El incepe cu constatarea că niciunul din toată mulțimea de poeți nu a compus vreodată un singur panegiric al unui zeu atât de străvechi și puternic precum iubirea? (May, 2011). In această lucrare este vorba de un dialog jovial intre mai mulți barbați aflați intr-o spumoasă conversație fluidizată de muzică, dans, bautura și mancăruri alese. Amfitrionul, poetul Agaton, invită pe toți participanții să țina un scurt discurs despre Eros, zeul iubirii și dorintei. De remarcat este ce spune Phaedrus care aminteste că Eros este unul dintre cei mai vechi zei, cel mai puternic și venerat dintre zei, cel care a ajutat mereu oamenii să caute onoarea, gloria și admirația și să evite rușinea. In acest fel dragostea conduce uneori la sacrificiu

suprem fată de ce iubim. Agaton nu este de acord că Eros este un zeu batran, pentru că iubirea este un dusman al batraneții. El este de acord că iubirea este sursa virtuților umane și că obiectul iubirii este frumusetea. Cand ii vine randul să vorbească, Eryximachus spune că dragostea are legatura cu tot ce este in univers pentru că Eros dirijează totul in lume, ea face ca totul să fie in echilibru in univers și acest echilibru conduce la sănatatea minții și corpului uman. Pentru Aristophan iubirea te face să-ți gasesti intregul, enigma care nu poate fi explicată. In final, vorbeste Socrates care spune că iubirea ajută să cunosti forma frumuseții pe care oamenii tind să o cunoască. Această căutare este una de natura spirituala. Această iubire parcurge drumul de la iubirea corpului la iubirea minții ca in final să ajunga la iubirea cunoasterii. Dupa Socartes, scopul final al iubirii este atingerea frumuseții in sine, forma absolută, eternă, neschimbătoare, din care toate lucrurile frumoase izvorasc.

In *Symposium*, Platon își exprima credința că iubirea, în forma sa cea mai înaltă, nu este îndreptată către nicio persoană sau lucru anume. Ea este îndreptată către „binele" în sine, iar persoana care iubește cu adevarat iubește acest „bine" care este exprimat în ceeea ce este iubit, nu în iubit ca pe o posesiune privată. Dobandirea acestui „bine" aduce fericirea și astfel Eros este numele acelei dorințe de a obține lucruri bune și fericire. Eudaimonia sau acțiunile care duc la fericire, este scopul suprem al lui Erōs deoarece, spre deosebire de alte obiecte dezirabile, nimeni nu s-ar întreba de ce cineva își dorește asta. Dorința de fericire este, în esență, o dorință, o aspirație către starea nemuritoare și fericită a zeilor (Scheffield, 2024). Ca un sumum, Simon May (2011, p.42-49) gaseste patru idei fundamentale despre iubire in *Symposium*: i) iubirea ne face intregi, ii) iubirea este generată de frumusete, iii) dragostea ne permite să trecem dincolo de o relație superficiala cu lucrurile și iv) dragostea scoate ce e mai bun din cei indragostiți, in special virtute și intelepciune. El conchide că dupa Platon dragostea este virtutea supremă, deasupra altor virtuti tradiționale precum curajul și onoarea și acorda dragostei un rol privilegiat în atingerea vechiului vis uman: un tărâm ideal de puritate și pace, liber de dezordinea vieții, de dificultatea ei de rezolvare, de distrugerea realizărilor câștigate cu greu, de indiferența și cruzimea ei. (May, 2011, p.39).

Pentru Aristotel, dragostea este expresia sociabilității și nevoii de atasament implicite a oamenilor, a nevoii de a pretui și a fi pretuiți de ceilalți. Pentru el prietenia este forma suprema de dragoste, mai presus decat dragostea senzuala; este ceea ce el numeste „*Philia*", care spre deosebire de „*Eros*" inseamna a dori și a face bine altora de dragul lor. In *Philia* individul se

identific cu cel ce-i vrea binele ca și cum ar fi „un al doilea sine"; căutând o armonie reciprocă profundă. *Philia* este o formă de devotament care este cel mai bine înțeleasă ca „prietenie-dragoste", dar care înflorește nu numai în prietenie, ci și în toate aceste alte tipuri de relații. Astfel, intimitatea sexuală, de exemplu, nu este în principiu opusă prieteniei-dragostei. In lumea etică a lui Aristotel, erosul ar fi un exces de prietenie, iar comportamentul virtuos este o cale de mijloc intre exces și deficientă (Sheffield, 2024). Pentru el, *philia* nu se limitează la preocupări egoiste, ci este o modalitate de a recunoaște pretențiile altora, care merită să fie tratați ca fiind demni de grijă și preocupare. A iubi pe ceilalți duce in final la a te dedica propriei infloriri, pentru că prieteniile adancesc stima de sine și in plus, conduc la o mai buna cunoastere de sine (May, 2011, p.56 și p. 64).

Deși este un reflex intelectul să vorbim despre felul cum dragostea era privită de ganditorii Greciei antice, nu este nici o indoiala că cea mai mare influentă asupra felului cum era considerată dragostea in lumea occidentala a avut-o rfeligia crestina. In mesajul crestin iubirea are o poziție centrala fiind considerată o valoare suprema. În Noul Testament, ca și în Vechiul Testament, dragostea este întemeiată pe auto-revelația lui Dumnezeu si îl prezintă pe Isus ca revelația definitivă a dragostei lui Dumnezeu. In ajunul răstignirii, Evanghelia a patra îl arată pe Isus spunându-le ucenicilor Săi: *„Cum M-a iubit Tatăl, așa v-am iubit și Eu pe voi; rămâneți în dragostea Mea. Dacă păziți poruncile Mele, veți rămâne în dragostea Mea, așa cum Eu am păzit poruncile Tatălui Meu și rămân în dragostea Lui... Porunca Mea este să vă iubiți unii pe alții, cum v-am iubit Eu. Nimeni nu are o dragoste mai mare decât să-și dea cineva viața pentru prietenii săi. Voi sunteți prietenii Mei, dacă faceți ce vă poruncesc Eu... Nu voi M-ați ales pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi. Și v-am rânduit să mergeți și să aduceți rod, și rod care să rămână, pentru că Tatăl să vă dea orice Îi veți cere, în Numele Meu. Vă dau aceste porunci, ca să vă iubiți unii pe alții."* (Ioan 15:9 17) (text reprodus dupa Lindberg, 2008, p.27-28).

Conform evanghliilor lui Matei și Marcu, cele dintâi porunci din Noul Testament sunt: „*Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău*" și „*Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți*". In Evanghlia lui Pavel se poate citi că „*Dragostea este răbdătoare, dragostea este bună; dragostea nu este pizmuitoare, nu se laudă,nu se îngâmfă, nu se împovărează, nu se mânie, nu se mânie, nu se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr. Easuportă totul, crede totul, nădăjduiește totul, îndură totul. Dragostea nu are sfârșit*" (citate reproduse dupa McPherson, 2024, p.70-71). În scrisoarea sa către Romani,

Pavel subliniază „*dragostea lui Dumnezeu este turnată în inimile noastre". „Dumnezeu Își dovedește dragostea față de noi prin faptul că, pe când eram încă păcătoși, Hristos a murit pentru noi" (Romani 5:5-8*). Pavel spune mai apoi: „*suntem mai mult decât biruitori prin Acela care ne-a iubit. Căci sunt încredințat că nici moartea, nici viața, nici îngerii, nici stăpânirile, nici lucrurile de acum, nicicele viitoare, nici puterile, nici înălțimea, nici adâncimea, nici o altă făptură nu va fi în stare să ne despartă de dragostea lui Dumnezeu, care este în Hristos Isus, Domnul nostru*" (Romani 8:37-39).) (p.32) (text reprodus dupa Lindberg, 2008, p.32).

Iubirea lui Dumnezeu, prezentată ca iertare și milă, este o iubire etică care cere și face posibilă iubirea necondiționată. Ea este și pentru păcătoși, ea îi cheamă pe păcătoși să răspundă cu iubire necondiționată. Porunca de a iubi aproapele nu este condiționată de sentimente personale spontane, transformări religioase sau de dorința de a fi iubit de aproapele tău, mai ales dacă este perceput ca un dușman. Dacă iubirea este porunca a lui Dumnezeu, inseamna că numai iubirea divina poate fi sensul iubirii adevarate. In esentă, dogma crestina transforma iubirea in virtutea suprema și principiul moral al vieții, principiu care ne este transmis de Dumnezeu. Iubirea este modul in care Dumnezeu ni se arată.

Pentru Augustin din Hippo (354-430 d.H), cunoscut și ca Sf. Augustin, dragostea inseamna a iubi ceva de dragul lui insuși, este un mijloc de a obține ceea ce este iubit de dragul lui insuși. A iubi altfel se datorează ignorantei și lacomiei. Iubirea pentru sine nu face altceva decat să corupa bucuria. Doar iubirea din sine conduce la viată fericită și doar asa se poate ajunge la iubirea fată de Dumnezeu. Iubim alte finte doar de dragul lui Dumnezeu! Augustin spunea că nici un rod nu este bun dacă nu creste din radacina dragostei, pentru că toate acțiunile și intențiile bune sunt inradacinate in dragoste (*caritas*). La fel, Thomas d'Aquinas (1225-1274) considera că lumea este creată pentru a fi iubită de dragul ei și această poziție etica trebuie să fie o sursă de bucurie (McPherson, 2024, p.81- 83). Iubirea, asemenea harului divin care o dăruiește, este o sursă unică de libertate față de limitările vieții obișnuite. Iubirea există într-un tărâm superior lumii de zi cu zi. Iubirea este o mare forță creatoare, așa cum este și pentru Dumnezeul creștin, care a creat lumea din iubire. Iubirea mântuiește suferința, pierderea și absurditatea din viețile noastre. Iubirea este sursa și măsura oricărei virtuți adevărate. De aceea, ideea noastră despre iubire este atât de legată de sacru. Oriunde găsim valoarea și puterea supremă, acolo experimentăm de fapt sacrul (May, 2011, p.92-93).

Comentand felul cum iubirea este concepută in dogma crestina, Nygren (1953), comentator erudit al dragostei biblice, deosebeste doua concepții: *Agape* și *Eros*. In cazul *Eros*-ului, iubirea este egocentrică, o iubire in care cineva caută să obțina ceea ce doreste pentru a fi fericit, iar in *Agape*, dragostea caută doar să ajute și să daruiască. In *Agape* dragostea este nemotivată, neexistand scopuri extrinseci, ea este spontana și motivația ei porneste din insăși natura lui Dumnezeu, pe cand in *Eros*, motivația porneste din corpul nostru. Dupa Nygren, Erosul este o chintesența a dorintei de plenitudine a fiintei, de potolire a setei de fericire, de saționetate prin lucrurile bune ale vieții. Trebui totusi acceptat că dragostea este un impuls inerent naturii noastre, un impuls care izvoraste direct din existența noastra biologică, ea este naturala.

Incepand cu secolele al XII-lea și al XIII-lea, apare ideea că o ființă umană ar putea fi demnă de genul de iubire care era rezervată anterior lui Dumnezeu. Ea ar putea fi văzută ca întruchiparea celui mai mare bine și ar putea revendica reverența dedicată unei ființe divine. Deși universul este încă conceput ca o ordine a iubirii care duce la Dumnezeu, devotamentul față de o altă persoană sau chiar față de natură în general devine o idee pamanteana care incepe să sălasuiască in mintea ganditorilor incepand cu Baruch Spinoza (1632-1677). El este cel care elimina distincția dintre natura ca intreg și un Dumnezeu dincolo de ea și astfel iubirea pamanteana și iubirea divina se despart. În filosofia lui Spinoza, iubirea nu poate „urcă" de la natural la supranatural, de la lume la Dumnezeu, de la trup la suflet, de la material la pur spiritual, de la o viață a destinului pământesc la o viață a libertății cerești și de la o lume a răului la un tărâm al binelui pur. Spinoza creiază cadrul după care întreaga imagine a iubirii se intrupează pe pamant (May, 2011, p.143-144).

După May (2011) au existat patru mai transformări ale iubirii. Prima transformare a fost reprezentată de valoarea iubirii ca iubire fată de Dumnezeu, iubire ca virtute suprema și care a fost credința dominantă pană in secolul al V-lea. A doua transformare se intande pană in sec. XVI dominată de ideile lui Sf. Augustin,Toma d'Aquinos și reformatori. Sub influentă acestora din urmă, lucrurile s-au decantat și se diferența iubirea trupească de iubirea divină, care asigura fericirea vesnică. Romantismul de la sfârșitul secolului al XVIII-lea este punctul culminant celei de-a treia mari transformări a iubirii occidentale. Această transformare începe cu ideile lui Spinoza și permite unei singure ființe umane, sau chiar naturii în general, să fie văzută ca întruchipând cel mai mare bine și să fie demne de genul de iubire care era rezervat anterior lui Dumnezeu. Prin finalizarea celei de-a treia transformări in care obiectul iubirii, o ființa umană,

să fie iubită ca un bine în sine, s-a pregătit terenul pentru o a patra transformare, care este adevăratul copil al romantismului. Astfel, acum se vorbeste de diferite tipiuri de dragoste precum iubire ca afecțiune, iubirea ca prietenie (*Philia*), iubira romantică (*Eros*) și iubirea necondiționată a lui Dumnezeu (*Caritas sau Agape*) (Van Dyke, 2024). Pasiunea erotică devine o modalitate de a te simți implinit. Iubirea care imbina senzualul cu spiritualul conduce la atingerea fericirii fara a-l sfida pe Dumnezeu. In această a patra transformare, iubitul devine centrul iubirii, o altă ființă devine autentică prin iubire. Prin iubire cel ce iubeste își actualizează propria natura și il inlatură complet pe Dumnezeu din imaginea sa asupra lumii. Mai apoi trebuie să ne amintim de Imanuel Kant care vorbea de o multitudine de tipuri diferite de iubire pamanteana: iubirea de sine, iubirea naturii, iubirea aproapelui, iubirea practică, îndatoririle iubirii, iubirea sexuală, iubirea care își dorește binele și iubirea care își găsește plăcere în ceilalți (Fahmy, 2024).

Eu voi indrazi să vorbesc și de a cincea transformare a iubiri in care persoana iubită este in pericol de a ieși din relația interumana ca să se intrupeze intr-un avatar. Ieșirea din transcendentă și imbrațișărea trivialității tehnologice semnalează inceputul epuizării sau sfarșitului adevaratei esente a fiintei umane, capacitatea de a iubi!

2. De ce iubim sau biologia iubirii

Indragostiți precum Paris și Elena, Orfeu și Euridice, Abelard și Eloise, Troilus și Cressida, Tristan și Isolda, Shiva și Sati, Layla și Majnun au insot it istoria omeniri ca și mii și mii de poezii, cântece și povești romantice ce au apărut de-a lungul secolelor din Europa, Orientul Mijlociu, Japonia, China, India și din orice altă societate care a lăsat înregistrări scrise sau orale. Într-un studiu realizat pe 166 de culturi diferite, antropologii au găsit dovezi ale iubirii romantice în 147 (Jankowiak și Fischer, 1992 citat de Fisher, 2006, p.87).

JZ Young cunoscut în general ca „JZ” sau „JZY”, zoolog și neurofiziolog englez, considerat ca unul dintre cei mai influenți biologi ai secolului al XX-lea, comenta în cartea sa „*Programs of the Brain*” că „*Încercarea de a defini iubirea este într-adevăr o întreprindere periculoasă, mai potrivită pentru un poet decât pentru un om de știință... La ce ar folosi o neuroștiință care nu ne poate spune nimic despre iubire?”* (Young, 1978, p. 143). Dar lucrurile nu au ramas asa... Astăzi universalitatea dragostei i-a facut pe neurofiziologi să gandească că ea este un proces biologic inscris in codurile noastre genetice. Din acest punct de vedere dragostea se așeză langă multe alte procese sociale care au determinism biologic și care au fost obiectul

rafinării prin evoluția speciei umane de-a lungul mileniilor. Am putea spune că iubim pentru că acest sentiment și comportament este inscris in „carnea" noastră, că nu putem evada din acest determinism biologic și atunci putem spune că a iubi este ceva ce ni se va intâmpla cu sigurantă in decursul vieții noastre.

Cand discutăm despre condiționarea biologică a dragostei, in mod convențional putem vorbi de biochimia dragostei, de mesagerii chimici ai dragostei, și de neurobiologia dragostei, respectiv de formațiunile și retelele neuronale care generează și mențin acesastă minunație, care este dragostea. Acesti doi versanți biologici ai dragostei se regasesc pe scara animală incăpand de la inssecte pană la mamifere și genrează comportamente sociale, de agregare, suport reciproc, reproducere și ingrijirea descendenților mergand de la simplu la complex. Astfel in milenii s-au forjat căile evolutive care au condus la apariția sistemelor anatomice unice și a mecanismelor biochimice care permit acest tip de implicarea socială și o socializare selectiv reciprocă. Cercetări complexe au demonstrat ubicuitatea acestor mecanisme in lumea animala pe baza cărora se dezvoltă asemenea relații de lungă durată, reciproce și selective între adulți, cu multe caracteristici din cele pe care oamenii experimentează ca „dragoste". La rândul lor, aceste interacțiuni reciproce declanșează mecanisme dinamice de feedback care favorizează creșterea și sănătatea. Fara relații de dragoste, vietuitoarele nu reusesc să prospere, chiar dacă celelalte nevoi fundamentale le sunt satisfacute (Carter și Porges, 2013).

Atunci cand s-a studiat biochimia dragostei un element care apare în mod repetat este neuropeptida oxitocină. La mamiferele mari, oxitocina, hormon hipofizar, deține un rol central în reproducere, ajutând la expulzarea fatului din uter, generează secreția laptelui matern și pecetluieste o legătură selectivă și de durată între mamă și nou nascut, legatura esențiala pentru supravietuirea nou nascutului. Argumente pentru rolul major al oxitocinei in dragostea in general și in dragostea materna in special sunt foarte puternice. Mai mult, experientele pe oameni au aratat că administrarea intranazala a oxitocinei poate facilita comportamentele sociale, contactul vizual și dorintă de socializare, comportamente care stau la baza iubirii (Meyer-Lindenberg și colab. 2011). Cercetările efectuate pe pe diferite vetuitoare indică faptul că, la fel ca la oameni, oxitocina are un rol major în interacțiunile sociale și comportamentul parental. Ele au evidențiat că oxitocina nu acționează singură. Eliberarea și acțiunile sale depind de multe alte substanțe neurochimice, inclusiv opioide endogene și dopamină.

Deosebit de importante pentru legăturile sociale sunt interacțiunile dintre oxitocină și o peptidă înrudită, vasopresina. Antagonisti receptorilor de oxitocina și vasopresina au inhibat sociabilitatea excesiva care este esențiala pentru exprimarea dragostei (Cho și colab. 1999, Bales și colab. 2004). Dacă acceptăm legăturile sociale selective, creșterea copiilor și protecția partenerului ca indicatori ai iubirii la oameni, cercetările pe animale susțin ipoteza că oxitocina și vasopresina interacționează pentru a permite stările comportamentale dinamice și comportamentele necesare iubirii. Oxitocina și vasopresina au funcții comune, dar nu sunt identice în acțiunile lor. Rolurile comportamentale specifice ale oxitocinei și vasopresinei sunt deosebit de dificil de deslușit, deoarece sunt componente ale unei rețele neuronale integrate cu multe puncte de intersecție. Mai mult, genele care reglează producția de oxitocină și vasopresină sunt situate pe același cromozom, permițând posibil o sinteză sau o eliberare coordonată a acestor peptide. Ambele peptide se pot lega de receptorii celuilalt și pot avea efecte antagoniste sau agoniste asupra acestora. În plus, căile necesare pentru comportamentul social reciproc se adaptează constant la circumstante pentru că aceste peptide și sistemele pe care le reglează sunt mereu în flux (Carter și Porges, 2013).

Deosebit de interesant este faptul că aceste molecule ale „dragostei" au și proprietăți restauratoare, inclusiv capacitatea de a vindecă literalmente o „inimă frântă". Receptorii oxitocinei sunt evidențiați în inimă, iar precursorii oxitocinei par a fi cruciali pentru dezvoltarea inimii fetale. Oxitocina exercită efecte protectoare și restauratoare, în parte, prin capacitatea sa de a converti celulele stem nediferențiate în cardiomiocite. Iată că ideia populara de milenii că dragostea sălasuieste in inima omului nu este lipsita de temei! Oxitocina poate facilita neurogeneza adultă și repararea țesuturilor, în special după o experiență stresantă. Știm că oxitocina are proprietăți antiinflamatorii și antioxidante directe în modelele in vitro de ateroscleroză (Szeto și colab. 2008). Toate aceste i-au facut pe Carter și Porges să afirme plini de emoție că „*o viață fără iubire nu este o viață trăită pe deplin. Deși cercetarea mecanismelor prin care iubirea ne protejează împotriva stresului și a bolilor este la început, aceste cunoștințe vor spori în cele din urmă înțelegerea noastră asupra modului în care emoțiile noastre au un impact asupra sănătății și bolilor. Avem multe de învățat despre iubire și multe de învățat din iubire" (*Carter și Porges, 2013, p.16).

Cand ne gandim la suportul neurobiologic al dragostei trebuie să o amintim pe Helen Fisher (2004) crede că dragostea romantică poate fi bazată pe trei sisteme discrete,

interconectate, de emoții și motivații pe care toate păsările și mamiferele le-au dezvoltat in procesul de evoluție pentru a direcționa curtarea, împerecherea, reproducerea și creșterea copiilor. Fiecare sistem cerebral este asociat cu sentimente și comportamente diferite; fiecare este asociat cu o constelație diferită și dinamică de corelații neuronale; fiecare a evoluat pentru a direcționa un aspect diferit al reproducerii; și fiecare interacționează cu celelalte două în nenumărate combinații pentru a produce gama de emoții, motivații și comportamente asociate cu toate tipurile de dragoste. Ea descrie aceste sisteme cerebrale astfel: i) Libidoul, care este caracterizat de dorința de satisfacție sexuală; la mamifere, libidoul este asociat în principal cu estrogenii și androgenii. La oameni, hormonii androgenii sunt esențiali în special pentru dorința sexuală atât la bărbați, cât și la femei. Studiile efectuate cu MRF funcțional au evidențiat rețele specifice de activare cerebrală care sunt asociate cu libidoul, printre acestea in principal fiind hipotalamusul și amigdala; ii) Atracția, care este caracterizată prin creșterea energiei, atenție concentrată asupra unui anumit partener, urmărire obsesivă, gesturi afiliative, protejare posesivă a partenerului și motivație de a câștiga un partener preferat; la oameni este cunoscută sub numele de iubire pasională sau de a fi indragostit fizic. Date recente sugerează că acest sistem cerebral este asociat în primul rând cu o activitate crescută a dopaminei în căile de recompensă ale creierului; iii) Atașamentul, care este caracterizat la păsări și mamifere prin apărarea reciprocă a teritoriului și/sau construirea cuibului, hrănirea și îngrijirea reciprocă, menținerea propietății, anxietatea de separare, sarcinile parentale comune și comportamentele afiliative. Atașamentul umaneste prezintă aceleasi trăsături ca ale mamiferelor menționate mai sus, la care se mai adauga sentimentele de calm, securitate, confort social și uniune emoțională cu un partener pe termen lung. Studiile pe animale sugerează că acest sistem cerebral este asociat în principal cu oxitocina și vasopresina din nucleul accumbens și din pallidumul ventral.

Toate datele obținute de diferite cercetări au sugerat că dopamina centrală, norepinefrina și serotonina, împreuna cu alte sisteme neuronale sunt responsabile de multitudinea de comportamente caracteristice iubirii romantice. Trecerea in revistă a studiilor intreprinse in întreaga lume, care au utilizat proceduri variate, au aratat că in contextul diferitelor etape ale relației de dragoste se evidențiază implicarea sistemului de recompensă dopaminergică al creierului, important pentru motivație și comportamentele legate de abordare a partenerului (Acevedo și Aron, 2014).

Mai mult, studii efectuate cu metoda cea mai rafinată disponibila, explorare RMN funcțional arată că iubirea romantică prezintă aspectul cerebral similat cu cel al dependentelor de substante, ea fiind asociată cu atenție concentrată, euforie, dorintă, obsesie, compulsie, distorsionarea realității, schimbări de personalitate, dependență emoțională și fizică, angajarea in comportamente riscante, simptome de sevraj sau pierderea autocontrolului. Primii cercetători care au folosit abordrea RMN-ulu funcțional au fost Bartels și Zeki (2000). Ei au comparat digital scanările făcute în timp ce participanții priveau poza persoanei iubite cu cele făcute în timp ce priveau poza unui prieten, obținand astfel imagini care reprezentau regiunile creierului care au devenit mai (sau mai puțin) active în ambele condiții. Aceste imagini, au susținut cercetătorii, au dezvăluit pentru prima dată regiunile creierului implicate atunci când o persoană experimentează dragostea pasională. Ei au descoperit că in aceste situații activează aceleasi regiuni cerebrale ca atunci cand subiecților li s-a administrat cocaina sau alte opioide.

Studiile neuroimagistice ulterioare efectuate de Cacioppo (2019) au aratat că dragostea, independent de tipul său (de exemplu, iubire romantică/pasională, iubire maternă), activează o rețea cerebrală specifică în cadrul și dincolo de rețeaua cerebrală emoțională. Aceste zone cerebrale numite LBN (*Love brain Network*) implică o interacțiune a căilor neuronale excitatorii și a celor inhibitorii și a neurotransmițătorilor asociați acestora precum dopamină; serotonină și a receptorilor hormonali precum oxitocină si vasopresina. Stephanie Cacioppo descompune acest network al dragostei, LBN, în patru sisteme funcționale: autonom/apetitiv, motivațional/recompensă, emoțional și cognitiv. Ea ne prezintă secvența dupa care aceste sisteme funcționează. Această secventă incepe mai intăi prin evaluarea tuturor imaginilor care îi ajung subiectului de la retină, prin căi senzoriale. Mai departe sau în paralel, creierul evaluează/interpretează stimulii ca fiind potențial relevanți pentru iubire. În cele din urmă sau în paralel, sistemul cognitiv include un proces de evaluare care clasifică stimulii drept adecvați, și crește atenția pentru acești stimuli. Sistemul motivațional este susținut de zone specifice, cum ar fi insula și striatul. Acest sistem motivațional este fundamental pentru susținerea și menținerea răspunsului sexual. Sistemul emoțional, pe de altă parte, implică structuri specifice, cum ar fi insula și cortexul somatosenzorial (adică regiuni ale creierului implicate în calitatea hedonică specifică a unei experiențe amoroase). În cele din urmă, sistemul autonom include girusul cingular anterior – zona creierului legată de răspunsurile autonome (de exemplu, cardiovasculare și respiratorii).

Cerecetări laborioase intreprinse de echipa lui Cacioppo (Cacioppo și colab. 2012, Cacioppo, 2017) au aratat că activarea in cascada a zonelor subcorticale legate de emoții și a zonelor corticale de ordin superior care mediază funcții cognitive mai complexe (de exemplu, imaginea corporală, asociațiile mentale și autoreprezentarea) întărește modelul neurofuncțional care poate să se activeze la baza la cortex in cazul dorintei sexuale sau la nivelul cortexului in cazul dragostei romantice. La toate acestea se mai adauga rolul potențitor al experiențelor trecute asupra sentimentelor și comportamentelor emoționale viitoare. Stephanie Cacioppo (2019) ne mai spune că meta-analizele neuroimagistice recente permit să se identifice ca dorința sexuala este o condiție prealabila pentru dragoste. Dorința sexuala este bazată pe experientele senzoriomotorii, in timp ce dragostea este o meta-reprezentare quasi-abstractă a acestor experiente in contextul relațiilor interpresonale și a contextului social.

Dragostea umană este mai complexă decât simplele mecanisme biochimice și neurobiologice de care am vorbit mai sus. Dragostea își poate crea propria realitate datorită relației care există intre factorii culturali, care acționează la nivel psihologic și cei biologici in declansarea și susținerea dragostei. Biologia iubirii își are originea în creierul primitiv, zis și reptilian, sediul emoțiilor și reacțiilor viscerale, zone care au aparut cu mult înainte de cortexul cerebral. De la acest nivel creierul unui om „îndrăgostit" este inundat de senzații, adesea transmise de nervul vag, creând o mare parte din ceea ce experimentăm ca emoție. Cortexul modern, zonele noi aduse de evoluția milenara, incearcă să interpreteze mesajele primare ale iubirii și țese o narațiune în jurul experiențelor viscerale care vin, reacționând potențial la acea narațiune mai degrabă decât la realitate. De aceea in dragoste se pare că ascultăm mai mult inima noastra și narațiunile generate de corspul nostru decat de ceea ce spun parinții, familia, prietenii apropiați sau „lumea" in general. Dar lucrurile nu raman fixe de-a lungul vieții. Sistemele neurobiologice, receptorii mediatorilor biochimici ai dragostei, intr-un cuvant mecanismele necesare pentru interacțiunile sociale reciproce specifice dragostei și care implică rețele neuronale extinse la nivelul creierului relațional și a sistemului nervos autonom, sunt dinamice și se schimbă constant pe parcursul vieții unui individ. Receptorii celulari ai oxitocinei sunt reglați de alți hormoni și factori epigenetici.Acești receptori se schimbă și se adaptează pe baza experiențelor de viață și astfel dragostea are o expresie dată de varstă la care apare.

Atunci cand ne gandim la mecanismele biologice ale dragostei nu trebuie să le privim ca ceva simplist de tipul relației stimul-raspuns, pentru că dragostea este un fenomen epigenetic in

care cascada de evenimente biologice se declansează și se modulează in funcție de factori externi care fac ca diferite gene ce controlează aceste mecanisme să fie pe poziția deschis sau inchis. Programarea epigenetică declanșată de experiențele timpurii din viață este adaptativă, permițând sistemelor neuroendocrine să proiecteze și să planifice cerințele comportamentale viitoare. Cu toate acestea, schimbările epigenetice de lungă durată pot crea, de asemenea, comportamente sociale sau emoționale atipice care ar putea să apară mai târziu în viață în condițiile provocărilor sociale sau emoționale. Asa se explică influența factorilor traumatizanți timpurii și a altor experiente adverse precum izolarea, supraprotecția sau rejecția parentala, etc, fată de expresia iubirii de mai târziu. Pe baza cercetărilor efectuate pe șobolani, se pare că, drept răspuns la experiențe timpurii adverse sau izolare cronică, genele receptorilor de vasopresină pot deveni suprareglate, ducând la o sensibilitate crescută la factorii de stres acut sau la anxietate, care ar putea persistă pe tot parcursul vieții (TY Zhang și colab, 2010, L Zhang și colab. 2012).

Este din ce in ce mai clar că experientele sociale timpurii, din timpul copilariei și adlescentei pot avea efecte de lunga durată asupra comportamentului in general și a celui de indragostire. Astfel s-a studiat influentă calității ingrijirii parentale care poate, prin mecanisme epigenetice, să modifice in mod permenent sistemele hormonale alterand capacitatea ulterioara de a forma relații și exprimarea iubirii pe tot parcursul vieții. Având în vedere influentă experiențelor sociale in acest proces, nu este surprinzător faptul că lipsa relațiilor sociale ar putea duce la modificări ale comportamentului și la modificări concomitente ale căilor de oxitocină și vasopresină si astfel Carter și Porges (2013) au putut să exclame: „*dragostea este epigenetică*”. Da, dragostea este un fenomen epigenetic: comportamentele sociale, atașamentul emoțional față de ceilalți și relațiile reciproce de lungă durată sunt plastice și adaptive, la fel și biologia pe care se bazează. Evenimente timurii, precum expunerea la factori stresanți, la izolare sau la traume, sau din contra, expunerea la experiente sociale pozitive, pot influent programarea epigenetică a derularii adaptative a sentimentelor de dragostea din diferite periode ale vieții adulte. Comportamentele și emoțiile puternice declansate de dragoste ne-ar putea face vulnerabili sau, din contra, fericiți, ca urmare a factorilor epigenetici la care am fost expuși in perioda cand s-au preformat cascade de relții biolgico-cognitive ale experientelor interumane. Efectele protectoare ale socializării pozitive par să se bazeze pe același cocktail de hormoni care transmit un mesaj biologic de „dragoste” în tot corpul (Carter și Porges, 2013).

In final putem să conchidem că aceste ceercetări susțin ideea că iubirea este o motivație umană fundamentală, o forță motrice asociată cu dorința de a fi unit cu o persoană. Iubirea romantică are multiple fațete dar lucrul cel mai important este ca e asociată cu comportamente necesare pentru supraviețuirea și propagarea speciei, cum ar fi reproducerea și formarea legăturilor în perechi.

3. Iubirea din perspectiva evoluționistă

Trebuie să incep prin citarea faimosul dicton a lui Theodosius Dodzhansky (1973), celebrul genetician ucraineano-american, dupa care in biologie nimic nu are sens decat in lumina evoluției, lucru care este valabil și pentru explicare rolului iubirii in procesul evoluționist. Este de la sine inteles că dacă dragostea are ca oricare alt comportament uman un determinism biologic, atunci această caracteristică a comportamentului uman a suferit influența evoluției omului de-a lungul mileniilor. Această trasătura a fost obiectul evoluției pentru că a avut o valoare adaptativa. O trasătura a unei fiinte se poate numi adaptativa in masura in care ea indeplineste o anumită sarcina care confera un avantaj de „*fitness*”, adică mareste capacitate de reproducere a indivizilor speciei respective (Sabel, 2000).

Căutand să urmarească izvorul aceastei trasături umane pe scara evoluției filogenetice, cei mai mulți autori s-au gandit că iubirea este o rezultantă a sexualității. Astfel, cel mai apropiat comportament din care s-ar fi putut dezvolta iubirea este sexualitatea, dorința sexuală, comportamentul sexual. Această legatura a plasat iubirea ca trasătura specific umana pe un continuum cu dorintă sexuala și comportamentul sexual. Această teorie este contestată de faptul că sexualitatea la majoritatea animalelor este mai mult legată de agresivitate sau alte forme decât iubire. O mare parte din comportament pare aproape mecanic, un răspuns prestabilit la un complex de stimuli. In schimb, la oameni nu există o legătură necesară între iubire și dorința sexuală sau comportamentul sexual. Iubirea, acolo unde există, modifică, chiar contrazice exprimarea dorinței sexuale - iar sexualitatea poate fi văzută adesea ca distructivă pentru iubire (Allon, 1992). Dragostea își crează propria realitate. Astfel, in mod primar iubirea bazala, primordiala, care este pulsionala, sexuala, fizică, își are originea în părțile primitive ale creierului - nucleul emoțional al sistemului nervos uman. In acest caz creierul unui om „îndrăgostit” este inundat de senzații, adesea transmise de nervul vag, creând o mare parte din ceea ce experimentăm ca emoție. Mai târziu in evoluție, cand peste creierul reptilian se așeză scoarța

cerebrala, aceasta ajunge să interpreteze mesajele primare ale iubirii care ajung din zonele primare ale arhitecturii cerebrale și inveleste experientele viscerale ale dragostei primare intr=o narațiune care le deturnează de la simple reacții la comportamente complexe și imbracă expresii afectiv-cognitive care sunt specifice dragostei romantice sau dragostei spirituale. In acest caz, individul reacționează mai mult la aceste narațiuni decat la realitatea viscerala, pulsionala. Prin neuroplasticitate și prin invațare sociala, reacțiile viscerala provocate de oxitocina sau vasopresina sunt atasate și convertite și comportamentul social și moral al oamenilor atunci cand se indragostesc.

Mellen (1981) formulează o teorie care leaga evoluția iubirii de sexualitate prin intermediul relației dintre mama și copilul ei, teorie care stă in picioare și astăzi. Autorul spune că interacțiunea sexuală dintre masculii și femelele protoumani in procesul de reproducefre și post-reproducere a evoluat către atașamente durabile cu caracter emoțional de unde a izvorat inceputurile iubirii. Acest lucru a fost puternic favorizat de selecția naturală, deoarece prin acest proces a crescut șansele ca nou nascuții, fiinte foarte mult timp vulnerabile și dependente de ingrijirile materne, să supraviețuiască până la vârsta reproductivă. Ființa umană de astăzi moștenește tendințe de a-i iubi pe ceilalți deoarece, în trecutul evolutiv, astfel de tendințe erau extrem de avantajoase pentru protoumanii individuali care le posedau și pentru copiii lor și, in general pentru grupurile lor familiale pentru ca această tendintă ajută la crearea de grupuri de autoajutorare. Avantajul general pentru acești indivizi, în ceea ce privește succesul reproductiv, a fost mai mare fată de costurile pentru ei (Mellem 1981, p. 269, 278).

Din punct de vedere evoluționistic, există premiza fundamentla că dragostea reprezintă o categorie de acțiuni care apar in mod natural (Buss. 2006, 2019). Biologia evoluționistă ne arată că dragostea, ca trasătura evolutivă, acționează ca un mecanism puternic pentru a promova supraviețuirea, crearea de legături în perechi, reproducerea și creșterea cu succes a urmașilor. In mod sigur această trasătura a evoluat ca un instrument adaptiv pentru a face că părinții să rămân împreună, oferind îngrijirea necesară pe termen lung copiilor, copii speciei umane fiind dependenți de ingrijirea parentala pentru o perioada lunga de timp. Acest model social și reproductiv, care este rar intâlnit la alte mamifere, are funcții numeroase cu impact mare asupra altor trăsături umane precum formarea de rețelele largi de rudenie, îngrijirea comuna a sugarilor și copiilor, cooperarea între grupuri și alte modele distincte de atasament de-a lungul istoriei vieți. Aceste funcții sunt suficient de numeroase pentru a da credit unui alt aforism care se

apropie mai mult de adevăr: „*dragostea este un lucru cu multe splendori*” (Buss, 2006). Rezultatul acestei evoluții este cel care contează cel mai mult și unul din aceste rezultate este formarea perechilor heterosexule bazate pe exclusivitate sexuala, ceea ce poartă denumirea de monogamie (Henrich și colab. 2012; Scelza, 2022).

Monogamia o putem defini ca un sistem de împerechere, un model relativ exclusiv de reproducere între un mascul și o femelă. Această sistem este distinct de „viața în pereche” care apare la anumite specii, adică un sistem social în care un mascul și o femelă călătoresc împreună și ocupă aceeași arie de răspândire. La mamifere mai poate fi vorba și de o „legătura în pereche” care este o relație socială și emoțională puternică între un barbat și o femeie care adesea se reproduc împreună și împart îngrijirea urmașilor, dupa care această legatura se sfarseste. Prin formarea și consolidarea perechii monogame, dragostea, liantul acestei legaturi, indeplineste funcțiile esențiale adaptative care asigura nu numai reproducerea, ci conduce și la cresterea urmașilor cu potențial adecvat de supravietuire.

Se poate conchide că dragostea este factorul dominant pentru supravietuirea speciei umane deoarece decide compoziția urmatoarei generații. Prin alegerea partenerului, curtenire și formarea perechi, cei doi parteneri caută in mod implicit un avantaj biologie in vederea producerii urmatoarei generații. Problema monogamiei este pusă in discuție de Tooby și Cosmides (2005) care considera că programele cognitive după care dragostea a condus la formarea de perechi monogame au fost adaptative într-un mediu ancestral, dar este și posibil ca ele să nu mai fie adaptive astăzi sub influența unor factori culturali variați. Această aserțiune a fost numită și ipoteza nepotrivirii evolutive. Mediul social și natural în care trăim astăzi este extrem de diferit de mediile istorice. Având în vedere că programele noastre cognitive au trebuit să interacționeze cu medii culturale diferite, acestea ar putea funcționa defectuos în situația actuală. Această ipoteză este speculativa și doar timpul ne va oferi prilejul de a judeca corect care tip de relații dintre un barbat și o femeie conduce la cel mai bun nivel de fitness și de ingrijire a descendenților. Ce modificări se pot identifica astăzi este și subiectul acestei cărți!

Ce constituie dragoste este un subiect ce duce la o larga dezbatere și se distinge aici componete precum romantism, sexualitate, ingrijire, pasiune sau dorința, etc, ceea ce conduce la o gama larga de relații precum monogamia, de care am vorbit mai sus. Buss (1988, 2019) și Fisher (2016) emit o teorie a evoluției iubirii care pune accent pe: 1) pasiune și libido, care este un mecanism de alegere a partenerului, ii) atașamentul, care este esențial pentru funcția de a

investi în urmași, iii) angajament, care este esențial pentru funcția de a investi în acei urmași pe termen lung, avand rolul de a canaliza resursele relevante din punct de vedere reproductiv și iv) interdependența dintre parteneri lucru care influentează capacitatea reproductiva și ingrijirea progeniturilor. Această teorie a iubirii se extinde asupra resurselor relevante din punct de vedere reproductiv ca de exemplu accesul sexual exclusiv, semnale de loialitate sexuală, limitarea contactului cu potențiali parteneri alternativi, precum și adaptările pentru păstrarea partenerului ceea ce duce la protejarea relațiilor de dragoste impotriva infidelității și a partenerelor alternativi.

Clarificarea unei înțelegeri conceptuale a relațiilor de iubire necesită luarea in considerație si a culturi, istoriei și a varietăti modurilor în care oamenii își traiesc lumea socială. Diferite tipuri de iubire se pot manifesta variabil în diferite relații - cu parteneri romantici, familie, prieteni și alții - iar iubirea poate fi absentă în multe dintre aceste cazuri. Aceste categorii nu sunt atât de rigide. Ceea ce etichetăm adesea drept prietenie poate include relații mai intime, mai iubitoare și mai importante. De exemplu, relațiile „*queerplatonice*” se referă la parteneriate intime, de viață, care nu au o componentă sexuală. Toate aceste considerente ne face să gandim că dragostea indeplineste mai multe funcții și are un număr mare de caracteristici psihologice conexe ceea ce face ca ea să poată fi considerată o „*amalgamare a numeroase adaptări*” (Bode & Kushnick, 2021) care au evoluat pentru a răspunde la diverse provocări adaptative. Buss (1988) a susținut că dragostea nu este doar o stare, este o condiție naturala care are manifestări evidente și consecințe tangibile. Aceste acte de dragoste sunt centrate pe reproducere și au scopul lor final este de a crește succesul reproductiv. Cu toate acestea, scopurile proxime ale actelor de dragoste pot fi și altele precum etalarea resurselor, exclusivitatea, fidelitatea și protejarea, angajamentul și căsătoria, intimitatea sexuală, partajarea resurselor și investiția parentală.

Dragostea implică mecanisme psihologice de alegere a partenerului, precum și exprimarea unor gene specifice. Ea este asociată cu caracteristici cognitive, emoționale și comportamentale care rezultă din activitatea neuronală asociată cu recompensă și motivația, emoțiile, dorința și excitația sexuală și cunoașterea socială, precum și activitatea endocrină asociată cu hormonii sexuali, serotonina, dopamina, oxitocina, cortizolul și factorul de creștere nervoasă (Bode & Kushnick, 2021). Iată de ce se considera dragostea ca factor dominant pentru supravietuirea speciei umane decizand in final compoziția urmatoarei generații.

Rațiunile pentru care dragostea este considerată unul dintre motoarele evoluției umane au fost identificare de nenumarate studii dintre care le voi aminti pe cele efectuate de Burunat (2014) și Buss (1988, 2006). Astfel Buss (1988, 2006) vorbeste de mai multe funcții adaptative ale dragostei precum: i) punerea in lumina a resurseor relevante din punct de vedere reproductiv, ii) furnizarea accesului sexual; iii) semnalarea loialități sexuale; iv) furnizarea de resurse psihologice și emoționale, v) promovarea exclusivității prin protejarea partenerului, vi) promovarea acțiunilor care maximizează fitness-ul și vii) furnizarea de semnale ale investiției parentale. In schimb, Enrique Burunat (2014) discută de caracteristici fenotipice ale fiintelor umane care au cauzat evoluția umana și in care iubirea a avut un rol determinant. Printre acestea el identifică: i) copilaria prelungită a progeniturilor umane care necesită ingrijire, protecție și hrana pentru o perioada foarte lunga de timp; ii) intărcarea, proces care se petrece foarte devreme la noii nascuți ai speciei umane, comparativ cu alte mamifere; hranirea laboriasă a noilor nascuți odată intărcați duce la apariția unor structuri și comportamente familiale specifice derivate din dragostea materna in beneficiul procesului evolutiv; iii) nuditatea: lipsa parului de pe pielea copilului obliga mama să desfasoare ingrijiri specifice pentru protejarea progenituri, lucru considerat, la fel, ca un factor esențial pentru umanizare; iv) mângâierea/dezmierdarea/alintarea este prezentă atât in relațiile sexuale cat și in ingrijirea copilului și se datorează probabil unor receptori senzoriali sensibili pe palma și degete, receptori care permit să exprimam dragostea; v) longevitatea umana feminima care este superioara cele masculine, longevitate care asigura ingrijirea și protecția copiilor pe parcursul prunciei, copilariei și adolescentei; vi) sexualitatea: femeile nu prezintă nici un semn exterior al stării reproductive, spre deosebire de ce se petrece la celelalte mamifere; femeile au organele genitale externe ascunse, aproape imperceptibile, caracteristici care vor să exprime subordonarea sexualității fată de iubire sau o integrare a activități sexuale in cadrul funcției mentale a iubirii și la fel, o subordonare in favoarea cresterii și sigurantei copiilor; vii) fidelitatea umana conduce la stabilitatea partenerilor. În timp ce majoritatea păsărilor sunt monogame, printre mamifere, promiscuitatea sexuala este norma, la oameni evoluția biologică a rezolvat problema copiilor umani lipsiți de apărare, selectând crearea iubirii materne și fidelitatea dintre parteneri. Enrique Burunat ne arată mai departe că fidelitatea este asociată circuitului principal al recompensei cerebrale și permite o mare flexibilitate, dat fiind că nu decurge din angajamentul propus de unele teorii psihologice despre iubire, ci din rezultatul unui proces de dependență creat prin selecția naturală pentru a asigura fitness-ul

biologic în specia umană (ibidem, 2014); viii) reproducerea; toți factorii de care am amintit mai sus permit unei femei să aibă un copil in fiecare an sau doi, reproducându-se cu o frecvență imposibil de atins la mamiferele superioarfe; reproducerea și combinarea partenerilor face posibilă organizarea familiei și a grupului și generat comportamentul în jurul achiziției de hrană. Într-adevăr, crearea iubirii umane avea să devină un factor esențial în construirea a ceea ce este cunoscut sub numele de „creierul social", căruia mulți autori îi atribuie originea trasăturilor omenirii (Dunbar, 2012); ix) dependența: inclinația oamenilor spre dependentă este extraordinara și această trasătura s-a legat de structuri neuronale dopaminergice, în principal aria tegmentală ventrală dopaminergică, sau de receptorii de oxitocina, mecanisme care pot explica tendintă de a creia dependentă de la droguri și pana la telefoanele mobil sau internet; este de discutat dacă dragostea poate fi considerată o dependentă, dragostea intrand mai mult in categoria motivațiilor fiziologice precum foamea sau setea.

In final Enrique Burunat ne spune că dragostea nu este interesată doar corpuri și forme, ci ea crează și noi abilități, printre care si capacitatea de a oferi o explicație a particularităților umane care au fost prezentate drept esentă a umanității precum fidelitatea sau monogamia. „*Iubirea este o motivație fiziologică (ca foamea sau setea), inexistentă înainte de linia evolutivă a hominizilor, Acceptarea relevanței iubirii în evoluția umană implică o schimbare esențială care poate fi dificil de asimilat în societățile umane actuale, unde iubirea este considerată doar o simplă emoție care însoțește interesul sexual. Dimpotrivă, selecția naturală, care dezvoltă capacitatea de a iubi în specia umană, este responsabilă pentru caracteristicile fenotipice umane, așa cum am aratat mai sus, inclusiv limbajul și conștiința umană. Specia umană nu ar fi apărut fără crearea iubirii prin selecție naturală*" (Burunat, 2014). Ca să acceptăm ceea ce spune textul de mai sus trebuie să ne intoarcem la Theodosius Debzansky care afirma că natura umană are două componente: biologică, care unește umanitatea cu restul lumii organice, și culturală, care este o particularitate excepțională a omului. Odată cu apariția societății umane, începe evoluția culturală a omenirii, care are propriile legi și factori care nu sunt reductibili la cei biologici. Cu toate acestea, odată cu începutul evoluției culturale a omului, evoluția sa biologică nu este deloc „anulată" și există o interconexiune puternică între cultura și biologie (Dobzhansky și Boesinger, 1983). Astăzi vorbim de co-evoluția gena-cultura in care cele doua merg mana in mana. Această va fi și tema principala a cărții de fată ce incearcă să prezinte evoluția culturala a iubirii in societatea de astăzi.

4. Deși universala, dragostea este de mai multe feluri

Dacă acceptăm că dragostea este o trasătura umana evolutiva, adaptativa, generată de mecanisme neuro-hormonale specifice, o expresie comportamentala care s-a rafinat de-a lungul evoluției ca să ajunga asa cum o cunoastem cu toții din propria experientă sau din literatura, filme, muzică, artă in general, atunci ea trebuie să fie universala, adică să fie raspandită in specia umana pe tot globul, indiferent de culturile in care se manifestă. Majoritatea oamenilor ar trebui să posede circuitele psihologice generatoare ale acestui sentiment și, prin urmare, iubirea ar trebui să fie experimentată de oamenii din fiecare cultură din întreaga lume.

O dovadă a universalității iubirii și a refuzului ei încăpățânat de a fi stinsă, poate fi găsită în societățile care au încercat să o alunge (Jankowiak, 1995). Dar o dovada irefutabila a universalității dragostei o aduc studiile populaționale. Astfel, Susan Sprecher și colaboratorii au intervievat 1.667 de femei și bărbați din trei culturi diferite și au gasit că 73% dintre femei și 61% dintre barbații din Rusia erau indragostiți in momentul studiului, 63% dintre femei și 41% dintre barbații in Japonia și 63% și 53% dintre barbați in SUA in momentul anchetei efectuate (Sprecher și colab.,1994). Un studiu amplu, cuprinzand 10.047 participanți din 37 culturi de pe șase continente și cinci insule arată prezența dragostei in aproape fiecare cultura (Buss, 1989; Buss și colab., 1990). Un alt studiu care a cuprins anchete etnografice in diferite culturi a relevat că in marea majoritatea lor se constată existenta iubirii revelată de declarațiile de dragoste observate, cântece de dragoste sau expresii de durere la iubirea neîmpărtășită (Jankowiak și Fisher, 1992).

Legat tot de universalitatea iubirii vorbeste și Wagoner (1997) cand spune că „*dragostea este celebrată pretutindeni ca fiind cea mai importantă experiență din viața umană. Cine ar argumenta împotriva iubirii? Fie că aduce o mare bucurie sau o mare suferință, puțini ar putea nega că prezența iubirii poate umple viața cu sens și scop, iar absența iubirii poate transforma viața într-un deșert gol. Aproape la fel de răspândite sunt însă plângerile legate de confuziile și contradicțiile iubirii. Cum poate un bine uman atât de mare să aibă atât de multe consecințe neintenționate și să fie atât de greu de înțeles? Dar cred că cel puțin o parte din confuzia noastră despre iubire se datorează modului în care o gândim. La baza confuziei, cred, se află faptul fundamental că iubirea este o relație - o relație între noi și ceilalți. O relație de iubire este însă diferită de alte relații, nu numai prin gradul de importanță al acesteia, ci și pentru că este fundamental paradoxală”*. Dupa acest autor paradoxul iubirii se afla in

contradicția dintre faptul că dragostea rezolva problema singurătății, pe de-o parte, și duce la cresterea sentimentului de pierdere a individualității, pe de altă parte (Wagoner, 1997, p.1).

Oamenii au aflat de timpuriu că fiecare individ este pasibil să experimenteze diverse tipuri de iubire și să intre în diferite tipuri de relații amoroase de-a lungul vieții sale.
Acest lucru se datorează faptului că dragostea este poate cea mai complexa și polimorfa ipostaza existențiala in care se poate afla un om. Această strange laolaltă o multitudine de reacții corporale, emoționale, afective, idei, asteptări, constelație care se aranjează intr-o forma specifică pentru fiecare persoana in parte. Se poate considera că fiecare din noi are propriul fel de a iubi și această din cauză că iubirea este un complex biologic, afectiv, cognitiv și comportamental multifatetat propriu fiecărei persoane. Toate acestea au făcut ca să existe din cele mai vechi timpuri tentația de a identifică diferite tipuri de iubire, de a clasifică dragostea.

Cuvântul „dragoste" în sine a devenit rezultatul unei abstracțiuni înalte a gândirii la care au ajuns oamenii din anumite culturi în evoluția lor culturală. Trebuie să fie cu adevărat dificil să găsești un cuvânt foarte general pentru atâtea experiențe, situații și relații diverse. Cercetătorii se străduiesc să exploreze dragostea în mod obiectiv, însă inevitabil cedează înțelegerii și interpretării subiective. Să ne amintim de Alice din Țara Minunilor care se plangea lui Humpty că foloseste cuvantul "dragoste" in diferite sensuri că ea nu intelege de fapt ce inseamna cuvantul acestă, la care Humpty ii raspunde că de fiecare dată cand foloseste acest cuvant el insemna exact ce vrea să spuna. Cuvântul acesta poate reprezentă realitatea unei experiențe interioare individuale sau realitatea unei relații interpersonale. Cuvântul iubire este folosit pentru a desemna multe lucruri diferite - planuri, tărâmuri, zone sau sfere ale realității, pe care oamenii le numesc iubire. Există deci mai multe varietăți ale iubirii, Iubirea diferă în felurile sau varietățile sale, în funcție de obiectul și subiectul/actorul iubirii. Construcția definitorie a iubirii poate diferi de la indivizi la culturi. Unii echivalează iubirea cu pasiunea; alții cu compasiunea, sexul, intimitatea sau angajamentul; iar alții cu atașamentul. Unii pot asocia iubirea cu mai multe dintre aceste construcții. Iubirea este o construcție socială, iar indivizii își construiesc propriile modele de iubire din diverse elemente constitutive (de exemplu, emoții, atitudini), care pot fi asociate cu iubirea în conformitate cu concepțiile culturale și personale despre iubire (Karandasshev, 2022, p. 1-3).

Vechii greci au recunoscut de la inceput polisemia dragostei și au prins-o in sapte cuvinte care descriu tot atâtea feluri de iubire: *Eros* sau dragostea pasionala pe care grecii o considerau

ca fiind deasupra rațiunii; *Philia* sau prietenia adevarată impărtăsită de egali; *Agape* sau dragostea necondiționată, o dragoste dăruită celorlalți sau lumii, o dragoste care vine mai curand din rațiune decat din pasiune; *Storge* sau drogostea pentru familie, in special pentru părinți și copii; *Pragma* sau dragostea de viată; *Philautia* sau dragostea fată de tine insuți și *Ludus* sau dragostea liberă sau de bucurie. Mai apoi, filosofii greci antici au pus dragostea pe agenda filosofică. Astfel Parmenide a susținut că primul zeu a fost Dragostea, iar Empedocle a postulat dragostea și conflictul ca puteri cosmice rivale. Platon a scris două dialoguri explorând *Eros*-ul, dorința pasională sau dragostea, in *Phaedrus* și *Simposium.* El a fost preocupat și de *Philia* precum in *Lysis* sau *Phaedrus*. Pentru Aristotel dragostea a fost un subiect marginal căruia i-a acordat atenție, mai ales *Philia*-ei, in două cărți din *Ēthika Nikomacheia.*

Această preocupare a celor doi mari filozofi greci fată de iubire, trebuie văzută ca o incercare de a ne oferi o bază rațională pentru modul în care ar trebui să ne conducem viața. Scopul acestei incercări a fost dezvoltarea unui caracter orientat spre anumite valori ca obiecte ale dorinței și iubirii și spre anumite persoane considerate demne de bunăvointă și grija noastra. Ceea ce iubim reflectă ceea ce contează pentru noi și ne modelează atitudinea față de acele lucruri și obiective, asigurându-ne că le urmărim de bunăvoie, cu încredere și din toată inima. Întrebarea despre cum ar trebui să trăim, așadar, inevitabil implică reflecția asupra a ceea ce este bine pentru noi să dorim și să iubim (Sheffield, 2024, p. 42-43).

Pentru Platon, în *Symposium*, dragostea inseamna nevoie, semnul unei lipse la cel care iubește: Dragostea este întotdeauna dragostea pentru ceva și acel ceva este ceea ce ne lipsește. Mai mult, potrivit lui Platon, acel „ceva" este întotdeauna înțeles ca ceva bun. Dragostea cuiva este atunci aspirația să către un bine care ne lipsește. Dar dacă și când acele scop este atins, nu vom mai duce lipsă și, prin urmare, nu vom mai iubi acel bine, pentru că va fi perfect sau va concura cu el insuși (Cordner, 2011). Platon ne arată trecerea de la Eros la Philia, respectiv trecerea de la frumusetea corporală, de la dorința sexuală, pasională, la forma inteligibilă a frumuseții care aduce fericire curată, pură, la dragostea spirituală. Acest tip de iubire il face pe individ să devină drag zeilor pentru că este rezultatul unei rafinări a dorintei care o direcționează de la frumusetea fizică la frumusetea divină. Printr-o astfel de rafinare, iubitul atinge o libertate divină față de deficiențele Eros-ului brut, adică ale dorinței pasionale brute: capacitatea sa de gelozie, furie, nevoie și vulnerabilitate, cu cruditatea sa degradantă; și din cea mai oarbă dintre dorințe, iubirea devine cea mai clarvăzătoare (May, 2011, p.38). Scrierile lui Platon ne arată că:

i) iubirea ne face „intregi", prin iubire noi ne găsim cealaltă jumatate; ii) iubirea este aprinsă de frumusete, atât frumusetea fizică cat și ce a caracterului, a sufletului, o frumusete a faptelor virtuoase; iii) dragostea ne permite să trecem dincolo de o relație superficiala cu lucrurile, cu oamenii, cu natura și iv) dragostea scoate ce-i mai bun din indrăgostiți, dă nastere le ceea ce e mai nobil in noi, la adevărata virtute (May, 2011, p.40). Prin acestea noi dobandim *eudaimonia*, o aspirație către starea nemuritoare a fericiri care se poate obține prin posesia unui lucru bun și curat. Ceea ce dorim prin Philia este un gand bun pentru a satisface dorința de o stare divină de eudaimonia. Pentru Aristotel este vorba de un exces de prietenie, de un comportament virtuos opus excesului. În mod esențial, Aristotel face din prietenie, mai degrabă decât din relațiile sexuale sau din contemplarea binelui, forma supremă de dragoste, ceea ce el numeste *Philia* perfectă.

Dupa filozoful britanic Simon May, aceste opinii, oarecum contrare, au alimentat una dintre cele ma lungi controverse din istoria iubirii in lumea occidentala. „*Are dreptate Aristotel să sugereze că prietenia-iubire este mai importantă pentru înflorirea noastră, decat iubirea sexuala? În această tabără găsim figuri precum Cicero, Plutarh, Montaigne și, în anumite privințe, Nietzsche. Este prietenia un mod slab de iubire, lipsită de emoția și senzualitatea pasiunii erotice? Cei care ar spune da formează o coaliție ciudată: astfel sunt romanticii precum Rousseau, care consideră prietenia inferioară iubirii erotice, sau creştinii, de la Sfântul Augustin la Kierkegaard, pentru care prietenia este o distragere a atenției de la iubirea spirituală și, în cele din urmă, este egoistă; și pesimiștii precum Naratorul lui Proust, care condamnă prietenia ca fiind „o abdicare de sine*..." (May, 2011, p.57).

Se poate spune că in Noul Testament se află cea mai mare laudă a iubirii care a fost scrisă vreodaua (McPherson, 2024). Ceea ce impresionează in mesajul crestin este centralitatea dragostei, ea fiind valoarea supremă pentru ca să iubesti pe Dumnezeu este cea dintâi poruncă iar a doua poruncă este să iubesti pe aproapele tău ca pe tine insuți. Sunt cele două ipostaze esențiale pe care crestinismul le propagă de la inceputuri ca mai apoi acestea să se distileze in iubirea divină și cea pamanteană. Iubirea pentru Dumnezeu, este caracterizată de devotament intens; încredere absolută; frică de puterea și prezența Lui. Cea de a doua, iubirea pentru aproapele tău a devenit preceptul nuclear al moralității lumii crestine din care a izvorat grija și respectul fată de ceilalți și pentru comunitate. Cu ajutorul acestei puteri a dragostei divine și a relațiilor care le

generează, „*ne putem ridica deasupra terorilor și capcanelor vieții pământești și putem răscumpăra suferința, durerea, pierderea, anxietatea, răul și moartea*” (May, 2011, p.81).

In 1960 profesorul de literatură de la Oxford, Clive Staples Lewis publică cartea *The Four Loves* (Cele Patru Iubiri), carte bazată pe un serial radiofonic realizat de BBC in care vorbeste de cele patru tipuri de iubire pe care Biblia le postulează: *Storge, Philia, Eros și Agape*. Aici el ne aminteste de paragraful din Corintieni 13:1-3: „*Chiar dacă aș avea darul prorociei și aș putea înțelege toate tainele și toată cunoștința și chiar dacă aș avea o credință care să mute munții din loc, și n-aș avea dragoste, nu sunt nimic. Chiar dacă aș împărți tot ce am săracilor și mi-aș arunca trupul în necazuri ca să mă laud, și n-aș avea dragoste, nu as avea niciun câștig*”.

Primul tip, *Storge* sau afecțiunea este o umilintă. Lewis spune că afecțiunea aproape că se strecoară sau se infiltrează prin viețile noastre, conviețuiește cu lucruri umile, cu lucruri triviale. Afecțiunea poate sta alături de alte iubiri. Astfel, atunci când un bărbat și o femeie se îndrăgostesc, adesea este din cauza anumitor condiții - o anumită locație, experiență, personalitate, interes - care încep să învăluie cuplul, astfel încât dragostea să fie o parte așteptată și familiară a vieții lor comune. Este familiaritatea oamenilor cu care ești aruncat împreună în familie, la facultate, in mizerie, sau oriunde altcumva.

Philia sau prietenia. Spre deosebire de dorința și pasiunea erosului, ea implică o afecțiune și o apreciere a celuilalt. Pentru greci, termenul philia încorpora nu doar prietenia, ci și loialitatea față de familie și polis - comunitatea politică sau locul de muncă. Pentru Lewis, philia este iubirea respinsă! El ne aminteste că pentru antici, prietenia părea cea mai fericită și mai umană dintre toate iubirile, era coroana vieții și școala virtuții. In schimb lumea modernă o ignoră poate din cauză că știm că este cea mai consumatoare de timp, cea fără de care am putea trăi. Cu toate acestea, Lewis crede că prietenia trebuie să fie despre ceva. Cei care nu au nimic nu pot împărtăși nimic; cei care nu pleacă nicăieri nu pot avea tovarăși de drum. El ne aminteste de cuvintele lui Aristotel care ne spunea că lucrurile care cauzează prietenie sunt: a face fapte bune, a le face nccerute si a nu proclama faptele atunci cand sunt facute.

Eros sau dragostea romantică este cand îndrăgostiții sunt în mod normal față în față, absorbiți unul de celălalt, spune Lewis. Termenul eros este folosit pentru a se referi la acea parte a iubirii care constituie o dorință pasională, intensă pentru ceva; este adesea denumită dorință sexuală, de unde și noțiunea modernă de „erotic” (greacă *erotikos*). Pentru Platon însă, erosul este considerat o dorință comună care caută frumusețea transcendentală - frumusețea particulară

a unui individ ne amintește de adevărata frumusețe care există în lumea formelor sau a ideilor. Pentru crestini este vorba de dragostea pământeană, senzuală, carnală. Dupa Lewis, pericolul în dragostea romantică este să urmăm orbește un sentiment de pasiune. Apoi, celebrăm pasiunea și credem că absența ei înseamnă că dragostea a murit. El continuă și afirmă că evenimentul îndrăgostirii este de o asemenea natură încât avem dreptate să respingem ca fiind intolerabilă ideea că ar trebui să fie trecătoare. Dintr-o singură săritura sărim peste zidul masiv al individualității noastre. Spontan și fără efort, am îndeplinit legea biblică precum să iubim aproapele ca pe noi înșine. Există un motiv pentru care Scriptura ne învață că această legătură dintre bărbat și femeie, de la Geneza încoace, este imaginea iubirii lui Dumnezeu pentru lume, a lui Hristos pentru mireasa Sa, biserica.

Caritas sau *Agape* se referă la dragostea paternă a lui Dumnezeu pentru om și a omului pentru Dumnezeu, dar este extinsă pentru a include o dragoste frățească pentru întreaga umanitate Acesta este scopul nostru principal, dragostea necondiționată a Tatălui dăruită nouă prin Fiul Său. Afecțiunea, prietenia și dragostea romantică sunt fiecare terenul de antrenament pentru creșterea bunatății. Este, de asemenea, un rival pentru cele trei. Lewis menționează pierderea profundă a unui prieten de către Sfântul Augustin, care spunea că o astfel de dezolare se întâmplă atunci când ne dăruim inima oricărui lucru în afară de Dumnezeu. „*Toate ființele umane trec*”, spune Lewis. „*Nu-ți pune bunurile într-un vas curgător. Nu cheltui prea mult pe o casă din care s-ar putea să fii dat afară*.” Totuși, suntem făcuți să iubim și ne lipsește. Nu există o investiție sigură. A iubi înseamnă a fi vulnerabil. Iubește orice, și inima ta va fi cu siguranță frântă. Dacă vrei să te asiguri că o păstrezi intactă, nu trebuie să-ți dăruiești inima nimănui, nici măcar unui animal. Dar dacă ne gândim că poate dragostea duce la tristețe și durere, atunci suntem mai degrabă păgâni decât creștini. Cu timpul termenul de agape a devenit mai secular și exprimă un sens foarte general - iubirea pentru toată lumea. Aceasta este iubirea pe care o persoană o dăruiește ca bunăvoință, compasiune, bunătate și grijă față de toți și de fiecare persoană in parte. Aceștia sunt orice persoane - străini, cunoștințe, rude și familie. Aceasta este o bunătate iubitoare universală și necondiționată. Trebuie menționat că modelul cultural agape al iubirii poate include și experiența iubirii ca o datorie. Acest aspect al iubirii agape este analizat în următoarea secțiune a acestei cărți. Un amestec de datorie și bunăvoință în iubirea agape face ca binevoința ascultătoare să fie modelul iubirii (Karandashev, 2022).

Suedezul Anders Theodor Samuel Nygren (1890 – 1978) a fost un eminent teolog care a scris o carte de referință despre dragoste: *Agape and Eros – A Study of the Cristian Idea of Love*, publicată in engleză in 1953. El susține că cele două concepții despre iubire, Eros și Agape, sunt fundamental opuse și, inițial, nu aveau nimic de-a face una cu cealaltă. Diferența dintre ele este că erosul pornește de la o perspectivă egocentrică, cand cineva dorește să devină fericit și caută să descopere și să obțină orice îl va face fericit, pe cand Agape creștină este teocentrică prin faptul că se referă la bunătatea absolută a lui Dumnezeu care se revarsă asupra oamenilor. In final el leagă cele două feluri de dragoste intr-una singură numită și „sinteza caritas" in care omul este indrituit să urmarească fericirea dar aceasta se poate dobandi doar prin iubirea fată de Dumnezeu. Nygren spune că noi iubim pentru că Dumnezeu ne-a iubit mai intâi. Referitor la discuția despre aceste tipuri crestine de dragoste McPhereson spunea că toată fericirea umana este fundamental fericirea iubiri, indiferent dacă numele ei este eros, agape sau caritas și indiferent dacă este indreptată către un prieten, un iubit, un fiu, un vecin sau Dumnezei însuși, comenta (McPherson, 2024).

Pe parcursul secolelor al XIII-lea și al XIV-lea se asista la dezbaterea privind supremația intgelectului asuprfa vointei, deci a Agape sau Caritas asupra Eros-ului, ca după incă un secol să asistăm la triumful iubirii asupra cunoasterii, cand se afirma că doar iubirea, nu cunoasterea, ne poate ajută să ajungem la Dumnezeu In timpul Evul Mediu târziu, însă, termenul de caritas se aplică mai larg tipului de iubire implicat în ambele Mari Porunci: iubește-l pe Dumnezeu mai presus de orice și iubește-ți aproapele ca pe tine însuți. In schimb, dragostea popularizată de trubaduri era un foc arzător care sfidează originea sociala. Spre deosebire de dragostea din Caritas care era pașnică, dreaptă și înțeleaptă, dragostea asociată cu „*fin'amor*", iubirea de curtuazie, nobilă, rafinată și total dezinteresată, este adesea tumultoasă și nedreaptă și in același timp este modul inerent înnobilator și eroic (Van Dyke, 2024).

In sec. XV-lea, Baruch Spinoza duce mai departe discuția dacă iubirea pentru Dumnezeu ne duce mai aproape de iubirea fată de altă persoană. El incearcă să separe iubirea divina de iubirea pământeană atunci cand vorbeste despre emoții. Dupa el, emoțiile sunt ganduri constiente, egoiste și ele ne comunică ce este bine și ce este rău pentru propria conservare, iar iubirea este plină de emoții. Iubirea de Dumnezeu este o preocupare pentru bunăstarea universala, a intregului, cum zice Spinoza. Pentru el natura, concepută ca un întreg, și Dumnezeu sunt unul și același lucru. Sunt doar două cuvinte diferite pentru a descrie totalitatea lucrurilor.

Iubirea nu poate urca de la natural la supranatural, de la lume la Dumnezeu, de la trup la suflet, de la material la pur spiritual (May, 2011). Prin ideile sale Spinoza desparte divinul de pamantesc și aduce astfel iubirea pe pamant. El spunea că „*natura mea umană - în special raționalitatea pe care o împărtășesc cu alte ființe umane - este o trăsătură durabilă a esenței mele individuale și una de care mă pot bucura, fie că este exprimată în mintea mea particulară sau în mintea altora care împărtășesc acea natură*" (citat de Frierson, 2024, p. 201).

In iluminism, datorită lui Imanuel Kant avem o altă clasificare a iubirii. Mai intâi trebuie să spun că Kant nu a fost preocupat de iubire decat in măsura in care aceasta se aliniază preceptelor morale pe care el le-a promulgat. El repudiază sentimentalismul și vorbeste despre felul cum principiile morale trebuie să aibe caracterul unor legi, adică trebuie să fie universale, necesare și să emită comenzi necondiționate, categorice. Temeiul obligației morale nu poate fi găsit în nimic empiric, inclusiv natura ființei umane, sau în circumstanțele lumii în care este plasată. El vorbeste de trei tipuri de iubire pe le consideră relevante din punct de vedere moral, tipuri care sunt anterioare datoriei: iubirea de sine, iubirea naturii și iubirea fiintelor umane. Prima este iubirea de sine, o formă de iubire care concurează cu legea morală pentru supremație și trebuie subordonată legii morale dacă vrem să fim buni din punct de vedere moral. Celelalte două tipuri de iubire, iubirea naturii și iubirea ființelor umane, pregătesc ființele umane să fie subiecți morali. Mai departe Kant vorbeste de indatoririle noastre etice față de alte ființe umane în următoarele categorii: îndatoriri de iubire, îndatoriri de respect și îndatoriri de prietenie. Îndatoririle noastre de iubire sunt împărțite în continuare în îndatoriri de binefacere, recunoștință și participare empatică (Fahmi, 2024).

Dragostea a fost dintotdeaunaeste un cuvânt utilizat pe scară largă, folosit în contexte diferite și cu sensuri diferite, dar oamenii inteleg despre ce e vorba pentru că sensul cuvintului vine din contextul situației, conversației sau relației. Cu toate acestea, există neînțelegeri atât între nespecialiști, cât și între cercetători. Cand vorbim despre dragoste discursul nostru zilnic tinde să folosească multe semnificații duble, mesaje ascunse și afirmații vagi pentru e evita raspunsuri directe. Se poate spune cu tărie că dragostea este un concept evaziv. Tocmai de aceea incercarea de a distinge diterite modele, tipuri sau stiluri de dragoste a constituit o preocupare constantă. Mai jos o să folosesc lucrarea lui Karndashev (2022, p.59-69) care prezintă o succintă trecere in revistă a modelelor și tipurilor de dragoste construite in sec. XX care sunt in dezbatere

și astăzi. Dar mai inainte de aceasta, vreau să vorbesc de un tip de dragoste mult citat și discutat și a cărei construcție se plasează cu doua secole inainte. Este vorba de dragostea romantică.

Baumard și colaboratorii s-au ocupat de evoluția dragostei in istoria literaturii și, in studiul lor din 2022, ne vorbesc de Denis de Rougemont și cartea sa *Love and the Western World (1939)* unde se prezintă argumente precum că dragostea romantică a aparut brusc in Franța secolului XII cand trubadurii din sudul Frantei și călătorii din nordul Frantei și din Germania au celebrat cu toții o noua intensitate in dragoste numită "*fin's amor*" sau dragostea rafinată, sau dragostea de curtoazie care se deosebea de dorința sexuala intensă și pasiunea pe termen scurt. Tot atunci au aparut o serie de povesti de dragoste, precum legenda medievala celtică a lui Tristan și Isolda, care s-au bucurat de succes și răspandire extraordinară in toată Europa occidentala. Dar termenul de dragoste romantică se pare că a fost folosit pentru prima oară de criticul literar Gaston Paris in sec. XIX-lea pentru a desemna o constelație de atitudini și comportamente particulare: statutul mai inalt al femeii, suferința cauzată de atracția pasionala sau de separare, curtoazie, atasament și pasiune (Karandashev, 2015). Ulterior, mai mulți autori au caracterizat dragostea romantică ca strâns legată de atracția sexuală. Dar o formă de iubire care este diferită de simplele nevoi determinate de dorința sexuală (Ellis, 1960; Fromm, 1956; Jankowiak, 1995). Dragostea romantică implică, în general, un amestec de dorință emoțională și sexuală, extazieri emoționale, euforie și pasiune. Ea este o dragoste in mare măsură pasională, la care se adauga romantismul relației ca sentiment fantezist, expresiv și plăcut care provine dintr-o atracție emoțională față de cealaltă persoană (Ellis, 1960, Jankowiak, 1995). Dragostea romantică trebuie deosebită de dragostea platonică care este o afecțiune intre două persoane fără să existe intimitate sexuală. Ea este pur spirituală și emoțională si lipsită de dorința fizică. Cu toate acestea, uneori, oamenii pot experimente ambele tipuri de dragoste. Cu toate că la prima vedere se poate considera că dragostea romantică este un fenomen care a apărut in Europa medievală, studii mai recente au arătat că apariția dragostei romantice este departe de a fi un fenomen occidental. Istoricii literaturii au descris o creștere similară a importanței iubirii în lumea arabă, în India, în Persia, în China și în Japonia (Baumard și colab. 2022). Pe această baza, antropologii consideră actualmente că dragostea romantică este un fenomen universal. Jankowiak și Fischer (1992) au explorat dragostea romantică în 166 de culturi din întreaga lume și au descoperit că dragostea romantică era prezentă în 147 din 166 de culturi (88,5%). Acesti autori au sugerat că dragostea romantică poate fi controlată de anumite variabile culturale. Este

posibil ca oamenii să se îndrăgostească mai mult sau mai rar, în funcție de organizarea socială și factori specifici culturali.

Dacă ne intoarcem la subiectul principal al acestei secțiuni, clasificarea dragostei, trebuie să acceptăm de la inceput că iubirea difera in ceea ce privește semnificația principală, valoarea și atitudinile predominante. Construcția definitorie a iubirii poate diferi de la indivizi la culturi. Asa cum aminteam mai inainte, Karandashev in cartea sa *Cultural Typology of Love* (2022), carte de importanța excepționala pentru o privire cross-culturala a dragostei, identifică mai multe modele, tipuri și stiluri de dragoste. Astfel, pentru acest autor modelul reprezintă un construct stiințific care cuprinde mai multe variabile descriptive care sunt legate intre ele de relații asociative, temporale sau cauzale (Karandashev, 2022, p. 59). Cand vorbim de modele trebuie să ne amintim de modelul ierarhic construit de Lee (1973, 1976) sau modelul ierarhic a lui Karandashev și Evans (2019). Conceptul de tip caracterizează un grup/clasă/categorie de lucruri, elemente, obiecte, indivizi, sau atribute care se combina pentru a fi comune unui tip anume (ibidem, p.60). Aici putem descrie cele doua tipuri fundamentale de dragoste: dragostea de companie și dragostea pasionala. In schimb, stilul de dragoste reprezintă comportamentul raportat de individul care l-a adoptat atunci cand s-a aflat efectiv intr-o relație de iubire (Lee, 1977, p.176). Se descriu o mulțime de stiluri de iubire ca cele descrise de sistemul de culori ale lui Lee (1977) care este o clasificare taxonomică care presupune existența a trei stiluri primare, ludus, eros și storge, și trei stiluri secundare, pragma, mania și agapa, iar din combinarea lor se obțin stilurile terțiare sau cele din teoria deductiva a stilurilor de iubire a lui Hendrik și Hendrik (1986, 1989). Mai există și clasificare lui Lasswell și Lobsenz (1980) care, dupa o analiză pe bază de interviu, descriu șase stiluri de iubire care se exclud reciproc. La toate aceste feluri de a caracteriza dragostea mai trebuie adaugata teoria prototipurilor de dragoste care porneste de la ideea că concepțiile oamenilor obisnuiți despre iubire au fost realizate dintr-o perspectiva prototipică, adica cea izvorată din vorbirea curentă sau din etichetele pe care oamenii le utilizează pentru a o intelege dintr-un cuvant (Fehr, 2009). Voi reveni la acest subiect cand voi vorbi despre tipurile de dragoste pasionala versus companie.

Toate aceste clasificări vor fi prezentate mai departe in mod succint, neexistând spațiu și loc pentru o descriere mai detaliată.

Un model al dragostei este cel propus de Karandashev și Evans (2019) care este un model ierarhic al iubirii. Acest model include atitudini aranjate pe trei niveluri: un nivel cu 40 de

atitudini de bază, urmatorul nivel cuprinde patru atitudini de ordinul întâi (afecțiune, compasiune, apropiere și angajament) și ultimul nivel cu 2 grupuri de atitudini de ordinul doi ce conțin atitudinile față de un partener și atitudinile față de o relație. Acest model nu a căpatat o popularitate care să justifice prezentarea detaliată aici.

Psihologul canadian John Alan Lee (1973, 1976) a construit un model ierarhic, format din două niveluri de stiluri de iubire, în care Eros, Ludus și Storge sunt tipuri de iubire primare, Mania, Pragma și Agape sunt tipuri de iubire secundare, iar erosul maniac, ludus-ul maniac, storge-ul maniac, eros-ul agapic, ludus-ul agapic, storge-ul agapic, erosul pragmatic, ludusul pragmatic și storgeul pragmatic sunt stilurile de iubire terțiaire. Acest model este foarte popular și este numit și modelul culorilor iubirii asa cum l-a numit in cartea sa *Colours of Love: An Exploration of the Ways of Loving* (1973). O descrie scurtă a acestor stiluri de iubire ar fi in felul urmator (Karandashev, 2022): i) Eros este un stil in care partenerii sunt atrași de aspectul fizic iar atracția este fizică, senzuala, pasionala; Lee descrie Eros ca un sentiment de iubire pasională, fizică și emoțională, care dorește să creeze mulțumire sexuală, securitate și plăcere estetică unul pentru celălalt; este dragostea la prima vedere; ii) Ludus ii cuprinde pe cei cu un stil jucăus, vesel si dezinvort in comportamentele lor, care văd dragostea ca pe o dorință de a se distra unul cu celălalt; acestia sunt pluralisti și permisivi in alegerile și acțiunile lor; ei incearcă să evite sentimentul de gelozie; iubitorul ludic nu are nicio intenție de a-l include pe partenerul/partenerii actuali în niciun plan sau eveniment de viață viitor și își face griji cu privire la orice semn de implicare crescândă, nevoie sau atașament intens din partea partenerului; iii) Storge este un stil care caută să evite emoția proprie pasionala lasand loc să se dezvolte un angajament pe termen lung; acest tip este descris de Lee ca iubire fără febră sau nebunie; iv) Mania reprezintă un stil emoțional intens, obsesiv, posesiv și adesea plin de gelozie; este dependent de partener și de teama de rejecție; v) Agape este o iubire fara să caute reciprocitate, ghidată de motive altruiste precum grija, protecție, siguranța, pe care le considera ca fiind o datorie; vi) Pragma este iubirea care se vrea compatibilitate intre diferite caracteristici precum varstă, religia, educația, alegerile culturale și de timp liber. Primele trei stiluri, eros, ludus și storge, sunt culorile principale. Atunci cand John Alan Lee a gasit un corespondent coloristic fiecărui stil de dragoste primar s-a gandit că din aceste trei culori primare, prin amestec se pot face culorile de ordinul doi și apoi de ordinul trei. De ex. Pragma este o combinație dintre storge și ludus care sunt culori primare. Mania este o combinație dintre eros și ludus, iar agapa este un amestec dintre stilurile storge și

eros. Prezentarea aceasta este foarte simplistă, dar modelul este mult mai laborios, bazat pe o analiză inițială extinsă a literaturii de specialitate, urmată de o analiză extinsă a conținutului și o serie de studii pilot. Lee, cu ajutorul unor evaluatori, a verificat și descris seturile de caracteristici fiabile, mutual exclusive, suficient de exhaustive și importante ale celor șase stiluri de iubire diferite. Ca o exemplificare a muncii depuse pentru a construi modelul, pot spune că in faza principala a studiului, Lee a folosit 1500 de fișe, grupate în 170 de seturi, metoda de analiza calitativa numită "*pile sorting*", fiecare set/teanc de fise raspunzand unei scurte descrieri ale unei idei, evenimente sau emoții care ar putea apărea într-o relație de dragoste (Lee, 1976).

Un alt model care vorbeste despre stiluri de iubire este cel construit de Lasswell și Lasswell (1976) care foloseste metode de analiză calitativa a interviurilor culese de la 120 participanți care au furnizat o multitudine de povesti de dragoste și care au dus la identificarea de 32 de factori care s-au agregat in sase stiluri de dragoste. Stilul eros cu participanți exigenți in asteptările lor; ei comunică deschis și le place să experimenteze emoții intense; sunt increzători in sine și nu sunt gelosi. Cei din stilul ludus sunt satisfacuți de viața lor, nu se indragostesc pasional și își doresc ca relațiile de dragoste să se adapteze programului lor de viață existent; nu sunt dispuși să se angajeze sau să-și ia angajamente. Participanții din stilul de iubire storge se bazează pe prietenii și a fi alături de persoana iubită este mai important decat pasiunea sexuala; nu se angajează in discuții referitor la sentimentele de implicare, evita emoțiile puternice. In stilul de dragoste maniacala participanții experimentează emoții contradictorii, au ambivalentă și tensiune, dragoste și ura, sunt geloși și își imaginează rivali. Participanții ce s-au strans in stilul de iubire pragma caută o oportunitate de a întâlni un partener, acceptă căsătoriile aranjate de parinți sau prieteni sau intâlnirile pe baza site-urilor matrimoniale; ei practică stilul de iubire pragmatică. Participanții cu stilul de iubire agape experimentează iubirea ca pe un sentiment al datoriei; predomină mai mult angajamentul lor emoțional decât atracția și sentimentele; sunt maturi emoționali și prezintă altruism in relații (Karandashev, 2022).

Se mai vorbeste și de modelele culturale ale dragostei. Conceptul de model cultural definește un model mental sau o schemă cognitivă pe care membrii unui grup cultural o înțeleg într-un mod relativ similar. Astfel de modele mentale colective reprezintă cunoștințe culturale despre lumea naturii și a societății, evenimente naturale și sociale și fenomene naturale și sociale în sistemele de unități mentale semnificative. Modelele culturale ale dragostei sint modelele folk, laice, ale dragostei. Ele constau in reprezentările iubirii acceptate de grupurile culturale din

societate. Reprezentările culturale pot include valori ale iubirii, norme de relaționare, comportamente permise și nepermise între indivizii îndrăgostiți, atitudini acceptabile și inacceptabile, evenimente și scenarii despre ceea ce este iubirea (Karandashev, 2022, p.77). Exemple de modele de iubire care sunt raspandite in cultura populara sunt: iubirea romantică, iubirea de companie, iubirea ca uniune, iubirea altruistă, iubirea ca grija și daruire, etc. Tot raspandite in lumea larga sunt si povestile de dragoste care prezintă felul cum dragostea incepe, se desfasoara si se termina in viața obisnuită. Aceste povești de dragoste sunt un produs al propriilor caracteristici ale unui individ și al mesajelor despre dragoste și relații pe care persoana le-a extras din discuțiile in familie sau intre colegi si prieteni, din mass-media si din observarea experiențelor altor persoane și din propriile experiențe. Pe baza acestor povesti s-a construit si teoria prototipurilor de care voi vorbi mai departe (Fehr, 2019).

Următoarea clasificare a iubirii, in tipuri, ne aduce in fată dragostea pasionala versus dragostea de companie. Iubirea pasională, care se mai numeste și iubire erotică, iubire romantică sau starea de a fi „îndrăgostit", este o experiență emoționala intensă și sexualizată. Majoritatea oamenilor se pot identifică cu ideea de a se îndrăgosti nebunește. În această stare, iubitul este la început total absorbit de persoana iubită. Gândurile la persoana iubită apar frecvent, inima poate bate cu putere la vederea persoanei iubite, iar cuplul încearcă să fie împreună cât mai mult posibil. Ellen Berscheid și Elain Walster (1978) au analizat tentativa modernității de a transforma relația de dragoste și afirmau că dragostea pasionala nu poate fi atinsă de schimbarile sociale. Dupa ele dragostea pasionala este o stare emoționala sălbatică in care tandretea și dorintele sexuale, bucuria și durerea, anxietatea și comfortul, altruismul și gelozia coexistă intr-o confuzie de sentimente. Cei ce imbrațisează acest tip sunt și cei care se îndrăgostesc repede, fierbinte, idealizează persoana iubită și partenerul și relația le ocupa aproape toate gandurile și preocuparile. Cand li se cere oamenilor să identifice caracteristicile iubirii pasionale cei mai mulți menționează fericirea, bucuria, extazul, apropierea, căldura și tandrețea. Acest tip de dragoste se mai asociază cu simptome vegetative precum puls și respirație accelerată, transpirație, etc. Deși pare eterna prin pasiunea cu care partenerii caută să se topească unul in altul, din punct de vedere biologic ea nu poate fi pentru totdeauna, pentru că această emoție să epuizează prin ea insăsi. Pasiunea dintre protagonisti solicită participare integrala, contopire necondiționată, lucru care interfera mai devreme sau mai târziu cu dezvoltarea individului și cu urmarirea scopurilor personale. Se considera că iubirea pasională este o experientă umana

cautată și universala. Majoritatea dintre oameni declara că la tinerete au fost uneori indragostiți pasional. Tot majoritatea dintre noi considera că iubirea pasionala este primul pas spre căsătorie, iar pierderea ei duce la ruperea relației (Regan, 2009, Hendrick și Hendrick, 2009, Vrasti, 2014).

Iubirea de companie, numită și dragostea prietenească, dragoste conjugala sau philia, este caracterizată printr-o iubire durabila ce se dezvoltă lent și care incurajează independența partenerilor și apariția sentimentelor de afecțiune, angajament, suport și siguranța. Ea reflectă afecțiunea, încrederea și tandrețea de lung parcurs atunci cand viețile persoanelor indragostite sunt profund împletite și conectate de rațiuni superioare, de sorgine cognitiva. Imboldul sexual este mai scăzut, dorința de a face progenitui, la fel. Acest tip de iubire apare intre persoane care au stat alaturi mult timp la locul de muncă, in activități sociale, familiare, comunitare sau de timp liber și descopera o afinitate care le face să aleaga să convietuiască impreuna. Dragostea companionată se bazează pe principiul "placere-durere", care inseamna apreciere pentru cei care furnizează placere și rejecție pentru cei care aduc durere. Dragostea companionată inseamna similaritate in atitudini, valori, nivel educațional și statut socio-economic. Acest tip de iubire este judecată de cei implicați ca fiind pozitiva pentru că este descrisă ca de fiind de încredere, bazat pe grija, respect, tolerantă, loialitatea, sprijin reciproc, onestitate și împărtășire. Bazată pe aceste considerente, dragostea de companie este durabila, stabila, imperemeabila la efectele timpului, deci mai ,rezistentă" decat dragostea pulsionala. Dragostea pasionala nu se poate transforma in dragoste companionantă și invers, sunt doua procese diferite, bazate pe structuri neurofuncționale diferite. Dragostea companionantă este o uniune simetrică, egalitariana, democratică, liber consimțită, expresie a epocii moderne și a eliberarii sexuale, in timp ce dragostea pasionala este o furtuna emoționala, temporara și combustibila (Berescheid, 2010, Vrasti, 2014).

Mai târziu, Berscheid (2006, 2010) a extins tipologia originală bipolara a iubirii, respectiv dragostea pasionala versus dragostea de companie, pentru a include alte două tipuri suplimentare de iubire, și anume: iubirea plină de compasiune și iubirea bazată pe atașament. În acest model cu patru tipuri, iubirea romantică este considerată sinonimă cu iubirea pasională; iubirea bazată pe compasiune se referă la iubirea bazată pe prietenie și simpatie puternică; iubirea plină de compasiune cuprinde iubirea altruistă, iubirea bazată pe sine și receptivitate comunitară si iubirea bazată pe atașament este definită ca o legătură puternică cu o figură de

atașament. În viziunea lui Ellen Berscheid, aceste patru sunt tipuri fundamentale de iubire care subsumează toate celelalte tipuri.

Acum este locul să vorbesc de teoria prototipurilor și cum se asează ea in clasificarea dragostei. Se porneste de la constatarea că multe din conceptele folosite în limbajul cotidian nu au definiții explicite, precise. În schimb, astfel de concepte sunt organizate în jurul celor mai clare cazuri sau sunt cele mai bune exemple, la care ne referim ca prototipuri. Studiile despre prototipul iubirii au fost facute in Canada și in Statele Unite, studii care au gasit sase caracteristici ale iubirii care au cuprins trasăturile caracteristice pentru a fi numit prototipice: încredere, grijă, onestitate, prietenie, respect și intimitate (Fehr, 2009, 2019). Apoi s-a examinat care tipuri de iubire sunt considerate cele mai inalt prototipice pentru conceptul de iubire în general și care sunt considerate neprototipice și s-a constatat că tipurile de iubire conjugală, cum ar fi iubirea familială și iubirea prin prietenie, adică dragostea de companie, primesc cele mai mari ratinguri de prototipicitate. In schimb, tipurile de iubire pasională, cum ar fi iubirea romantică, iubirea pasională și iubirea sexuală, sunt considerate neprototipice. Cand s-a examinat cum se impart pe sexe descrierile diferitelor prototipui ale iubirii s-a constat că bărbații sunt mai predispuși să se gândească la iubire în termeni de pasiune și romantism iar femeile sunt mai predispuse să se gândească la iubire în termenii varietăților sale de companie, de exemplu, iubire familială, iubire de prietenie sau afecțiune (Fehr, 2009).

O altă clasificare bazată pe teoria prototipurilor este cea a lui Sternberg (1988, 1997). El a descris trei componente de bază ale dragostei care impreuna formează un triunghi: intimitate, pasiune și angajament. Intimitatea este descrisă de variabile precum căldură, apropiere, conexiune și legătură în relația de iubire. Pasiunea este descrisă ca atracția romantică și fizică, sexuală și fenomenele conexe, iar componenta angajament este descrisă ca fiind cognitiva și reprezintă decizia pe termen scurt referitor la faptul că iubeste. Aceste trei componente de bază ale iubirii, prin combinație, produc opt tipuri de iubire: i) iubirea goala, fara iubire, adică fara intimitate pasiune și angajament; ii) iubirea de placere, doar cu intimitate dar fara pasiune și angajament; iii) infatuarea caracterizată doar de pasiune și atracție sexuala in absența intimității emoționale și a unui angajament real; iv) dragostea romantică care prezintă intimitate și pasiune; v) dragostea de companie generată de intimitate și angajament dar fara o atracție fizică; vi) dragostea desăvarsită sau completă care le are pe toate, adică intimitate, pasiune și angajament; vii) dragostea fastuoasă cu intimitate scăzută sau cu pasiune și angajament crescut și viii)

dragostea consumatorie, parjolitoare, in care atât intimitatea cat și pasiunea și angajamentul sunt la cote maxime.

Toate aceste forme sunt supuse astăzi unei transformari subtile datorita subminarii rolurilor pe care protagonistii dragostei le sufera in procesul modernizării. Lumea moderna a adus cu ea o cantitatea vastă de distress și incertitudine prin emanciparea politică, secularism, raționalism, individualism, pluralism moral și egalitarism. Acestea au condus la automatizarea și instituționalizarea dorintelor și a imaginarului legat de relațiile dintre sexe, iar instituțiile participa la permanentizarea acestui „artificial" al intâlniri de dragoste. Selecția partenerilor este stratificată de componente culturale și sociale printre care apartenența protagonistilor la criterii economice este de prima importantă. Accesul la instituția familiei este influențat de considerente care au din ce in ce mai puțin de a face cu dragostea. Astfel dragostea ramane pentru mulți oameni de astăzi mai mult o problema conjuncturala, punctuala, de descoperit mai mult in albumul de familie dacat o oportunitate de auto-realizare și desăvarsire personala. Despre toate acestea voi vorbi in capitolele care urmează, despre semantica dragostei in societatea neoliberala, despre schimbarile pe care internetul și mass-media le-au adus, despre „simulacra" in timpul inteligentei artificiale și mai ales despre cum se asează dragostea umana și societate post-humana de la orizont (Regan, 2009, Vrasti, 2014).

5. Dragostea in societatea neoliberala

5.1. Ce este neoliberalismul

Tot mai mult se constată o preocupare cu privire la neoliberalism ca forță politică, economică și normativa pe cale să modifice și să dirijeze pana și cele mai personale relații dintre oameni. Giroux (2005, 2014) descrie „teroarea" neoliberalismului și ulterior descrie violența sa, în timp ce Bauman (1996) folosește metafora „turistului" pentru a descrie indivizii moderni care se află într-un loc, dar nu au si sentimentul ca sunt în locul în care se află (citați de Allan, 2019 p. 10).

Apariția cuvantului neoliberal se datează in jurul anului 1930 dar nasterea conceptului de neoliberalism se considera a fi anii 1970. Caracteristica lui de inceput se poate rezuma in aceea că statul nu trebuie niciodată să guverneze societatea, să dicteze indivizilor liberi cum să dispună de proprietatea lor, să genereze o economie de piață liberă si să nu intervină în dreptul individului, dăruit de Dumnezeu, de a obține profituri și de a acumula avere personală (Hoerber,

2019). Din punct de vedere global, ideile, politicile și strategiile neoliberale au câștigat treptat teren, redefinind modelele politice, sociale și economice, precum și strategiile de guvernare și stabilind ritmul dezvoltarii mondiale (Allen, 2019, p. 19).

Dacă ar fi să ne intoarcem in timp și să discutăm radacinile istorice, genealogia ideilor neoliberale, are trebuie să incepem cu Michael Foucault. Filozoful francez susținea, in lucrarea sa „*Discipline and Punish: The Birth of the Prison*" (1975/1977), că puterea se exercită asupra oamenilor in doua moduri de guvernare. In primul mod puterea s-ar exercită asupra corpului prin disciplinarea, optimizarea și extorcarea fortelor sale, ceea ce duce la utilitatea și docilitatea sa, la integrarea oamenilor in sistemele de control și supunere, lucru pe care el l-a numit „anatomia politică a corpului uman". In al doilea mod, puterea se concentrează pe „corpul speciei" lucru realizat prin influentarea proceselor biologice precum nasterile, nivelul de sănatate, sperantă de viată, mortalitatea, la care eu adaug și indragosteirea și reproducerea, strategie pe care o numeste „biopolitică" (Foucault 1975/1977, p.261-262). Un corp este util atâta timp cat este productiv și supus iar această relație docilitate-utilitate s-ar putea denumi „disciplinare" (Foucault, 1975/1977, p.137). Mai târziu, in „*Subjectivity and Truth*" și in „*Self Writing*" (2000), Foucault analizand felul cum puterea influentează selful ca forma mai subtila de coerciție, de restrangere a libertății. El utilizează termenul de „subiectivare" pentru a denumi felul cum individul își modifică selful. Acest proces se realizează in parte prin codurile morale care cuprind reguli și conduite impuse de instituții sau familie, prin care indivizii se considera pe ei inșiși ca obiect al reflexiei ce conduc la acțiuni voluntare pentru a se modela și transforma in modurile propuse in mod tacit de putere. Aceste proceduri de guvernare prin subiectivare există in orice cultură prin relații de autocontrol și autocunoastere, ele sunt propuse, sugerate, impuse de cultura și grupul social din care individul face parte.

Fără a fi in mod explicit discipolul lui Foucault, sociologul englez Frank Furedi (2004) ne vorbeste de controlul social exercitat prin cultivarea vulnerabilității selfului datorită limbajului emoțional cultivat pe societatea neoliberala. El ne aminteste că orice eveniment al vieții noastre devine interpretat prin intermediul acestui vocabular al vulnerabilitatii; termenii de stress, anxietate, adicție, compulsie, traumă, emoții negative, sindrom, crize, sunt experiente care capătă o astfel de narare prin care indivizii sunt incurajați să dea sens episoadelor dramatice ale vieții lor in termeni de sănătăte mentală: „*cultura terapeutică a favorizat construcția unui self caracterizat prin deficit emoțional la o persoana vulnerabila iar tehnicile teraepeutice au devinit un*

instrument de management al subiectivitații" (Furedi, 2004, p.21). Furedi susține că societatea neoliberala a creat un climat unde lumea interna a individului a devenit locul in care problemele sociale apar și unde se doreste ca ele să fie rezolvate. Această schimbare a focusului de la social la viața internă a condus și la o reorientare a vieții intelectuale spre preocuparea cu selful. Rezultatul a fost că problemele sociale sunt percepute din ce in ce mai mult ca dispoziții psihologice, ca o inadecvare personală, vină, anxietate, confliecte sau nevroze (ibidem, p.24-25).

Obsesia culturala moderna cu "normalul" și ca toate lucrurile sunt psihologice sunt atât cauza, cat și efectul acestui tip de guveranbilitate, o guverenabilitate terapeutică care a modelat societatea și noțiunea contemporana a selfului. Cresterea dramatică a industriei self-help semnalează cresterea hegemoniei terapeutice care a colonizat sferele publice și private. Privita in acest fel, terpia psihologica operează in forme multiple precum chesitonarele diagnostice on-line, discutiile pe facebook, podcasturile de pe youtube, cărțile despre sănatate și frumusele, seminarele săptămanale, magazinele de moda, experientele yoga/zen, terapeiile alternative și practicile spiritualiste. Subiectul neoliberal este incurajat să se vada și să se inteleaga pe el insuși in acord cu adevarurile, practicile și tehnicile promovate de industria terapeutică (Rimke, 2020, p. 38). Asa cum Foucault vorbea de o biopolitică, tot asa Rimke vorbeste de a „psihopolitică" in guvernabilitatea neoliberala. Industriile terapeutice promovează o etică individualistă in loc de una sociala, conducand la narcisism, egoism și auto-absorpție. Preocuparea culturala cu normalul și patologicul contribuie la o neincetată "imaginație psihologică".. Este vorba de un focus excesiv fată de self cu absența oricărei comprehensiuni sociale ce a facut ca discursul terapeutic sa promoveze o etică individualistă in loc de una sociala (Rimke, 2020, p.41). Mai multe despre discursul terapeutic se poate vedea in Radu Vrasti (2026).

Fiecare epocă are la bază, in mod implicit sau explicit, o teorie politică și sociala. Noi astăzi, de mai multe decenii, traim in societatea neoliberala. Neoliberalismul este de obicei identificat cu transformările politice și economice care au avut loc în anii 1970 și 1980 în diferite părți ale lumii. În SUA, turnura neoliberală a avut loc democratic sub președinția lui Reagan, iar în Marea Britanie sub primul ministru Margaret Thatcher, cu principiile lor de piață liberă, de dereglementare economică totală și intervenție minimă a statului pe piețe și de guvernanță socială. Conform lui Harvey (2005), neoliberalismul este o „*teorie a practicilor economice politice care propune că bunăstarea umană poate fi cel mai bine avansată prin eliberarea*

libertăților și abilităților antreprenoriale individuale într-un cadru instituțional caracterizat de drepturi puternice de proprietate privată, piețe libere și liber schimb" (Harvey, 2005, p. 2).

Liberalismul a defrisat calea pentru apariția neoliberalismului considerand libertatea umană ca fiind esențială, ceea ce presupune și limitarea controlului guvernului asupra pieței și a vieții cetățenilor. Asa s-a construit o conduita liberala și competitiva a indivizilor rationali economic. Pe acest fundal au aparut ideile despre o piața libera, de minima intervenție a statului, de incurajarea a apariției indivizilor autonomi, antreprenoriali, responsabili și competitivi. Pe scurt, societatea neoliberală încurajează oamenii să se autoguverneze și să își asume responsabilitatea pentru îmbunătățirea propriei bunăstări și a oportunităților de viață (Ward și England, 2007). O altă caracteristică este individualismul, care de fapt a germinat mai inainte de apariția neoliberalismului, odată cu ascensiunea capitalismului, consumeriemului, secularizării și neoreligiozității (Madsen. 2014, Mulvbale, 2016). Neoreligiozitatea a aparut odată cu apariția individului autonom care era indrituit să-și creieze propriul destin in detrimentul soaptelor religiei. Trecerea de la regulile tradiționale și de la un Dumnezeu pur transcendent către o credința personala, adaptată nevoilor spirituale personale, ruinarea autorității religioase ca depozitara modelelor de desăvarșire umana a dus la sentimentul că indivizii sunt responsabili pentru gasirea sensului propriei vieți. Astfel, individualismul a devenit paradigma socio-economică și etică dominantă a neoliberalismului.

Cand vorbim de neoliberalism ar trebuie să identificăm mai ales trei caracteristici (Larner, 2016). Prima caracteristică ar fi că neoliberalismul pune accentul pe economia de piața care trebuie să fie lasată libera să-și urmeze cursul. „Legile pieții" sunt cele care vor regla economia dacă ea este lasată libera. Această politică economică este deseori desemnată de sloganurile: dereglementează economia, liberalizează comertul și industria și privatizează intreprinderile de stat. Aceste caracteristici ale neoliberalismului au dus la crearea economiei libere de piața, la modelarea programelor politice dar și a subiectivității individuale. A doua caracteristică a neoliberalismul este faptul că el este in sine o ideologie, o forma de filozofie sociala și politică care cuprinde un sistem de idei, credinte, opinii și idealuri. Astfel liberetatea pieții devine o etică in sine care are corespondentul pe plan individual in libertatea și autonomia individuala, in libera concurentă individuala, in accentuarea interesului propriu cu cresterea responsabilității fată de propria persoana in toate domeniile existentei. Accentul pus pe libertate și autodeterminare este atractiv, în special pentru persoanele cu mobilitate socială crescută,

dornice să depășească constrângerile privind urmărirea aspirațiilor lor. Insă promisiunea libertății neoliberale vine cu costuri care se manifestă mai ales prin erodarea angajamentului social și participarea la consolidarea democrației.

Apoi, agenda politică a neoliberaliemului a pledat pentru o democrație minimă care a limitat rolul guvernului la sarcinile de a securiza drepturile de proprietate și a asigura buna funcționare a piețelor. Asociată cu această agendă politică neoliberală a fost o înțelegere a societății civile ca o colecție de entități individuale care se raportează unele la altele ca și concurenți care își urmăresc propriul interes. El este conceptualizat ca o formă de guvernanță. Aici trebuie să luam in considerare doua aspecte: pe de-o parte neoliberalismul incearcă să limiteze puterea statului și pe de altă parte să aplice o forma de guvernabilitate descentralizată, incurajind instituțiile care au contigentă cu comportamentul uman, precum cele care gestioneaza locurile de muncă, instituțiile de învățământ, familia sau agențiile de sănătate și asistență socială, inclusiv cabinetele de psihologie clinică care sunt incurajate să promoveze valorile economiei de piată (eficiența, productivitatea, competiția și interesul propriu) și a anumitor tipuri de subiectivitate, precum independența și individualismul.
Ideile neoliberale operează ideologic, invizibil și constituie „*o parte a structurii gândirii și acțiunilor noastre unii asupra altora și asupra noastră înșine*" (Barry, Osborne & Rose, 1996, p. 7). Împreună cu principiile economice ale pieței libere, a dereglementării și privatizări, neoliberalismul poartă ideologiile fundamentale ale individualismului, creșterii economice și profitului, care se manifestă în viața noastră de zi cu zi și în înțelegerea noastră despre noi înșine.

Michael Foucault, cu capacitatea lui extraordinara de analiză și anticipație, vorbea cu mult inainte ca neoliberalismul să se inchege, despre tipul nou de putere pe care statul il exercită prin trecerea de la puterea coercitiva la „puterea pastorala" (Foucault, 1982). Puterea pastorala pentru Foucault era rolul statului de a opera asupra vieții și bunastării fiecărui individ, fiind atent la viața interioara a lor. Puterea pastorală era atât o formă de putere individualizantă, cât și una totalitara. Ea funcționa pentru a controla populațiile și pentru a lucra asupra tuturor aspectelor vieții indivizilor pentru a le ghida conduita în conformitate cu parametrii ce contribuiau la succesul statului modern (Foucault, 1982, p. 213). In sensul in care il folosea Foucault, guvernamentalitatea nu se referea nepract la dominația statală, ci la programele și strategiile care furnizau regulile de conduită în raport cu anumite obiective sau idealuri, cum ar fi prosperitatea națională, armonia, virtutea, productivitatea, ordinea socială, disciplina, emanciparea,

autorealizarea și așa mai departe. Această guvernamentalitate funcționează prin „tehnologii ale selfului", adică prin mecanisme care permit indivizilor să efectueze prin propriile mijloace, alegeri sau cu ajutorul altora acțiuni asupra propriilor corpuri și suflete, gânduri, conduită și mod de a fi, astfel încât să atinga o anumită stare de fericire, puritate, înțelepciune, perfecțiune sau nemurire, de care vorbeam mai sus cand aminteam de procesul de subiectizare. Semnificația tehnologiilor selfului constă în faptul că indivizii nu mai trebuie să fie ghidați de o autoritate, ci ajung să internalizeze valorile care sunt benefice statului - de exemplu, autonomia, spiritul antreprenorial și fericirea - astfel încât să își poată direcționa propriul comportament în conformitate cu practicile sale. Puterea nu este exercitată doar asupra subiecților dintr-o entitate externă, ci funcționează prin intermediul infrastructurii sociale în care indivizii sunt încorporați și instruiți să își conducă propria conduită - întotdeauna în conformitate cu un câmp specific de posibilități care a fost determinat socioistoric (Mulvale, 2016). Discursul psihologic si terapia psihologica fac parte din acest mecanism!

Nikolas Rose arată cum prin intermediul tehnologiilor și reglementărilor, precum cele scolare, închisori și aziluri, sau cele promovate de mass-media, sondaje de opinie, publicitate, marketing și expertiză psihologică, statul a stabilit indirect „*legături între autorități și subiecți*" (Rose, 1996a, p. 58). Aceste tehnologii nu își au originea în stat, ci „*au oferit o multitudine de mecanisme indirecte care pot traduce obiectivele autorităților politice, sociale și economice în alegeri și angajamente pentru indivizi, plasându-i în rețele de identificare reale sau virtuale prin care pot fi guvernați. În cadrul guvernamentalității neoliberale, statul nu are autoritate directă asupra cetățenilor, guvernându-le acțiunile prin ordinea de guvernare, ci mai degrabă cere ca indivizii să se autoguverneze și să devină subiecți bine adaptați care pot participa cu succes la economia de piață liberă. Indivizii trebuie să devină experți în ei înșiși; trebuie să devină antreprenori și directori ai propriilor vieți pentru a atinge securitatea economică și împlinirea personală. Indivizii sunt considerați responsabili pentru propria fericire sau suferință, iar cei marginalizați sau excluși trebuie să caute îndrumare de la experți și programe care îi vor ajută să devină „cetățeni activi ", instruire pentru a-i dota cu abilități de autopromovare, consiliere pentru a-și restabili sentimentul de stima de sine și programe de emancipare*". Mai degrabă decât să guverneze „prin societate", guvernamentalitatea neoliberală își propune să guverneze prin alegerile reglementate și responsabile ale agenților autonomi. Indivizii trebuie să devină experți în ei înșiși. Ei trebuie să devină antreprenorii propriilor vieți, pentru a atinge securitatea

economică și împlinirea personală; ei sunt considerați responsabili pentru propria fericire sau suferință, (Rose, 1996a, p. 58-60).

Am dezvoltat puțin acest subiect pentru a intelege mai departe felul cum s-a legat ideologia neoliberala de semantica iubirii, care este de fapt subiectul acestui capitol. Dar aceasta nu inainte de a vorbi și despre rolul psihologiei și discursului terapeutic in acest proces de distorsionare a conceptului de dragoste. Astfel, prelund analiza genealogică a subiectivității a lui Foucault, Rose (1996b) a evidențiat rolul psihologiei în cultivarea subiecților autoguvernați, lucru care s-a asociat cu ideile neoliberale. El arată cum cresterea rolului psihologiei in sec XX nu poate fi vazută numai ca rezultatul progreselor stiințifice sau atomizării profesionale, ci trebuie inteles in linie cu dezvoltarea statului modern și a nevoii pentru o stiintă capabila să ajunga la cetăteni fara ca ei să se simtă acrosați. In cartea sa *Inventing our Selves: Psychology, Power, and Personhood*, Rose (1996b) explică cum psihologia apare ca un fel de expertiză a selfului care permite ca oamenii să se guverneze ei inșiși in felul cum Foucault vedea noțiunea de guvernabilitate.

Pe fundalul generat de schimbarile social-politice din Nord America de dupa cel de al doilea razboi mondial se asistă la cresterea individualismului, secularismului, consumerismului si la turnura psihologizantă a societății, schimbari care capată amploare și incep să se regasească in discursul public. Discursul psihoterapeutic s-a infiltrat în cultura populară în măsura în care căutarea fericirii și a selfului sunt considerate obiective realizabile cu ajutorul psihologilor care au expertiză necesară pentru a facilita călătoria individului către această realizare. Orice suferință sau nefericire experimentată de un individ era atribuită unui eșec al selfului fara legatura cu circumstanțele sociale problematice, iar individul era considerat responsabil pentru sarcina de a găsi sens și împlinire. Este important să intelegem cum disciplina și practica psihologiei a promovat această autoguvernare in consens cu ideologia neoliberala prin intermediul tehnologiilor terapeutice și instituționale. Psihologia nu mai era astfel o știință neutră și obiectivă, ci devine intretesută cu relațiile de putere care operează în cadrul societatii deoarece practica sa încurajează productivitatea, autonomia și fericirea - idealuri care crează cetățeni care pot funcționa și contribui la statul neoliberal modern. Rose (1996b) a identificat rolul practicilor și tehnicilor psihologice în crearea și transformarea subiectivității ca un proces de „psihologizare", deoarece psihologia a ajuns să „*infuzeze și chiar să domine alte modalități de formare, organizare, diseminare și implementare a adevărurilor despre persoane*" (Rose, 1996b,

p. 59). Psihologia a pus umarul alaturi de neoliberalism la a face ca oamenii să devina autonomi și independenți și astfel să plaseze responsabilitatea pentru toate avatarurile vieții pe umerii lor, luand-o de pe umerii statului. Psihologia a devenit atât de omniprezentă încât, in consens cu neoliberalismul, operează adesea invizibil transformând toată lumea într-o psihologie. În acest sens, psihologia nu numai că funcționează ca un instrument ideologic în slujba neoliberalismului, dar este și ideologică în sine (Madsen & Brinkmann, 2011, p. 186). Imperativele politicilor guvernamentale, a organizațiilor și instituțiilor publice, a corporațiilor și angajatorilor de a asigura elementele esențiale de bază în toate sferele vieții sociale, cum ar fi salariile, asigurările, asistența medicală, educația și pensionarea sau legislația pentru protejarea copiilor, a persoanelor cu dizabilități, a consumatorilor, a mediul, a muncitorilor și a grupurilor marginalizate se sterege pe măsură ce auto-ajutorarea, independența și autonomia colonizează tot mai mult selful, eliminând presiunea socială de pe autorități. Rimke introduce termenul de „psihocentrism" care defineste dominația sau hegemonia dupa care toate problemele umane rezida din sau sunt un efect al minții și/sau corpului individului, mai curand dacă un produs și expresie a problemelor sociale, economice, politice și istorice (Rimke 2020, p.38).

In cele ce urmează voi analiza cum psihologia nu este doar un observator al neoliberalismului și al impactului asupra subiectivității indivizilor ci și facilitatorul reproducerii, legitimarii și consolidarii autorității lui. In această secțiune ma voi folosi mai mult de studiul foarte detaliat a lui Adams și colab. (2019. Poate pare exagerată insistența cu care vorbesc despre legatura reciprocă dintre neoliberalism și psihologie dar trebuie să subliniez că utilizarea metodelor, tehnicilor și narativelor psihologice in neoliberalism a influențat decisiv ceea ce este dragostea in zilele noastre.

Cea mai pregnantă caracteristică a practicii neoliberale este sentimentul de libertate față de constrângeri, care oferă o experiență de extracție radicală din context. Aceasta se traduce prin eliminarea barierelor din calea miscării și cresterii capitalului ce a dus la globalizare, iar la nivel individual la experienta mobilității și libertății fată de constrangerile materiale și sociale, eliberarea de responsabilitățile și obligațiile care incorsetează alegerile individuale. Cand vorbim de selful antreprenorial incurajat de neoliberalism trebuie să ne amintim de ce spunea Foucault despre „*homo oeconomicus*", ca este un antreprenor al lui insuși, fiind propriul capital și propriul producător (Foucault, 2008, p.226). Individul devine atat propriul scenarist cat și propriul actor, el fiind o construcție independenta și autentică fată de sine insuși. El se simte

indrituit să acționeze in conformitate cu calitățile și aspirațiile individuale fara restricții de orice fel. Pe acest sentiment de independentă se cladeste cea de a treia tema a neoliberalismului: imperativul cresterii. Narativul acestei teme este cresterea, auto-dezvoltarea și rafinarea capitalului individual, fie el material sau psihologic. Acum individul se simte descătusat, își asuma noi riscuri, caută noi oportunități, dobandeste noi abilități, interese și preferinte. In fine, ultima tema vorbeste de gestionarea afectului, a sentimentelor, ceea ce s-a numit și „turnura afectiva" a neoliberalismului. Prin această schimbare individul este incurajat să-și caute fericirea, placerea, satisfacția personala, intr-un cuvant bunastarea. A te simți bine devine o căutare permanentă, legitima, care justifică alegeri și afirmații specifice. A te simți bine inseaman și o stima de sine crescută, o incredere in atingerea aspirațiilor personale. In esentă, comportamentul de succes devine o problema de reglare a afectului. Toate aceste teme ale ideologiei neoliberale au exercitat o puternică influentă asupra semioticii iubirii asa cum Eva Illouz ne va arata mai departe (1997, 2008, 2012, 2019).

Colonizand discursul public și cel privat, relațiile din instituții și din familie și scoala, psihologia participla la naturalizarea, legitimarea și instituționalizarea neoliberalismului și a consecintelor sale. Parinții neoliberalismului au incurajat experientă subiectiva in detrimentul perspectivelor sociologizante și culturale (Gane, 2014). Datorită importanței pe care neoliberalismul o acordă investițiilor în capitalul uman ca sursă de creativitate, creștere și expansiune, el a prioritizat psihologia ca sursă științifică de tehnici pentru formarea indivizilor, in special tereapia psihologică, care ar exemplifica căile de viață neoliberale (Klein, 2017). Este de la sine inteles că această dinamică a influențat hotărator felul in care oamenii își caută un partener, il aleg, il curtează, se indragostesc, se căsătoresc, fac o familie, fac copii si ii cresc, divortează, etc.

5.2. Eva Illouz si semiotica dragostei in vremea neoliberalismului

Exista o justificare epistemologică care stă deasupra tuturor randurilor pe care le voi scrie aici. Lumea relațiilor intime, așa cum a apărut si a fost incorporată in ipostaze pe care perechile de oameni care s-au unit prin dragoste le-au constituit, cum ar fi căsătoria, divorțul, întâlnirile premaritale, concubinajul etc. presupune comportamente specifice precum pasiunea romantică, angajamentul reciproc al partenerilor, devotamentul unuia față de celălalt, tensiunea dintre iubirea pentru celălalt și iubirea de sine etc. si forme de comunicare, ca de exemplu: înțelegerea reciprocă printr-o privire, prietenia dintre parteneri, sexualitatea ca punct culminant al uniunii

romantice, comunicarea pentru rezolvarea problemelor, comunicarea prin intermediul noilor tehnologii etc. In plus, acestea mai implica si practici ritualice ca manifestări publice de iubire, porecle de alint, seri romantice, sărbătorirea zilelor de naștere și a cadourilor, mesaje text de legatura emoționala continua. Acest amalgam de ipostaze emoționale, conversaționale, comportamentale a evoluat odată cu societatea atât în ceea ce privește modul în care oamenii care se iubesc sunt împreună, cât și în modul în care oamenii gândesc despre iubire, o anticipează, o reprezintă, vorbesc despre ea, cântă despre ea, scriu despre ea sau citesc despre ea, etc.

Tradițional, in relația de dragoste se pot distinge doua semantici principale, cea a iubirii romantice si cea a parteneriatului. Relația de iubire romantică se bazează pe pasiune, empatie, validarea reciprocă a individualității îndrăgostiților și o dinamică extrem de fuzionantă. Imaginația romantică occidentală a iubirii realizează combinarea iubirii, sexualității și căsătoriei. Dragostea partenerială, in schimb, respinge fuziunea romantică în favoarea autonomiei relative a ambilor parteneri în cadrul relației. Tolerează și chiar încurajează alte interese și relații semnificative alături de dragostea dintre parteneri până in punctul de a contesta accentul romantic tradițional pus pe monogamie și exclusivitate sexuală și emoțională. Capitalismul neoliberal cu ideologia sa bazată pe autonomie, auto-determinare, marchetizarea emoțiilor si schimburi intre obiectiv si subiectiv, erodeaza semantica romantică si favorizeaza cea parteneriala (Piazzesi si colab. 2020).

Conform felului meu de a concepe un text științific, ar trebuie ca in cele ce urmeaza să infațisez pleiada de autori care s-au ocupat si au scris despre subiectul de fată, intr-un puzzle care vrea să reconstruiască imaginea globala a temei. Cand e vorba insă de semiotica dragostei in neoliberalism eu nu pot face asta pentru că Eva Illouz, a "monopolizat" subiectul, a publicat cărți si articole atât de importante, intinse pe mai mult de trei decenii, incat sunt obligat să vorbesc doar despre ele si in treacăt să mai amintesc si de alți contributori la acestui subiect.

Trebuie să incep această mică exegeză prin a spune că Eva Illouz ne impresionează prin crezul ei profund că dragostea romantică „*este ultimul depozitar al autenticității și căldurii care ne-au fost răpite de o epocă din ce în ce mai tehnocratică și legalistă*" (Illouz, 1997, p. 1), si in altă parte, in timpul unui interviu, spunand: „*dragostea romantică exercită o influență puternică asupra mea... indiferent cât de mult o deconstruiesc sau o văd ca pe o utopie pe care cu greu o putem depăși*" (Engdahl, 2020). Inainte de a fi aserțiunea unui mare om de stiintă, este aici

strigatul unei femei contemporane care incă spera intr-o dragoste romantică. Dar procesul de desacralizare a romantismului in capitalism este unul continuu si se hraneste din teme și imagini care ofera acces temporar la o puternică utopie colectivă a abundenței, individualismului și împlinirii creative de sine, iar aceste semnificații utopice sunt experimentate prin perpetuarea ciclică a ritualurilor de consum (Illouz, 1997, p.8).

Vorbind despre distorsiunile pe care capitalismul si neoliberalismul le-a adus dragostei, Eva Illouz face o analiza in care capitalismul este comparat cu Janus, cel cu cele doua fete: pe o fata capitalismul a incurajat apariția unui spațiu simbolic comun care a generat o piată globala, iar pe cealaltă fată a provocat conflicte de clasa care au dus la fragmentare sociala cu apariția de comunități de consum formate din grupuri din ce in ce mai mici in funcție de stilul de viată. Cele doua fete se reunesc pe baza interesului personal si a beneficiului economic reciproc, dar relațiile dintre partenerii comerciali se schimba conform circumstantelor economice (Illouz, 1997, p.3). Se mai pot descrie si alte doua fete de care Illouz vorbeste. In timp ce femeile au câștigat un statut mai mare în sferele economice, juridice și politice, ele au experimentat și o devalorizare în sfera sexual-romantică (Illouz, 2023). Ea mai spune că capitalismului i se pot distinge in nucleul sau mai multe logici: logica comodificării, adică transformarea unui număr tot mai mare de servicii și obiecte în mărfuri schimbate pe bani; logica marketingului, respectiv determinarea ce mărfuri să fie vândute cui și cum; logica publicității, ce presupune concentrarea atenției asupra unor obiecte specifice; logica brand-ului ceea ce face ca mărfurile să dobândească o identitate singulară; logica cuantificării sau introducerea unor cuantificări pentru a face producția și consumul mai eficiente; logica standardizării ce genereaza bunuri ce urmează tipare și standarde industriale și logica învechirii și inovării ca si condiție pentru schimbare si inovare. Toate acestea logici diferite ale capitalismului reprezintă tot atâtea moduri diferite de a gândi despre subiecți, obiecte și relațiile dintre ei. Ceea ce uneste aceste logici este că subiectul este ținta producției si consumului economic, iar aceasta se face prin emoționalizarea proceselor economice pentru că emoțiile consumatorului au devenit locul din care și către care curge economia (Engdahl, 2020).

In cartea sa „*Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*”, Eva Illouz (2007) susține că selful este ținta producției și consumului economic și este locul pentru punerea în scenă a ideologiilor si a modurilor capitaliste de gândire, acțiune și simțire si că societatea capitalistă nu poate fi înțeleasă fără a include o analiză a emoțiilor. Actorul de pe piața libera capitalistă poate fi denumit „*homo sentimentalis*” tocmai din cauza că este scăldat in emoțiile

pieții. Viața emoționala a devenit impregnată cu metafore si raționalitate economică iar comportamentul economic a fost in mod constant modelat de sfera emoțiilor si sentimentelor. Raționalizarea emoțiilor a creat propria conversie care a condus la emoționalizarea conduitei economice. Capitalismul emoțional, dupa Illouz, este un proces cultural prin care noi scripturi ale relațiilor economice sunt formulate si intretesute cu scripturi interacțional-emoționale (Illouz, 2008, p.60).

Mai recent, Illouz reia această idee si ne prezintă in cartea „*Emotions as commodities: Capitalism, consumption, and authenticity"* (2018) cum emoțiile sunt transformate in marfuri si cum marfurile, la randul lor, produc emoții. Foarte frumos ea defineste emoția ca o forță oarbă, separată de judecată și cunoaștere, înnăscută și, în esență, interioară. Persoana care recunoaște o emoție ar oferi pur și simplu interlocutorului său o relatare a unui proces introspectiv distinct desfășurat în prealabil. Piața produce emoții, mărfurile produc stări emoționale si, in final, emoțiile și obiectele se co-produc reciproc. Dacă obiectele genereaza emoții si emoțiile genereaza modul de construire, utilizare si pret al obiectelor, prin analogie si corpul erotic, considerat ca o marfa, si dragostea generează reciproc emoții care au valoare de „piața", proces care s-a numit „*comodificarea iubirii*" (de la englezescul *commodity* care semnifica un bun economic, de ex. o marfa, care poate fi schimbat cu un altul). Iubirea a putut fi transformată in marfa datorită faptului că sexualitatea poate funcționa ca un capital, capital pe care Dana Kaplan si Eva Illouz l-au denumit „capitalul sexual" in cartea lor „*What is Sexual Capital*?" (2022). Această afirmație se bazează pe faptul că in societatea neoliberala sexualitatea poate funcționa ca un tip de capital atunci cand operează ca o modalitate de a obține beneficii variate, de la bani pana la un statut social dorit. Prin capital sexual se intelege valoarea, puterea si influentă sociala pe care indivizii o pot castiga pe baza atractivității lor sexuale. Autoarele identifică patru tipuri de capital sexual: i) capitalul sexual implicit precum castitatea si domesticul, care a contribuit la statutul moral si social al femeilor si care le-a permis să concureze pe piată matrimoniala; ii) capitaul sexual ca plusvaloare a corpului care vorbeste de capacitatea corpului de a fi o marfa in relația de dragoste; iii) capitalul sexual incorporat sau intrupat asa cum este portretizat corpul sexualizat in imaginile sau producțiile culturale precum reclame, filme, postere, modeling, etc si care promovează idea de atractivitate sexuala si abilitatea de a forma si menține relații amoroase si iv) capitalul sexual neoliberal in care relațiile sexuale se pot transla in idei si sentimente din sferea sociala, auto-eficacitate si de stima de sine; această forma de capital sexual poate conduce

la cresterea sanselor de ocupare a unui loc de muncă anume sau la oportunitați de a intra in relații amoroase care să aducă beneficii economice si sociale (Kaplan si Illouz, 2022, p. 42-45).

Conform miscării feministe, in centrul iubirii si sexualității se afla lupta pentru putere, iar bărbații au avut și continuă să aibă o poziție privilegiată în această luptă deoarece există o convergență între puterea economică și cea sexuală. O astfel de putere sexuală masculină constă în capacitatea de a defini obiectele iubirii și de a stabili regulile care guvernează curtarea și exprimarea sentimentelor romantice. Această miscare a evidențiat că slăbiciunea femeilor a fost mereu conținută într-un sistem cultural care o permanentiza in spatele glorificării ei deoarece transforma puterea masculină și fragilitatea feminină în calități demne de pretuit, cum ar fi protecția pentru una și blândețea pentru cealaltă. Inferioritatea socială a femeilor putea fi astfel tranzacționata cu devotamentul absolut al bărbaților în dragoste, care, la rândul său, servea drept locul de manifestare și exercitare a masculinității, priceperii și onoarei lor. Astfel, dragostea a fost seducătoare pentru femei pentru că a fost o marfa care a permis femeilor să-si cumpere statutul moral și demnitatea care altfel le erau refuzate în societate. A avea grijă de ceilalți și a-i iubi, ca mame, soții și iubite sunt valorile pe care femeile incearcau să le tranzacționeze cand este vorba de statutul lor. Se poate deduce cum, din punct de vedere istoric, dragostea a fost extrem de seducătoare tocmai pentru că ascundea sau înfrumusețea inegalitățile profunde din centrul relațiilor dintre barbati si femei. Dragostea romantică a fost locul cel mai bun pentru a vedea această perspectivă ambivalentă generată de modernitate, pentru ca mai apoi, in neoliberalism să fim martorii unei radicalizări a libertății și egalității în cadrul legăturii romantice, precum și a unei diviziuni radicale între sexualitate și emoționalitate. (Illouz, 2012, p.8-9). „*Dragostea romantică conține cele mai importante două revoluții culturale ale secolului al XX-lea: individualizarea stilurilor de viață și intensificarea proiectelor de viață emoționale de-o parte si economizarea relațiilor sociale, omniprezența modelelor economice in a modela sinele și însăși emoțiile sale, pe de alta parte. Sexul și sexualitatea au fost desprinse de normele morale și încorporate în stiluri de viață și proiecte de viață individualizate odata ce gramatica culturală capitalistă a pătruns masiv în domeniul relațiilor romantice*” (ibidem, p.9).

In interviul pe care i l-a dat lui Emma Engdahl (2020), Eva Illouz continua analiza timpului nostru spunand că neoliberalismul creează condiții pentru ca indivizii să concureaze unii cu alții pe baza selfului lor, a resurselor lor interioare. Selful, personalitatea, resursele emoționale sunt cruciale într-o economie în care selful este în joc și trebuie să depună mult efort

pentru a-i convinge pe ceilalți de valoarea sa. Politicile sunt ca religiile: trebuie să se lupte cu „*teodiceele*", adică se explice existența raului desi credem ca noi, fiind creația lui Dumnezeu, El ar trebui să ne apere. Neoliberalismul pune responsabilitatea pe umerii nostri si psihologia este o astfel de teodicee. Ea explică de ce suferim și, în mare parte o explică prin referire la istoria noastra personala. Această viziune este utilă neoliberalismului care are interesul să ne facă să credem că noi și numai noi suntem responsabili pentru suferința noastră, pentru succesul și eșecul nostru si astfel să se derobeze de sarcina de a ne proteja.

Mai departe Eva Illouz abordează rolul sexualității si corpului in „*End of Love: A Sociology of Negative Relations*" (2019). „*Indiferent dacă sexualitatea este partea autentică a noastră un fapt incontestabil rămâne... sexualitatea a devenit banda rulantă a practicilor de consum și tehnologice; practicile și interacțiunile sexuale fiind subsumate economiei*". (Illouz, 2019, p.101). În procesul prin care corpul ajunge marfa pe piața de consum si tehnologică, se poate spune că el a căpatat o valoare economică. Dorința sexuala este acum o marfa care are un pret de cumparare si de vanzare. Practicile sociale de satisfacere a nevoli sexuale crează ceea ce Illouz numeste un „*hiper-subiect*" definit de nevoi si dorinte si cotropit de practicile de satisfacere a acestora. Multe decenii femeile schimbau servicii erotice la valori diferite precum curtare, căsătorie, vacante exotice sau alte valori. Illouz ne prezintă două schimbări importante care au avut in acest proces economic. In primul rand, datorită pilulei contraceptive, accesul sexual al femeilor a devenit practic nerestricționat, cerând costuri foarte mici de la bărbați, nici căsătorie, nici curtare si nici măcar întâlniri, iar in al doilea rând, sexualizarea corpurilor femeilor întreprinsă de mass-media și industria modei a generat o valoare economică formidabilă.

Corpurile femeilor au început să genereze o valoare economică imensă promovată de industriile de cosmetice si de media vizuala care utilizează și exploatează frumusețea sau corpurile lor. Pe măsură ce sexualitatea a devenit mai accesibilă, corpurile femeilor au fost sexualizate și, odată sexualizate, acestea au generat plusvaloare care a circulat în cadrul economiei capitaliste sub forma corpului atractiv sexual. In această perspectiva, sociologul Ashley Mears (2011) numeste „aspect", un amestec de stiluri vestimentare, atracție si forma corporala care face ca corpul să devina un bun economic care circula intr-o economie a imaginilor. Mass-media și complexul industrial modă-cosmetică au propagat imaginile ale unor femei frumoase și la modă la o scară fără precedent si au creat noi norme de atractivitate care au trecut dincolo de vechile coduri vestimentare, de coafura, machiaj, etc. De exemplu, a fi sexy

inseamna astăzi a purta anumite tipuri de haine, purtate într-un anumit fel care desfide vechile norme vestimentare. Senzualitatea devine mai accesibila decât frumusețea, prin faptul că putea fi atinsă de un grup mult mai mare de oameni, atât de cei frumoși și cei atrăgători, cat si de cei ghinionisti din punct de vedere fizic deoarece este rezultatul auto-modelării mai degrabă decât al frumuseții înnăscute. Acest proces face din consum o caracteristică continuă și permanentă a experienței selfului (Illouz, 2019, p. 104).

Spectacolul societății de astăzi nu este doar o colecție de imagini, ci o relație socială mediată de imagini. Acest lucru este valabil mai ales în interacțiunea heterosexuală contemporană, în care întâlnirea a devenit, în esență, una între două corpuri sexuate, auto-proiectate ca imagini ale unor corpuri atractive, cosmetzate, construite prin sporturi și diete. Illouz citează o bloggeriță care se autointitulează „*sugar baby*" când se referă la efortul pe care îl depune în aspectul său fizic pentru a atrage un bărbat bogat și mai în vârstă. O „*sugar baby*" este cineva care caută un „*sugar daddy*", un bărbat care o poate susține financiar. Această bloggeriță scrie: „*Aș putea fi cu adevărat fericită cu un bărbat suficient de în vârstă pentru a-mi fi tată? Da! Îmi place să-mi creez ținute, să-mi fac manichiură și pedichiură și, mai ales, să merg la cumpărături. Îmi plac toate aceste lucruri, cu sau fără beneficiul de a întâlni bărbați bogați dar de preferință cu ei. Femeia pe care o vezi mergând pe stradă este o operă de artă. Multă muncă, manichiură, pedichiură, tunsori, epilare cu ceară, decolorare, coafare și cumpărături, este necesară pentru acea operă de artă. Arta reflectă stilul tău de viață și statutul. Dacă vrei un trofeu, ar trebui să fii pregătit să plătești".* Capacitatea de a arăta frumos și de a atrage un bărbat necesită o muncă preliminară intensă de autoproducție, care este intrinsec dependentă de sfera consumului. Prin urmare, aceste cheltuieli ar trebui înțelese ca o formă de autoinvestiție care îi crește valoarea sexuală, ceea ce îi sporește și capacitatea de a găsi un „*sugar daddy*" potrivit care să o susțină financiar. Deci, corpul sexy este atât exual si vizual, cat mai ales economic (Illouz, 2023).

O formă a unei astfel de experiente se gaseste in industriile care necesită un aspect plăcut și atractiv precum in industria ospitalității, însoțitoare de zbor, reprezentanți de relații publice, etc. toți trebuie să aibă un aspect atractiv sau ceea ce se numeste să aibe un ‚*capital erotic*". Din ce în ce mai mult, companiile caută angajați care întruchipează acest capital. Toate aceste considerente stau la baza conceptului pe care Eva Illouz l-a conceput, acela de capitalism „*scopic*" (de la grecescul *skopein* care insemna a privi) care descrie o formă de capitalism în

care valoarea economică și interacțiunile sociale sunt generate, mediate și dictate în principal prin intermediul imaginilor, al privirii și al spectacolului vizual (Illouz, 2019). Atractivitatea femeilor, care reprezintă capitalul lor sexual, funcționează ca o marfă care poate fi investită în multiple ipostaze: de exemplu să-si gasească un sot bogat sau un iubit care să o scoată la o cina intr-un restaurant scump sau să o ducă intr-o vacanța exotică. Toate acestea sugerează că capitalismul scopic a transformat sfera privată într-una profund înrădăcinată în economie, asa cum corpurile femeilor au devenit mărfuri vizuale consumate de privirea masculină.

O altă problema fierbinte pe care neoliberalismul o aduce dragostei din zilele noastre este libertatea pe care ne-o ofera lumea sociala si economică de astăzi si care pune in pericol posibilitatea de a forma legături semnificative și stranse precum cele din dragostea romantică. Această problema este cu atat mai pertinenta cu cat libertatea emoțională a redefinit complet natura subiectivității și a intersubiectivității. Ca să revenim la Eva Illouz, ea considera că ceea ce numim libertate emoțională și personală este un fenomen multiform care a apărut odată cu consolidarea unei sfere private, libertate care a devenit încet protejată de statul neoliberal și de legile privind viața privată și, în final, a contribuit la formularea drepturilor femeilor de a dispune de corpurile lor. „*Autonomia emoțională conține astfel revendicări despre libertatea interiorității subiectului, precum și revendicări la libertate sexual-corporală. Libertatea emoțională este întemeiată pe istoria libertății conștiinței și pe istoria vieții private, în timp ce libertatea sexuală a evoluat din istoria luptei femeilor pentru emancipare și din noile concepții juridice despre corp"* (Illouz, 2019, p.7). Drept in inima liberetății stă principiul proprietății de sine ce include libertatea de a avea propriile sentimente si libertatea de a deține și controla propriul corp, ceea ce ar implica si libertatea de a-și alege partenerii sexuali și de a intra și ieși din relații după bunul plac. Cu alte cuvinte, proprietatea de sine include desfășurarea vieții emoționale și sexuale din spațiul propriei interiorități, fără obstacole din partea lumii exterioare, permițând astfel emoțiilor, dorințelor sau obiectivelor definite subiectiv să determine alegerile și experiențe cuiva.

Discutând despre libertatea emoționala si libertatea de a iubi si de a nu mai iubi, Eva Illouz conchide că aceasta este o altă radacina ce conduce la modificarea semioticii dragostei de astăzi. Astfel, sfarsitul dragostei astăzi este determinat de dragostea ca libertate emoționala, de libertatea de alegere, de modificările aduse modului de curtenire, de cresterea incertitudinii in relațiile de dragoste, de libertatea sexuala, si de incertitudinile ontologice privind valoarea corpului, valoarea economică a relațiilor si evaluarea moderna a frumuseții si atractivității. In

acest moment al analizei, Eva Illouz ne povesteste pe scurt cele trei romane ale scriitorului francez de notorietate mondiala, Michael Houellebecq (*Extension du domain de la lutte*, ed. Maurice Nadeau, 1994; *Les Particules elementaires*, ed. Flamarion, 1998; *Soumission*, ed. Flamarion, 2015), slujindu-se de ele pentru a puncta mai bine importanța relației dintre libertatea sexuala si inceretitudinile de astăzi ale relațiilor de dragoste. In romanul *Extension du domain de la lutte* este povestea unui bărbat care în cele din urmă se sinucide pentru că nu este capabil să aibă succes pe o piață sexuală din ce în ce mai guvernată de o competitivitate intensă; in romanul *Les Particules elementaires* este vorba de căutarea autenticității prin sex si golul interior care-l poate creia această căutare si eliberarea din sexualitatea incertă care s-ar putea obține prin clonare; in al treilea roman, *Soumission* intriga este mai complexa si eroul romanului se confruntă cu dilema ori să-si mențina sexualitatea pe care o castigase in viața, cu toate avatarurile ei, ori să se convertească la islam, care ii promite o femeie supusă si o sexualitate rectilinie.

In aceste analize ale sale, Eva Illouz identifică cinci ipostaze ale afinatății dintre capitalism si libertatea sexuala care au generat distorsiuni ale relațiilor de dragoste. Mai intâi idealul normativ al libertății ce ii fac pe oameni să caute să-și realizeze propriile proiecte și să aiba speranța bunastării fizice si psihice, a fericirii. In timp ce în căsătoria tradițională bărbații și femeile se intalneau pe orizontală în cadrul grupului lor social și urmăreau maximizarea proprietății și a bogății, astăzi, pe piețele sexuale bărbații și femeile se gasesc în funcție de capitalul sexual, pentru o varietate de scopuri, precum economice, hedonice, emoționale si provin adesea din grupuri și medii sociale diferite, culturale, religioase, etnice sau sociale, schimband atribute asimetrice, ca frumusete contra statut social. A doua afinitate ar fi capitalismul scopic, adică cadrul care confera imaginilor si povestilor de dragoste o valoare economică prin expunerea lor intr-un spectacol vizual. Mai departe capitalismul scopic generează diferite forme cărora le este atasată o valoare economică si sociala, respectiv felul cum femeile arată si cată valoare economică si sexuala este atasată fiecărui fel. Aceasta ar fi cea de a treia afinitate. Urmatoarea afinitate care conduce la relații negative de iubire ar fi dată de incertitudinea cu care se tranzacționează propria valoare in care iubirea este privită ca o marfa. In final, Eva Illouz vorbeste de dificultatea de a pastra si forma relații emoționale datorită fluidității valorii atasate corpurilor privite. Ea o citează pe Simona de Beauvoir care spunea că corpul nostru nu este mai întâi poziționat în lume așa cum este un copac sau o stâncă. El trăiește în lume; este modul nostru general de a avea o lume. El exprimă existența noastră, ceea ce nu

înseamnă că este o însoțire exterioară a existenței noastre, ci că existența noastră se realizează în el. Corpul este locul în care existența socială se împlinește. Se intelege așadar cum trupul sexualizat a devenit o unitate esențială a capitalismului de consum, a intimității, a căsătoriei și a relațiilor sexuale în sine (Illouz, 2019, p. 221-222).

In finalul cărți sale despre sfarsitul dragostei Eva Illouz conchide că legatura dintre sfera economică si cea sexuala pe care o realizează neoliberalismul conduce la o noua individualitate romantică si sexuala caracterizată prin flexibilitate, adică capacitatea de a avea mutipli parteneri si a acumula experiente, rezistentă la risc, esecuri si respingeri si neloialitate incorporată in care subiectul poate parasi relația dacă gaseste o altă mai profitabila, la fel cum fac acționarii pe bursă. In ciuda acestor negativități, Illouz spune: „*Nu există nicio îndoială că idealul libertății și-a îndeplinit unele sau multe dintre promisiunile sale, deoarece femeile și bărbații se mișcă acum mai liber în arena sexuală, abordează viața domestică în condiții egale și au mai mult dreptul să facă din plăcerea sexuală o dimensiune a vieții bune. Nu există, de asemenea, nicio îndoială că, în domeniul sexualității, libertatea sexuală a implicat și o mai mare egalitate între sexe”* (ibidem, p. 224).

Atunci cand Eva Illouz vorbeste de semiologia relațiilor de dragoste ea face o disecție precisă pentru a evidenția felul cum identificarea partenerului, curtenirea, evaluarea sau sexualitatea din relațiile de dragoste s-au modificat sub influența ideologiei neoliberale ale auto-construcției, autonomiei si libertății. Pentru ea alegerea este semnul distinctiv cultural definitoriu al modernității deoarece, cel puțin în arenele economice și politice, ea întruchipează exercitarea nu doar a libertății, ci și a două facultăți care justifică exercitarea libertății, și anume raționalitatea și autonomia. Una dintre principalele transformări suferite de iubire în neoliberalism are legătură chiar cu condițiile în care se fac alegerile romantice. O astfel de conditie se referă la ecologia alegerii sau mediul social care obligă pe cineva să facă alegeri într-o anumită direcție sau alta, conditie care reprezinta arhitectura alegerii ce constă in procesele cognitive si emoționale care duc la evaluarea obiectului ales. Astfel ecologia alegerii a devenit astăzi sfera economică iar evaluarea obiectului alegerii este legată de fluxul profiturilor, economice, de statut, de fizionomie sociala, etc., pe care alegea le-a generat. Cat priveste curtenirea, ea nu se mai desfasoara in cadrul moral al normelor si tabuurilor grupului din care subiecți fac parte, ci este privită prin prisma relațiilor de marketing, fiecare partener se prezintă si are asteptări legate de poziția pe care o ocupa pe piața emoționala si sexuala (ibidem, p.28-33).

Margand mai departe cu analogiile cu economia, Illouz vorbeste de „marea transformare" a dragostei care nu s-a limitat numai la modificarea criteriilor de selectare a unui partener. ci s-a complexificat prin insăsi transformarea procesului de selecție care a devenit mai subiectiv. Această mare transformare a iubirii se caracterizează printr-o dereglementare normativa a modului de evaluare a potentialilor parteneri, evaluare care desfide rolul unor norme comunitare si care maximalizeaza rolul mass-mediei. La ceasta se mai adauga tendința de a privi partenerul simultan, atât in termeni psihologici cat si in termeni sexuali si faptul că sexualitatea joacă un rol din ce in ce mai important in competiția dintre actorii de pe piața matrimoniala (ibidem, p. 41).

Importanța sexualității deriva din faptul că sub egida libertinajului din neoliberalism (să nu uităm sloganul „*suntem condamnați să fim liberi*" a lui Jean Paul Sartre), femeile au fost încorporate în cultura consumatorului ca ideal al frumuseții sexualizate, cliseu care a fost promovat agresiv prin conjuncția dintre sectoarel economice si new media din capitalismul scopic. Noul cult al frumuseții din revistele și filmele pentru femei a conectat explicit machiajul și sex-appeal-ul cu industria cosmeticelor, cu cea a intreținerii corporale prin fitness si spa-uri, toate contribuind in legitimarea sexualității, atât la femei cat si la barbați. A conectat feminitatea, consumul și erotismul (ibidem, p. 66-67). Astfel, la toate libertățile pe care neoliberalismul ni le propune se mai adauga si cea de libertate sexuala, de autonomie a alegerilor si de fluidizare a relațiilor.

Dintre pierderile pe care dragostea romantică le-a suferit in epoca noastra Eva Illouz menționează dispariția farmecului in favoarea unei atitudini reci, raționale atunci cand se fac alegerile in dragoste. „*O atitudine rațională subminează farmecul deoarece, pentru a cunoaște și a aborda un obiect, folosește reguli sistematice, independente de subiectul și obiectul cunoașterii, creând astfel o separare între subiect și obiectul cunoașterii și delegitimând cunoașterea dobândită într-un mod epifanic, tradițional sau intuitiv*" (illouz, 2012. p. 162). Această raționalitate implică o subminare a intensității emoționale a iubirii și a credinței în iubire. Dragostea devine obiectul unei investigații, cunoașterii de sine și auto-examinării nesfârșite. Sinele devine obiectul unui proces continuu de înțelegere și monitorizare, ceea ce duce la o intelectualizare a relațiilor romantice prin etichetarea sistematică a emoțiilor și gestionarea acestora prin tehnici de conștientizare de sine și autotransformare. De acest parcurs nu este straina psihologia si tehnicile de psihoterapie ce au generat cuvintele, conceptele, narativele si modelele prin care partenerii s-au descris si au rationalizat tribulațiile dragostei lor.

Se poate spune ca acest proces a remodelat sentimentul și experiența iubirii și a contribuit la schimbarea profundă a modului în care este experimentată de către parteneri.

Ca de fiecare dată Eva Illouz gaseste exprimari excepționale, precum cea cu care vreau să inchei această secțiune despre semiotica dragostei: „*Dragostea și-a pierdut patosul cultural, iar pasiunea, ca mișcare dezordonată a minții și a corpului, a fost disciplinată de un vast proces cultural de proceduralism și raționalizare. În acest sens, suferința romantică și-a pierdut forța și patosul cultural și nu mai poate oferi claritate existențială deoarece nu articulează un conflict între societate și individ, nu este opusă calculului acțiunii economice și nu poruncește selfului să se sacrifice sau să renunțe la mecanismele sale obișnuite de autocontrol; mai degrabă, indică doar spre sine și utilitățile sale*". (Illouz, 2012, p.197).

O să inchei aici excursul meu in scrierile Evei Illouz. Ea a avut o o agendă bogată de cercetare care a susținut o carieră lungă și impresionantă, care se întinde pe zeci de publicații, treisprezece cărți și numeroase premii importante. Ce am prezentat aici nu a avut ca scop să rezume lucrarile ei ci să prezinte unele din ideile ei despre „modernitatea târzie" cum zice ea si cum aceasta a influențat semiotica dragostei. Trebuie să mai adaug că in scrierile ei se desprinde tacit o dezamagire si tristete a felului cum aceste relații dintre femei si barbați sunt astăzi poziționate. Cum am spus la inceput, Eva Illouz ramane a femeie atasata iubirii romantice care conține mister, idealizare si fantezie. Destructurand astfel de dragoste, capitalismul neoliberal a distrus unul din refugiile noastre, atât pentru femei cat si pentru barbați, inlocuindu-l cu o lume in care predomina privirea rece, obiectivizarea, raționalizarea, instrumentalizarea, reificarea, fetisizarea, marketizarea si simularea.

Intr-o publicație foarte recenta Chiara Piazzesi si Martin Blais (2026) spun că dacă la sfarsitul sec. XX semantica iubirii era organizată în jurul unui program de înțelegere care necesită ca partenerii să încorporeze viziunea asupra lumii și imaginea de sine a celuilalt în observarea comportamentului lor pentru a deduce „iubirea", astăzi această semantică s-a schimbat si a evoluat într-un program de acceptare a așteptărilor intime, acceptare care se concentrează pe intrebarea „ce ar trebui să accept?" si pe identificarea limitelor acceptării. Fiind liberi, fiind autoconstruiți, intr-o relație de dragoste, care presupune o intâlnire si cel puțin un fel de fuziune, fiecare din parteneri se gandeste astăzi cat să dea celuilalt si cat să pastreze pentru sine sau pentru altă dată.

6. Dragostea – new media, cybercultura, Baudrillard, simulacra si hiperrealul

6.1. Dragostea in cyberspace

David Porter (1996), în introducerea la cartea sa „*Internet Culture*", subliniază că comunicarea prin internet poate fi înțeleasă in perspectiva culturii ca spațiu virtual in care se pot găsi sisteme comune de credințe, valori și norme, moduri specifice de a face, o înțelegere comună a simbolurilor particulare precum emoticoane și alte semne care pot conduce la un sentiment colectiv de apartenență și pot crea comunitate. Astfel, ceea ce putem numi cultura internetului sau „*cybercultura*" sau cultura digitala, este o cultura dezvoltată si menținută de utilizatorii activi ai internetului prin comunicarea online. Este deci vorba de o cultura mediată de computer si de tehnologia comunicării informației prin internet. (Silver David, 2004). În decembrie 2011, 1,2 miliarde de utilizatori din întreaga lume, reprezentând 82% din populația globală de utilizatori de internet cu vârstă de peste 15 ani, au accesat o rețea de socializare, în creștere față de procentul de 6% înregistrat în 2007 (van Dijck (2013).

Cybercultura este un termen-umbrelă pentru formele emergente și în evoluție continuă de interacțiune cu internetul și pentru o gamă vastă de medii virtuale, rețele digitale, dispozitive, interfețe, formate și programe informatice reunite sub denumirea de spațiu cibernetic sau „*cyberspace*". Totul, de la cumpărături, plata facturilor, la culegerea de știri, interacțiunea familială, curtarea romantică și jocurile, toate au loc în spațiul cyberspace. Inainte de mijlocul anilor 1980 toate aceste activități existau mai frecvent în lumea fizică.

Prin faptul că fiecare din noi poate fi un creator de conținut, aceste retele de socializare reprezintă o noua infrastuctura pentru sociabilitatea și creativitatea online, care pătrunde în fiecare fibră a culturii actuale. Se considera cultura internetului ca fiind o noua forma culturala care eludează categoriile sociale și culturale offline, permițând modele mai democratice și colaborative de interacțiune socială. In acest context, Pierre Levy (1997) spunea entuziasmat: „*În fața ta se întinde spațiul cibernetic, cu comunitățile sale efervescente și ramificațiile întrepătrunse ale creațiilor sale, ca și cum întreaga memorie a umanității ar fi desfășurată în acest moment: un act imens de inteligență colectivă sincronă, care converge spre prezent — un fulger tăcut ce se ramifică, o coroană de neuroni în plină explozie*" (Levy, 1997, p.236).

Așadar, cybercultura este văzută ca suma a produselor culturale dezvoltate și impartăsite prin internet. Ea este construită de acest sistem de semnificare, vast si in continuu flux, prin care experiențe sunt construite și comunicate, accesate și reproduse. Prin acest mod de comunicare oamenii își pot gasi teme comune si pot să-si construiescă identități individuale si colective online. Internetul promovează o tapiserie de relații mai complexă decât a existat vreodată în lumea fizică. Dar cybercultura poate fi inteleasă si ca trecand dincolo de tehnicile de comunicare pe internet generand dinamici socioculturale și politice noi si promovând o reformulare a relațiilor sociale prin crearea de comunități în mediile virtuale, facilitând în același timp apariția unor noi comportamente și practici sociale. Dintr-o altă perspectiva pe care o voi prezenta mai jos, cea inițiata de filozoful francez Jean Baudrillard, cibercultura constă într-o multitudine de noi elemente tehnologice și dintr-o gamă largă de ficțiuni imaginative care, într-un fel, au trecut dincolo de ecrane, ajungând să pară descrieri realiste ale vieții noastre cotidiene, adesea bulversante.

O altă caracteristică principala a cyberculturii este participativitatea. Această participativitate evidențiază reducerea bariereleor in calea exprimarii si a implicării si sprijin pentru crearea si partajarea propriului conținut, alaturi de o forma de mentorat informațional în cadrul căruia cunoștințele celor mai experimentați sunt transmise novicilor (Delwiche si Henderson, 2013, p.7). In aceste perspective elementul cheie al acestui nou mediu mediatic este expansiunea culturilor participative care se cristalizează în jurul unor interese diverse – politice, religioase, economice și strict personale datorita faptului ca noul mediu mediatic oferă o gamă largă de platforme interactive, permițând oamenilor să depășească simplul stadiu de receptare a unei multitudini de mesaje și să contribuie, la rândul lor, cu propriile mesaje.

Se poate considera că această cultura a condus si la emergența unei inteligente colective, chiar dacă ea presupune mixarea cunoasterii comune cu cea academică. Conversația creativa este motorul fundamental al comunicărilor de cunoastere din cyberspace. Astfel, termenul de inteligență colectivă implică combinarea a două concepte: cunoașterea și societatea sau comunitatea. Inteligența colectivă se referă așadar, la capacitățile cognitive ale unei societăți, unei comunități sau unei colecții de indivizi. Aceste comunități informaționale ce se plasează pe un portal web, de ex. pe un blog sau pe un site de discuții „*reddit*”, sunt comunități de conversație in care informația se acumulează, gestionează si filtrează formand un capital de cunoastere. Pe scurt, noi, impreuna, culegem informații, le asamblăm, le categorizăm, le filtrăm,

le sintetizăm, împărtășim sinteza cu ceilalți și apoi repetăm acest ciclu în mod creativ, având întotdeauna o privire critică asupra metodelor și instrumentelor noastre. În acest fel, prevenim fosilizarea reflexelor noastre sau atașamentul orb față de instrumentele noastre (Levy, 2013), Sper sa fie asa!

Inteernetul a schimbat si fata mijloacelor de comunicare care se strangeau intr-o categorie pe care ne place sa o denumim - media. Tehnicile de comunicare prin internet poat fi văzute ca o formă media noua pentru că este o tehnologie de comunicare sociala care s-a dezvoltat și a reconstruit cumva practicile comunicative anterioare. Internetul a reprezentat o schimbare majora in tehnica comunicării si a generat toate celelalte tehnologii de comunicare stranse la un loc sub denumirea de „*new media*". Asa numită noua tehnologie media, adesea referită ca Web 2.0, cuprinde o larga varietate de tehnologii de comunicare legate de web precum bloguri, wikis-uri, retele sociale online (Facebook, Instagram, X, YouTube, etc), podcasturi si alte forme de social-media. Luate impreuna această noua tehnologie are cinci caracteristici, asa numiții „cei 5 C": comunicarea, colaborarea, comunitatea, creativitatea si convergenta. (Friedman si Friedman, 2008). Prin vechea medie se inteleg mai mult ziarele si magazinele, muzica, radioul, televiziunea, telefonul, filmul si fotografia, iar Web 1.0 era doar livrarea statică a informației iar utilizatorul era unul pasiv. In tehnologia web 2.0 informația este colaborativa, interacționala si impartăsită.

Termenul „*new media*" a apărut în a doua jumătate a secolului al XX-lea, fiind menționat de Marshall McLuhan în 1960, în Journal of *Economic History* (Peters 2009:16). Utilizarea termenului a cunoscut apoi o expansiune rapida odată cu dezvoltarea funcțiilor utilitare ale computerului și ale internetului de la sfârșitul anilor '80 și începutul anilor '90. Termenul „nou" reflectă progresul tehnologic si noile lui utilizări in viața obisnuită a oamenilor si mai reflecta si trecerea de la analogic la digital care a generat noi potențialitați ale limbajelor media. Această trecere de la media veche la cea noua poate fi considerată ca revoluționara, ceea ce l-a facut pe Lev Manovich să afirme că această schimbare poate fi comparată cu cea generată de apariția tiparului în secolul al XIV-lea sau a fotografiei în secolul al XIX-lea. In plus, el spunea că ar fi timpul să se renunte la apelativul nou si să se adopte călificativul „*network*" deci să se numească „media in retea" (Manovich 2002, p. 43).

Ne aflăm acum într-un mediu mediatic fără precedent. Cele mai recente evoluții tehnologice – precum calculatoarele personale, internetul, telefoanele mobile și alte dispozitive

portabile de buzunar, care facilitează accesul la mesaje și comunicarea cu ceilalți, ne-au deschis noi forme de comunicare care, la randul lor, ne-au modificat, as putea spune, radical. Acest nou mediu mediatic se caracterizează prin patru trăsături interconectate: convergența tehnologică prin care diversele medii preiau reciproc funcțiile si strategiile celorlalte, interactivitatea, saturația informațională și o schimbare în domeniul marketingului prin modalitățile de promovare a mesajului si continutului (Potter, 2013). Ne aflam intr-o epocă de experimente tehnologice rapide și continue și de inițiative antreprenoriale, pe de altă parte, care permit un ansamblu complex de interacțiuni între noile posibilități tehnologice și formele media consacrate.

Printre binefacerile acestei acestei schimbari se menționează ca produsele „*new media*" sunt conectate, interconectate, ușor de prelucrat, transformat, regăsit, hiperconectat, precum și ușor de căutat și accesat (Logan 2010, p.7). Dupa o analiză mai reguroasă, Lister si colab. (2009) trec in revistă motivele pentru care apariția „*new media*" ar putea fi considerată o schimbare revoluționara. Ei spun că „*new media*" are semnificații diferite pentru oameni diferiți, dar in general ea se manifestă prin noi experiențe textuale, noi oportunități de reprezentare, noi experiențe ale consumatorului/utilizatorului, noi experiențe personale și sociale care leagă identitatea de comunitate, noi relații cu biotehnologia, noi modele de organizare și producție, noi modele de distribuție și noi realități virtuale. Ei identifică mai multe caracteristici principale dintre care amintesc: i) textele media pot fi dematerializate, comprimate în spații reduse și accesate cu viteză mare; ii) interactivitatea, care reflectă mai mult implicarea utilizatorului decât consumul; iii) virtualitatea, care conduce la interacțiunea cu o realitate simulată si imaginara, si iv) simularea realității care conduce la o reprezentare hiperreala a realității (Lister si colab. 2009), probleme de care voi vorbi mai departe.

Incepand din 1990 au aparut o mulțime de platforme de comunicare sociala precum Blogger (1999),Wikipedia (2001), Myspace (2003), Facebook (2004), Flickr (2004), YouTube (2005), Twitter (2006), Instagram (2010), TikTok (2016), etc. Pe măsură ce o platforma media apare si evoluează împreună cu tacticile utilizatorilor săi din viața cotidiană, aceasta contribuie la configurarea vieții de zi cu zi a oamenilor si, simultan, această sociabilitate mediată devine parte integrantă a structurii instituționale a societății. Astfel, noile tehnologii media au colonizat asa de puternic viată noastra de zi cu zi incat se poate spune că „*new media*" a devenit si un concept pentru a înțelege și a articula modul nostru de a fi în lumea noastra tehnologică de astăzi și de a ne schimba odată cu ea (Kember și Zylinska 2012, p. xv). Lisei Gitelman considera că

configurațiile mediatice ale lumii de astăzi ar trebui concepute ca „*structuri de comunicare realizate social, în cadrul cărora structurile includ atât formele tehnologice, cât și protocoalele asociate acestora, iar comunicarea reprezintă o practică culturală – o reunire ritualizată a unor oameni diferiți pe aceeași hartă mentală, aceștia împărtășind sau implicându-se în ontologii populare ale reprezentării*" (Gitelman, 2008, p. 7).

Bolter (2019), intr-o carte care descrie relațiile dintre mediile digitale si declinul culturii de elită, *The Digital Plenitude. The Decline of Elite Culture and the Rise of Digital Media*, afirma că se pot distinge două evoluții din a doua jumătate a secolului al XX-lea care au contribuit la definirea culturii noastre mediatice din secolul al XXI-lea. Una este ascensiunea mediilor digitale: site-uri web, jocuri video, rețele de socializare și aplicații mobile, precum și toate formele de transpunere în mediul digital a filmului, televiziunii, radioului și presei scrise si, cea de-a doua evoluție este disiparea, destructurarea sau defetisizarea ierarhiilor culturale tradiționale. El spune: „*mediile digitale oferă în prezent un cadru ideal pentru cultura noastră mediatică „aplatizată" – sau, poate ar fi mai corect să spunem, neomogenă –, caracterizată prin existența multor puncte de interes, dar fără un centru unic. Această multiplicitate, această absență a unui centru, nu reprezintă o „problemă" care trebuie rezolvată; ea constituie, pur și simplu, starea actuală a culturii noastre*". (Bolter, 2019, p. 3). Starea culturii mediatice de astăzi este constituită dintr-un univers de produse precum site-uri web, jocuri video, bloguri, ebook-uri, filme, emisiuni TV și radio, etc. și de practici de creare a tuturor acestor produse, alături de remixarea, partajarea și analizarea lor, creind un univers atât de vast, variat și dinamic, încât cu greu poate fi cuprins, accesat si asimilat (ibidem, p.7-8). Apariția acestor forme noi de exprimare si semnificație a dus la „sfarsitul culturii elitiste", la dispariția ierarhiei valorice. Cultura populara si cea a elitelor sunt considerate astăzi a avea valoare epistemologică echivalentă. Și alte forme consacrate de exprimare au cunoscut un declin similar, inclusiv scrierea reflexivă, lectura contemplativă, precum și dezbaterea publică. Ele au fost inlocuite de producerea la tastatura și distribuția prin intermediul internetului, iar formele de scriere amplă, precum eseul, și-au pierdut statutul de mijloc privilegiat al culturii noastre pentru diseminarea ideilor (ibidem, p.11-13). Au aparut altfel gen de experți, influenterii. Mediile digitale ofera participanților posibilitatea de a se intitula creatori de conținut. Toate aceste schimbari au condus la pierdrea centrului intr-o cultura in care nu mai există un singur standard de calitate care să transceada

această faramitare a autorității expistemologice. Nemai existand disțincții intre cultura de elită si cea populara, media noua a generat o forma de cultura mediatică de masă.

Credibilitatea științei și a oamenilor de știință în spațiul public este într-o anumită măsură compromisă de așa-numita democratizare a cunoașterii prin intermediul mediilor electronice. Faptul că acestea nu mai sunt apanajul exclusiv al științei nu indică, totuși, nici că publicul a devenit mai putin orientat spre știință, nici că știința a devenit mai publică. Umberto Eco (2005) a remarcat cu perspicacitate că epoca noastră se caracterizează printr-o preferință pentru tehnologie în detrimentul științei – că tehnologia a ajuns să satisfacă o nevoie umană profund înrădăcinată in magie, care, acum ca și în trecut, reușește prin scurtcircuitarea relației cauză-efect sa devina pe placul celor mai multi oameni. Astăzi, începem să întrezărim rezultatul: un mediu mediatic omniprezent, dar și lipsit de discernământ si a cărui logică internă este aceea de a deveni insidios în toate aspectele vieții umane (Hawkins, 2015, p.20).

Cultura noastră mediatică de astăzi este fragmentată în sute de comunități cu propriile ierarhii si tehnologiile digitale care pot servi drept matrice pentru o explozie de noi forme culturale. Este acesta un proces de democratizare radicală a culturii, fiecare avand dreptul să facă parte din ea ca creator-utilizator. David Bolter spune că „*problema nu este plenitudinea formelor și comunităților media de astăzi. Problema apare atunci când această cultură mediatică anarhică se ciocnește cu instituțiile sociale și politice care necesită presupuneri comune pentru a funcționa. Haosul pe care îl trăim în viața noastră politică de astăzi este direct legat de destrămarea ierarhiei și de pierderea încrederii în educație, în politică și în domeniile tehnologice și științifice. Abundența media digitale care susțin remixurile și noile forme de jocuri și rețele sociale facilitează, de asemenea, amestecul haotic de bloguri, fluxuri de tweet-uri și știri false care au copleșit discursul politic în ultimii ani. Instituțiile noastre trebuie să evolueze pentru a absorbi sau poate transforma aceste noi forme de discurs*" (Bolter, 2019, p. 26). La toate acestea Hawkins (2015) mai adauga că există un fel de tiranie, una care impune informații publicului in loc să le restricționeze pentru că este bine să ne amintim de metafora narațiunii de lungime infinită. Pe măsură ce o narațiune se extinde prin introducerea unor informații suplimentare, ea acumulează sens până când atinge o lungime critică; din acel punct, adăugarea și mai multor informații provoacă deformarea întregii narațiuni, până când, în cele din urmă, tot sensul acesteia se pierde. Implicația ar fi că, dacă toate informațiile din lume ne-ar fi impuse,

nimeni nu ar mai ști absolut nimic. Ne indreptam cu ochii deschisi si creere adormite spre *„o apocalipsă epistemologică*!" (Hawkins, 2015, p.23).

Pe langa faptul că cultura noastra eterică de astăzi, cybercultura, este fragmentată, portabila, democratică si participativa, ea mai are o caracteristica, ne face să fim in continua miscare. Schimbări sociale majore, precum globalizarea, tehnologiile mobile, portabilitatea si consumerismul intens, contribuie la deplasarea tot mai amplă a oamenilor, bunurilor, capitalului, informațiilor și ideilor pe tot globul. Se estimează că, în prezent, oamenii parcurg 23 de miliarde de kilometri anual. Se preconizează că, până în anul 2050 – dacă nu intervin limitări legate de resurse – această cifră va crește de patru ori, ajungând la 106 miliarde de kilometri pe an (Schafer si Victor, 2000). Mobilitați miniaturizate, identitatea personala portabila, capitalul de retea sau viața lichida sunt cateva din teremenii utilizați pentru a caracteriza lumea mobila de astăzi. Elliot si Urry (2010, p.7) susțin că trasătura cu cel mai mare impact a mobilității accelerate asupra vieții oamenilor este reconfigurarea identității în termeni de flexibilitate, adaptabilitate și transformare instantanee. Această mobilitate poate presupune deplasarea fizică a persoanelor, deplasarea fizică a obiectelor, călatoria imaginara prin intermediul imaginilor, călatoria virtuala generată computațional si călatoria comunicațională prin mesaje. In cele ce urmează voi comenta cum această mobilitate fizică si virtuala a oamenilor de astăzi si mobilitatea informațională, adusă de convergenta si portabilitatea tehnologică, se reflecta asupra relațiilor dintre indivizi si, in special, asupra relațiilor de dragoste.

Una din cele mai pregnante schimbari ale vieții noastrre mobile de astăzi este ceea ce se numeste intimitatea de la distanța. In ultimele decenii, a avut loc o acceptare din ce in ce mai mare a noilor forme de relații intime care depind de diverse tipuri de mobilitate. De la căsnicii si relații la distanța, în care partenerii fac naveta, până la cupluri de weekend, asistam la tranziția către o lume eliberată de tradiții – în care intimitatea, sexualitatea și erotismul sunt negociate și renegociate peste distanțe mari, schimbare ce a devenit un fel de model normativ pentru relațiile intime ale secolului XXI (Gerstal si Gross, 1984; Roseneil si Budgeon, 2004; Holmes, 2006). Acest tip de relații au capatat eticheta de „intimitate mobila" (King si Mai, 2009). Pentru a ajunge aici trebuie să luam in considerare: i) schimbarile din însăsi tesatura vieții cotidiene neoliberale, personale, sociale, economice, ce vin cu o transformare a timpului si spațiului si a interacțiunilor dintre oameni si locuri; ii) apariția „familiei post-familie" cel mai bine descrisă de intimitatea flexibila, maleabila, negociabila, de „iubire lichida"; iii) reinventarea vieții personale

prin cresterea autonomiei, auto-construcției, individualismului, o viată construită pe cont propriu si iv) o acceptare a experimentării relaționale (Elliott si Urry, 2010, p.87-91).

Anthony Giddens crede că astfel de stiluri de viață post-tradiționale scot la iveală „*natura mobilă a identității de sine*" (Giddens, 1991, p.81). Transformările mobilității din epoca actuală influențează relațiile dintre casă, muncă și viața socială și, într-adevăr, însăși natura experienței trăite și modul în care definim identitatea personală. *„Noile forme de identitate mobilă implică o extindere a selfului, atât în plan psihologic, cât și social. Aceasta presupune identități bazate pe plasticitate, portabilitate, contingență, structuri comunicaționale, stocarea afectelor, precum și pe o regândire a sferelor intime, sexuale și de gen explorăm diverse componente ale intimității mobile, concentrându-ne în special pe modul în care noile modalități de deplasare reconfigurează experiențele legate de sine, relații și sexualitate. Noile forme de identitate mobilă sunt cele care implică o extindere a selfului atât în plan psihologic, cât și social. Aceasta presupune identități bazate pe plasticitate, portabilitate, contingență, configurări comunicaționale și stocarea afectelor, precum și pe o regândire a dimensiunilor intime, sexuale și de gen.* " (Elliott si Urry, 2010, p.97).

O să revin la Eva Illouz si la cartea sa *Why Love Hurts, A Sociological Explanation* (2012) pentru a reproduce felul in care ea priveste rolul internetului si a tehnologiilor media in schimbarea felului in care oamenii concep dragostea si se indragostesc. Ea spune că internetul a devenit ca o piață, în care se pot compara valorile atașate oamenilor și se poat opta pentru cea mai bună ofertă. Valorile atașate oamenilor includ realizările lor socio-economice și educaționale, precum și aspectul lor fizic, structura psihologică și orientarea stilului de viață. Internetul plasează fiecare persoană care caută pe altcineva pe o piață deschisă, în competiție deschisă cu

Ceilalți, partenerii sunt sau pot fi interschimbabili. (Illouz, 2012, p.183). Asa se plasează site-urile de intalniri romantice de pe internet in care modurile de selecție a partenerului imita economia de piața capitalistă. Site-urile de intâlniri pe internet au devenit extrem de populare și profitabile. Aici forma particulară pe care o ia comunicarea, față pe ecran, pare să aibă un impact uriaș asupra conținutului relațiilor noastre. Aceste site-uri reprezintă cea mai semnificativă tendință în curtarea modernă si ele au un singur scop, să faciliteze căutarea romantismului sau chiar a iubirii adevărate, bazată pe un ideal general de atractivitate fizică, compatibilitate emoțională si chiar economică. Aici oamenii sunt percepuți ca fotografii și, prin urmare, există o

accentuare a importanței conformității cu codurile vizuale ale atractivității. La acestea se adauga un set de calități care sunt prezentate si care au rolul de a gasi o potrivire cu cel ce caută un partener. Căutarea unui partener de viață nu mai înseamnă să găsești pe cineva care să-ți placă, ci mai degrabă este vorba despre găsirea cuiva care să-ți satisfacă aspirații emoționale si economice.

În cartea sa *Liquid Love* (2003), Zygmunt Bauman susține că soliditatea și siguranța oferite odinioară de parteneriatele pe viață au fost „lichefiate" de individualizarea rampantă și de schimbările tehnologice. El consideră că întâlnirile online sunt un simptom al schimbării sociale și tehnologice care transformă curtarea modernă într-un tip de joc comercializat. El identifică intâlnirile pe calculator ca fiind simptomatice pentru ceea ce el numește „iubire lichidă", argumentând că acestea au transformat romantismul și curtarea într-un tip de divertisment în care utilizatorii pot ieși la întâlniri „*în siguranță știind că se pot întoarce oricând pe piață pentru o altă rundă de cumpărături*" (Bauman, 2003, p. 65). Utilizarea pe scară largă a comunicării pe internet îi determină pe indivizi să se gândească mai mult la conexiuni tranzitorii decât la parteneriate pe viață. Întâlnirile amoroase se transformă într-o activitate recreativă, în care oamenii sunt văzuți ca fiind în mare parte detașabili, deoarece se poate oricând „apasă tasta de ștergere". Hobbs si colab. (2017) reproduc rezultatele unei anchete sociologice care arată că pentru cei care locuiesc în zone urbane, smartphone-urile le-au permis utilizatorilor accesul la o rețea extinsă de posibilități romantice. Dar nu toată lumea a obținut aceleași experiențe de pe urma tehnologiei. Un număr mic de participanți la sondaj au simțit că pierd experiențe intime, deoarece „doar persoanele atractive" au putut valorifica întregul spectru de posibilități oferite de rețea. De asemenea, unii participanți au indicat că au simțit că interacțiunile oferite de tehnologie au fost oarecum superficiale, deoarece se bazau în mare parte pe fotografii de profil, care nu puteau oferi o imagine corectă a personalității unei persoane. Alții erau îngrijorați de faptul că aplicațiile de dating reduceau oamenii la mărfuri pe o piață a opțiunilor romantice.

In cartea de care va vorbeam, *Why Love Hurts,* Eva Illouz (2012) se straduieste să justifice de ce, in lumea asta, cand suntem mai liberi si mai autonomi ca niciodată, cand putem avea pretenția că suntem creația proiectului propriu de auto-construcție, ei bine, de ce tocmai acum dragostea doare, de ce tocmaii acum dragostea raneste? Am ales din justificările ei unele care imi sunt dragi mie. Ea spune că mai mult ca oricand exercitiul imaginariei si mai puțin rațiunea dirijează viața noastra emoționala. Așa-numitul subiect postmodern este caracterizat

printr-o multiplicare a dorințelor care rezultă din instituționalizarea imaginației. Această instituționalizare a transformat însăși natura dorinței în general și a dorinței romantice în special. A codificat mult mai clar fanteziile culturale prin care iubirea ca poveste, ca eveniment și ca emoție este imaginată și a făcut din dorința imaginară condiția sa perpetuă. Ca emoție și cogniție culturală, iubirea conține din ce în ce mai mult obiecte imaginare ale dorinței: adică obiecte desfășurate de și în imaginație sau ca intr-o poveste (ibidem, p.198-199). Internetul, new media, sunt locurile moderne unde ia nastere si se cultiva imaginația de astăzi care solicită și încurajează în mod activ o formă discretă de visare cu ochii deschiși, în principal prin producția fără precedent de media vizuală, care oferă o vizualizare ale unor narațiuni despre viața mai bună.

Neoliberalismul s-a dovedit foarte abil in capacitatea lui de a genera un imaginar al legăturilor socio-politice si economice cu conceptul de viată mai buna. Ei bine, tocmai aceste noi legături imaginate includ nu doar relații politice, ci si utopii ale fericirii personale. Iubirea și împlinirea emoțională au devenit obiectele fanteziei utopice. Prin imaginar noi ne organizăm dorințele, dar fara suport rațional aceste dorinte „din eter", induse cultural, generează suferintă precum nemultumirea cronică, dezamagirea, dorul perpetuu (Illouz, 2012, p.202-203). Acum ar fi bine să ne amintim odata si de conceptul Evei Illouz despre capitalismul scopic. Omul modern își percepe din ce în ce mai mult dorințele și emoțiile prin intermediul mărfurilor, imaginilor media, poveștilor și tehnologiilor, iar aceste medieri au un impact asupra structurii dorinței, a modului și a ceea ce este dorit și a rolului dorinței în viața psihică. Fantezia devine un mijloc de a experimenta atât plăcerea, cât și emoțiile instituționalizate prin piața de consum și cultura de masă. New media, cyberspațiul, au capturat apetența oamenilor pentru relația dintre fantezie si placere si a creat platforme specifice pentru că ei să se poate delecta cu aceasta. Asa s-a nascut simulacra, hiperrealul si celelalte teorii ale filozofului francez Jean Baudrillard de care voi vorbi mai departe.

6.2. Baudrillard, simulacra si dragostea

In 1970 filozoful francez Jean Baudrillard isi incepea călatorile sale in America. In acel rastimp el vizitează California, cu perla ei Santa Barbara, apoi desertul Majave, Death Valley, Disneyland, Philadelphia, New York si alte locuri. Despre impresiile adunate dupa aceste călatorii el scrie *America* (1986 versiunea franceză; 1988 versiunea engleză), carte in care lansează teoriile lui despre capacitatea noastra de a discerene realul, despre cum mass-media si

capitalismul crează premizele simularii realului si despre conceptul pe care-l lansează, cel al hiperrealului. Aceste lucruri erau mai de mult formulate in cartea *L'échange symbolique et la mort* (1976) in care vorbea despre felul cum semnele si imaginile inlocuiesc realitatea in societatea capitalistă de astăzi, tema care va fi reluată si dezvoltată in *Simulacra and Simulation* (1981).

Baurdrillard a fost foarte impresionat mai ales de Santa Barbara si de Disneyland despre care spunea că sunt un paradis prin perfecțiunea lor si care iți lasă impresia că nu sunt reale, ele parand mai mult o utopie implinită. In *America* el scria: „*America nu este nici vis, nici realitate. Este o hiperrealitate. Este o hiperrealitate deoarece este o utopie care s-a comportat, încă de la început, ca și cum ar fi fost deja înfăptuită. Totul aici este real și pragmatic, și totuși totul ține și de domeniul visului. S-ar putea ca adevărul Americii să poată fi perceput doar de un european, întrucât doar el va descoperi aici simulacrul perfect – cel al imanenței și al transcrierii materiale a tuturor valorilor. Americanii, la rândul lor, nu au simțul simulării. Ei înșiși sunt simularea în stadiul ei cel mai avansat, dar nu dispun de un limbaj prin care să o descrie, din moment ce ei înșiși sunt modelul. Prin urmare, ei constituie materialul ideal pentru o analiză a tuturor variantelor posibile ale lumii moderne*" (Baudrillard, 1988, p. 28).

Excentricul si mult citatul filozof croat Slavoj Zizek vorbeste si el de impresia de ireal pe care ți-o lasă California, in cartea sa *Welcome to the Desert of the Real* (2002) in care spune că dupa ce a locuit intermitent în sudul Californiei a avut momente cand privind cerul fără nori, palmierii simetrici și peluzele îngrijite impecabil, care afișează nuanțe de verde vibrant în ciuda secetei persistente, si se intreba cum poate fi real așa ceva? Această versiune hiperreală a realității se manifestă într-o lume care încearcă să pară, și pare într-adevăr, artificial de perfectă (Zizek, 2002, p.12-13).

In *Simulacra and Simulation* (1981) Baudrillard continua relatandu-ne că nu numai aspectul exterior din California acelui timp pare simuland o utopie dar si produsele media, aplicațiile de meditație, sălile de fitnes, cursurile de yoga si cartile de dezvoltare personala. promitând transformari individuale. conduc impreuna la simularea experienței autoperfecționării. Sălile de spa si de „wellness", suplimentele nutritive, dietele speciale, toate contribuie la o frenezie hiperreala. El sugerează că experiența noastră a realității este tot mai mult mediată de tehnologie și mass-media, până în punctul în care devine dificil să distingem între ceea ce este real și ceea ce nu este. Un aspect și mai tulburător este faptul că Hollywood-ul pare conștient de

propria sa hiperrealitate (Larson, 2023). Filme precum *The Truman Show*, *Inception*, *Fight Club*, *The Matrix*, sunt numai cateva exemple care pot ilustra cum cinematografia contribuie in a ne trimite intr-o ficțiune care simulează realitatea bazandu-se pe susceptibilitatea, dacă nu chiar scepticismul nostru, privind natura realității culeasă de organele noastre de simt.

Căutarea excesivă a cunoașterii realității duce, aproape inevitabil, la o formă de iluzie pentru că ceea ce percepem depinde de ceea ce semnifică iar subiectul este sedus de aceasta din urma ceea ce face ca să avem mereu o versiune simulată a realității pe care Baurdillard o numeste „hiperrealitate". Baudrillard a definit hiperrealitatea drept un real lipsit de origine sau de realitate, o reprezentare, un semn, fără un referential originar, pentru că obiectul percepției noastre este inteles astăzi in funcție de semnificația sa. Pentru el realul este realitatea obiectiva care există independent de percepțiile noastre asupra ei, percepții care sunt alterate de factori culturali si sociali, ele nu sunt „*value-free*". Noi nu traim in acest real pentru că realitatea noastră a fost atât de invadată de mass-media, de cultura consumului și de tehnologie, ci, în schimb, traim într-o stare numită „hiperreal" care este o versiune simulată și suprasaturată a realității (Baudrillard, 1981, p.21-22). Pentru a fi mai explicit, in *Simulacra and Simulation,* Baudrillard se folosește de a fabula de Jorge Luis Borges pentru a explica modul în care s-a schimbat înțelegerea noastră asupra realității. Intr-o scurtă povestire Jorge Luis Borges, *On Exactitude in Science* (in spaniola: "*Del rigor en la ciencia"*) (1946), descrie un imperiu in care notarii avea dificultăți in practica lor din cauza lipsei unor harți precise a teritoriului imperiului si astfel creasera harți atât de detaliate încât acoperiseră chiar lucrurile pe care fusese menite să le reprezinte. Curand imperiul a inceput să se degradeze si harțile acestuia au devint mai imprecise si sterse. Astfel el utilizează metafora relației dintre hartă si teritoriu pentru a explica transformarea relației dintre realitate și simulare. Astăzi, harta sau simularea a devenit fundamentul realității, creăm propria realitate prin intermediul simularilor. Aceste imagini sau „harți" sunt adesea idealizate sau exagerate, prezentând o versiune distorsionată a realității. De exemplu, imaginile care înfățișează corpuri umane perfecte întâlnite în reviste sau în reclame, nu sunt reale. Ele sunt construite și manipulate, *photoshopate,* pentru a corespunde unei versiuni idealizate a realității, la care suntem încurajați să aspirăm. Acest fapt poate genera un sentiment de nemulțumire față de propriile vieți și propriile corpuri, pe măsură ce încercăm să atingem un standard imposibil de realizat. Baudrillard susține că această hiperrealitate a devenit atât de omniprezentă, încât am pierdut contactul cu realitatea propriu-zisă. Alte exemple de simulacru ar

fi Disneyland-ul și alte parcuri tematice pe care el consideră că acestea reprezintă o versiune hiperreală a vieții, mai degrabă decât o simplă reprezentare a acesteia. Zizek foloseste o expresie foarte plastică spunand „*că ne-am retras in interiorul propriilor reclame*" (Zizek, 2002).

Baudrillard are o abordare post-structuralistă prin care considera că realul poate fi descris in termenii unui sistem de semne si semnificații, ceea ce face ca adevarul sau imaginarul să poată fi distorsionate sau falsificate si inlocuite de simulacre. Această inlocuieste dihotomia dintre adevar si fals sau real si imaginar cu dihotomia dintre semnele realului si realul. Cu aceste semne se construieste simulacrul. Astazi asistăm la dominația simbolurilor, codurilor și simulacrelor, iar granița dintre real și virtual devine estompată, oamenii trăind într-o lume hiperreală construită de media. Baudrillard, in *Simulacra and Simulation*, susține că astfel de simulări au escaladat până in punctul în care acum ele reprezinta înțelegerea noastră asupra realității. Acesta este „hiperreal-ul", o reprezentare atât de realistă încât nu poate fi distinsă ca reprezentare, ci este tratată ca realitate. Pentru a ilustra dificultatea de a distinge realul de simulat, el oferă exemplul bolii, o persoană cu adevărat bolnavă poate pur și simplu să stea în pat fără a prezenta niciun simptom, în timp ce un simulant poate prezenta în mod intenționat simptomele prin care medicii ar diagnostica sau trata boala. Exista vre-o diferenta intre o persoană care se crede cu adevărat bolnavă sau a fost convinsă de boala sa sau despre persoana ale cărei simptome dispar după ce i se administrează un placebo?

Societatea de consum este centrată pe consum, iar ceea ce consumă oamenii nu mai este valoarea de utilizare a obiectelor, ci obiectele mediate de simboluri, care constituie o structură activa ce domină și produce nevoile și dorințele oamenilor. Prin urmare, procesul de reprezentare și abstractizare nu mai este unul care reprezintă un imaginar actual. Imitând structura unei societăți conduse de marfă și schimb, simulacrele reconfigurează modul în care realul este experimentat în hiperreal. Hiperrealul a ajuns nu numai sa falsifice prezentul dar a inceput sa falsifice si amintirile noastre, trecutul. (Campoy, 2013).

Intrebandu-se dacă nu cumva noi traim deja intr-o simulare, Deckker si Sumanasckara (2025) clamau că baza filosofică fundamentală a teoriei simulării există din cauza îndoielii cu privire la posibilitatea de a înțelege cu adevărat realitatea. Această indoiala a existat deja cu multe secole in urma. Ideea că realitatea ar putea să nu fie exact așa cum apare este străveche, având origini de peste două milenii în Alegoria peșterii a lui Platon, schițată în opera sa Republica. Platon își imaginează prizonierii închiși de la naștere, forțați să se confrunte cu

peretele peșterii, percepând umbrele aruncate de obiecte nevăzute din spatele lor. Aceste umbre constituie întreaga realitate a prizonierilor. Când un prizonier evadează și vede lumea din afara peșterii, își dă seama că umbrele reflectă o realitate mai profundă. Întorcându-se pentru a-i informa pe alții, este respins, intuițiile sale fiind văzute ca iluzie. Pornind de la scepticismul lui Platon, René Descartes a introdus ideea existentei unui vrăjitor puternic, care manipulează percepția umană, cunoscută sub numele de ipoteza „demonului malefic". El a sustinut aceasta bazat pe convingerea că toate experiențele senzoriale ar putea fi perturbate in asa masura incat indivizii să se îndoiască complet de capabilitatea simțurilor lor (Deckker si Sumanasckara, 2025).

In aceeasi linie de idei o să mă opresc acum pentru a face o mică digresiune privind romanul lui Adolfo Bioy Casares, *La Invention de Morel* (1940). In acest roman este vorba de invenția lui Morel care o foloseste pe o mică insula necunoscută si nelocuită din Pacific. Eroul lui Casares, numit Fugarul, a fost forțat să fugă pe insulă pentru a evita urmărirea penală pentru o crimă pe care nu a comis-o. Plimbarile sale solitare de pe insula sunt întrerupte de apariția unui grup de turiști, dar constată curand că turiștii nu sunt de fapt oameni, ci înregistrări tridimensionale perfect realiste, ale unor oameni care petrecuseră o săptămână împreună pe această insulă cu zece ani în urmă. Fugarul descoperă că unul dintre bărbații din grup, Morel, inventase o mașină cu puterea de a crea aceste înregistrări și ce mai era pe aceasta insulă. Aici gasim o versiune literară a teoriei lui Baudrillard cu privire la copierea realității pană in punctul in care se pierde.. Incercarea Fugarului lui Morel de a păstra, copia, de a recrea realitatea nu da rezultatele asteptate. Statutul acestor reprezentări ajunge să fie confundat cu realitatea si in final să inlocuiască ceea ce reprezintă inițial. În schimb, rămâne o versiune editată, perfecționată a realității dorite.

Mai este si nuvela altui argentinian Julio Cortazar, „*Continuidad de los parques*" *(The Continuity of Parks,*1964), in care un fermier citeste cu placere un roman asezat comod intr-un fotoliu acoperit cu catifea verde si cu spatar inalt, roman in care o pereche de indragostiți se intalnesc intr-o padure pentru a planifică o crima. In acelasi timp, in realitate, un barbat si o femeie se intalnesc intr-o cabana dintr-o padure si discută cum să omoare pe cineva. In partea doua a povestiri barbatul inarmat cu un cuțit intră în casă conform planului și își vede victima: un bărbat așezat într-un fotoliu de catifea verde cu spatar inalt, citind un roman. În acel moment, cele două povești se unesc, cititorul real realizează că bărbatul din scaun este chiar el, cel care va

fi victima celor doi îndrăgostiți din romanul pe care îl citește. În această nuvela, realitatea și ficțiunea se împletesc printr-o poveste în interiorul poveștii.

Si mai sunt o serie intreaga de producții media care se bazează de ipoteza simularii; Astfel filmul *The Matrix* (1999) care înfățișează un viitor distopic în care oamenii trăiesc, fără să știe, într-o realitate simulată creată de dispozitive facute pentru a-i subjuga, în timp ce trupurile lor sunt folosite drept sursă de energie; filmul *Inception* (2010) explorează realități stratificate prin intermediul conceptului de visare colectivă, în care indivizi cu abilități speciale se infiltrează în subconștientul altora pentru a extrage sau a insera informații, iar granițele dintre vis și realitate se estompeaza punand la îndoială veridicitatea percepțiilor senzoriale; *Westworld* (2016–2022) este un serial TV in care acțiunea se petrece într-un parc tematic populat de androizi cu aspect uman care sunt gazde si care satisfac fanteziile vizitatorilor; serialul abordează teme precum liberul-arbitru, conștiința și implicațiile etice ale creării unor ființe conștiente în scopuri de divertisment; *Black Mirror* (2011–2019), serial care abordează tema realităților simulate; intr-un episod, serialul prezintă o viață de apoi simulată, unde indivizii își pot transfera conștiința, explorând astfel teme precum nemurirea, identitatea și experiența umană în cadrul unor constructe digitale. Este si ceea ce dorea să infațiseze David Fincher in documentarul *Social Newtwork,* (2010) documentar care vrea să surprinda momentele fondării Facebook-ului și consecintele acestuia.

Se vede din aceste producții media si din lumea tehniologică de astăzi, modul în care tehnologia, aflată într-o evoluție rapidă, reduce diferența dintre experiențele simulate și cele reale si să anticipam că societățile viitoare ar putea crea realități atât de verosimile, încât oamenii să nu mai poată distinge simularea de experiența autentică. Si o să sfarsesc această digresiune cu cuvintele filozofului Nick Bostrom care spunea că deja, aproape sigur, trăim într-o simulare (Bostrom, 2003).

Conform ideilor lui Baudrillard, societatea postmoderna este cea care operează cu un mod de reprezentare în care ideile reprezintând realitatea și adevărul sunt simulate si care exploatează această epistemologie prin crearea unei situații în care subiecții pierd contactul cu realul, se fragmentează și se dizolvă. Prin mass-media și prin societatea de consum, oamenii sunt prinși în jocul imaginilor, spectacolelor și simulacrelor, care au din ce în ce mai puțină legătură cu exteriorul, cu o „realitate" externă, într-o asemenea măsură încât însăși conceptele de social, politic sau chiar „realitate" nu par să mai aibă vreun sens. Ideile, reprezentările, se dizolva intr-

un carnaval de oglinzi care reflectă imagini proiectate din alte oglinzi pe ecranul omniprezent al televizorului și al computerului și pe ecranul conștiinței, care, la rândul său, trimite imaginea la imaginile produse anterior, de asemenea, produse de oglinzi ce simuleaza (Kellner, 2019). Baudrillard susține că de acum inainte masele caută spectacolul care imita realul si nu realul in sine. El mai spune „*O simulare poate continua la nesfârșit, deoarece – spre deosebire de puterea „adevărată", care este, sau a fost, o structură, o strategie, o relație de forță, o miză – aceasta nu este altceva decât obiectul [unei] cereri sociale și, prin urmare, supusă legii cererii și ofertei, mai degrabă decât violenței și morții. Complet eliminată din dimensiunea politică, este dependentă, ca orice altă marfă, de producție și consum de masă. Scânteia sa a dispărut; doar ficțiunea unui univers politic este salvată"* (reprodus dupa Nobabos, 2024). Cu altă ocazie, in *The Golf War did not Take Place,* Baudrillard (1995, p.25) mai spune: „*suntem cu toții ostatici ai intoxicației media, induși să credem în război așa cum am fost odată conduși să credem în revoluția din România și limitați la simulacrul războiului ca deși am fi limitați la niște cartiere".*

Se mai poate spune că Baudrillard a considerat că relațiile de consum în societățile capitaliste moderne se bazează pe un mod de schimb de valori simbolice care maschează antagonismele de clasă și inegalitățile economice din societate. Pe acest fundal mass-media modernă a construit o lume simulată prin reguli de codare și tehnologia comunicațiilor, făcând din societatea modernă o societate dominată de mass-media. Acest tip de societate a dus la inlocuirea valorii lucrurilor cu simbolurile lor. Subiectul este dominat de diferentele dintre valorile simbolice ale obiectelor (Guo, 2025). Astăzi, consumatorii își exprimă identitatea și statutul prin achiziționarea și utilizarea diferitelor mărci și produse. Diferențele simbolice dintre mărci și produse devin principalul obiect de consum. De exemplu, consumatorii care cumpără mărci de lux vor să își arate statutul social și puterea economică prin intermediul acestor simboluri de marcă. Eticheta, care alta data era pe fața interna a produsului, astăzi este la vedere. Marcile ca Louis Vuton, Kelvin Kline, Guci, Hilsinger, etc. au etichetele sau logo-ul lor prezentate cat mai la vedere. Mass-media atrage atenția asupra lor si a altor simboluri prin programe TV, filme și reclame care transmit valori și stiluri de viață diferite prin intermediul acestor simboluri și narațiuni. Diferența dintre aceste simboluri ne permite să le aleagem in funcție de identitățile și interesele noastre, si acestea fiind simulate de alți utilizatori. Principiul diferenței dezvăluie natura iluzorie a valorilor simbolice în societatea modernă.

In acest context, in această baie de simboluri de ales, dragostea devine o componentă a simularii. Intimitatea, corpul si feminitatea devin suprafata portantă pentru simbolurile sociale. Baudrillar susține că desi femeile au castigat mai multa libertate si drepturi, această libertate este de fapt controlată de sistemul de semne. Pentru femei, si in ultimul timp si pentru barbați, moda nu este doar o decorațiune externă, ci și un purtător de simboluri sociale și semnificații culturale. Reclamele de modă, prin afișarea unor standarde de silueta si de lux, crează o lume a hiperrealului. Acest hiperreal este rezultatul interpretărilor, al eșecului de a distinge între real și simularea realului. Corpul feminin este simbolizat în consumul de modă, devenind un instrument pentru schimbul social. Prin achiziționarea anumitor mărci de produse de modă, femeile pot obține simboluri ale statutului social sau identității. Procesul acestă de simbolizare deprivează femeile de subiectivitatea lor, dar este si o etapa in procesul de marketizare (Mao Yunpeng si Smolik, 2025). In plus fața de toate acestea, Baudrillard susține că, în societatea modernă, diferențele de gen sunt treptat șterse. În cadrul societății de consum, genul nu mai este o opoziție binară fixă, ci a devenit o funcție care poate fi transformată și simulată. Această ștergere este evidentă nu numai la nivel fiziologic, ci și, mai semnificativ, la nivel socio-cultural. De exemplu, prin chirurgia plastică și consumul de modă, indivizii pot estompa progresiv caracteristicile tradiționale de gen (Guo, 2025). Toate acestea ne fac ca in dragoste să nu mai gasim autenticitatea, naturaletea, spontanul, ci să intram in clisee promovate de media si de narațiuni culturale moderne care ne promit o satisfacție anticipată, de cele mai multe ori fantezista.

Ca o incheiere o sa citez din Bostrom si Yudkowsky (2014), care sugerau ca ipoteza simulării joacă un rol important în discuțiile etice, existențiale și psihologice actuale, deoarece afectează modul în care înțelegem factorii de identitate, stările de conștiință, fundamentele morale, conceptul de liberă alegere și nu in ultimul rand felul cum s-a tansformat iubirea de astazi.

7. Dragostea si post-human-ul

7.1. Drumul de la nisa ecologică primara la nisa culturala

Avem mereu curiozitatea despre la felul cum se poate explică evoluția umană de la antecesorii humanoizi la omul modern și ce forte au generat această evoluție. Raspunsul, formulat, dupa un consens larg al oamenilor de stiintă, este că această evoluție este expresia procesului natural de transmitere a informației genetice și a procesului natural de transmitere a informației culturale (Dobzhansky și Boesiger, 1983; Mesoudi, 2011). Legandu-ma tot de această

privire evoluționistă, se poate spune ca există trei tipuri de evoluție, o evoluție fizică, a materiei neorganice, precum evoluția sistemului solar, o evoluție organică, biologică, precum cea a fiintelor vii și o evoluție culturala, precum cea a ideilor și credintelor, atitudinilor și comportamentelor și există rațiuni pentru a considera că aceste evoluții interacționează unele cu altele și, ulterior, se determină unele pe altele.

Transmiterea biologică a informației se bazează pe mecanismele biologice fundamentale precum replicarea, transcripția și translația ADN, mecanisme care au aparut foarte devreme in istoria vieții pe pamant și care au dat nastere vieții celulare și au creat potențialul pentru evoluție și pentru apariția organismelor din ce in ce mai complexe. Această evoluție s-a bazat pe o relație reciprocă cu mediul prin care omul a ales din mediu ceea ce i se potrivea dar a si modificat mediul pentru a i se potrivi mai bine. Făcand aceasta, omul a „co-participat" la propria evoluție atat prin alegerea mediului cat și prin modificările facute acestuia. Se spune că omul a fost și este inginerul construirii propriei sale nise in care vietuieste (Post și Palkovacs, 2009).

Insist asupra acestui proces de co-construcție a nisei ecologice a omului pentru că doar din această perspectiva vom putea, ulterior, să intelegem cum tehnologia, in general, a influențat comportamentul uman care, la randul sau, a generat alte modificări tehnologice izomorfe cu evoluția minții lui și cu cultura până să ajunga intr-un punct in care nisa in care trăieste astăzi omul modern să fie construită doar din artefactele culturii sale și in care mediul natural nu-și mai gaseste locul. Am putea denumi nisa in care vietuim astăzi ca nisa a cyborgsferei.

Se acceptă că evoluția pe care o sufera ființa umana de astăzi, cea a omului modern, este cea determinată de evoluția culturii. Studiul evoluției culturale a pornit de la faptul că nici evoluția genetică naturală și nici invațarea individuala nu pot explica singure variația comportamentului uman. Evoluția culturala este o teorie evoluționistă care se ocupa de felul cum se fac schimbarile comportamentale sociale ale omului de-a lungul timpului și, in cazul nostru, poate explica cum comportamentul de dragoste al oamenilor s-a modificat de-a lungul timpului, odată cu modificarea factorilor culturali și, implicit, cei tehnologici. Studiul evoluției culturii evidențiază că ea sufera un proces continuu de schimbare, iar acestă schimbare in credintele, cunoasterea, obiceiurile, abilitățile, atitudinile și limbaje sunt transmise intre indivizi și generații, iar acest proces al transmitrerii și schimbarii aminteste de principiile evoluționiste ale lui Darwin (Mesoudi și colab. 2004). In transmitera culturala o trasătura culturala cum ar fi faptul că aducem un buchet de flori unei persoane pe care o iubim, este selectată și astfel se transmite de la o

generație la alta, fie pentru că este preferențial adoptată pe baza atractivității și beneficiilor, fie pe baza caracteristicilor sursei de unde este preluată si pe baza repetabilității sau popularității acelei trasături. Intr-un cuvant, se poate spune că transmiterea transgenerațională a factorilor culturali și a comportamentelor subsecvente se face prin invățare socială (Hatfield, 2013).

Toate aceste constatări au generat modelul construit de Boyd și Richerson (1985) și Laland și colab. (1995), model care consideră că oamenii au o mostenire dual, biologică și culturală care se influentează reciproc intr-o perpetuă co-evoluție. Aceasta ne face să putem spune că prin această evoluție oamenii sunt constituiți cultural (D'Andrade, 2002). Pe cat de veche pe atat de frumoasă este definiția lui Mattew Arnold despre cultura: „*cultura este o urmărire a perfecțiunii noastre totale prin cunoașterea, în toate aspectele care ne preocupă cel mai mult, a ceea ce a fost mai bun din ceea ce s-a gândit și spus în lume*." (Arnold, 1869/2006).

Una din caracteristicile principale ale dezvoltării și unicității lui Homo Sapiens constă in abilitatea lui de a utiliza ambianța intr-un mod care este epistemologic relevant. Succesul lui se bazează in primul rand pe abilitatea de a strange și schimba informații, pe cunoasterea ambiantei și pe capacitatea de a o schimba. Aceste modificări vin să formeze un esafodaj pentru operațiunile cognitive de care a depins supravietuirea și succesul lui. Prin capacitatea de a manipula mediul, prin raționament cauzal și cooperare sociala, prin capacitatea de abstractizare metaforică și capacitate computațională, omul a putut umple această nisa cognitiva cu cunoastere tehnologică și astfel să scape de sub presiunea nisei ecologice, a mediului fizic și biologic. Viața culturala umana depinde de capacitatea noastra de a acumula și transmite capitalul cognitiv specific. Individual sau colectiv, oamenii acționează in lumea lor economică, sociala și tehnologică in acord cu informațiile pe care le mostenesc de la generația anterioara. Oamenii acumulează capital cognitiv prin interacțiunile dintre mințile lor, interacțiuni care sunt organizate de ambianța culturala. Transmițand acest capital cognitiv, omul modern demonstrează că evoluția sa nu mai este exclusiv genetică ci este și la nivel cultural. Insist pe acest subiect pentru că vrea să intelegem cum mediul nostru cultural și schimbarile lui cu preponderenta tehnologiei internetului au influențat semnificația și comportamentele dragostei. Astăzi societatea umana contemporana se confruntă cu probleme și oportunități fara precedent. Multe din problemele și oportunitățile noastre par a fi din cauza conjuncției dintre comportamente "vechi", adesea generate de creierul nostru socio-cultural și tehnologiile noi generate de procesele culturale contemporane. Suntem din ce in ce mai inconjurați de produsele noastre culturale și am putea

spune că ele tapetează nisa ecologică naturala transformand-o intr-o nisa exclusiv culturala. Noile dezvoltări tehnologice informaționale și „new media" au dat nastere la ceea ce se numeste cybercultura, ultimul aspect al nisei culturale de astăzi. Am mai putea spune că din cauză că traim doar in relație cu nisa culturală, am pierdut legatura cu nisa ecologică a cărui produs originar suntem, iar procesele evoluționiste de schimbare a genotipului au devenit aproape exclusiv culturale. Este poate deplasat să spun, dar incepem să devenim un produs al propriului nostru narcisism cultural.

7.2. De la umanism la post-umanism sau o noua revoluție coperniciana

In cartea sa de referintă, *The Posthuman,* Rosi Braidotti, profesoara de filozofie de la Universitatea din Utrecht, spunea că la originea tuturor lucrurilor se afla EL, adică idealul clasic al omului, enunțat mai intai de Protagoras drept „măsura tuturor lucrurilor" și reînnoit ulterior în Renașterea italiană ca model universal, reprezentat în „*Omul vitruvian*" al lui Leonardo da Vinci. Este vorba de un ideal al perfecțiunii corporale care, în spiritul maximei clasice „*mens sana in corpore sano*", înglobează totodată un ansamblu de valori mentale, discursive și spirituale. Împreună, acestea susțin o viziune specifică asupra a ceea ce este „uman" în lume (Braidotti, 2013, p. 13).

În tradiția culturii vestice omul modern este privit ca ființa socială și rațională, capabilă să perceapă lumea, să reflecteze asupra ei, să o comunice celorlalți și să aibe constiința de sine. Această ființă gânditoare, cu capacitatea de a inventa și imagina, este singura care poate conferi sens lucrurilor și abilitate de a influența și modifică lumea din jur. El este creația secolelor de perfecționare și slefuire care pot fi considerate ca incepand cu Europa medievala și continuand in epocile care au urmat, renastere, iluminism, romantism și modernism. Ceea ce a caracterizat această evoluție a fost aspirația continuă spre progres și generarea unei ideologii umaniste care a fundamentat acțiunile economice, sociale și politice de mai departe sau, altfel spus, este vorba de capacitatea aproape nelimitată a oamenilor de a urmări propria perfecționare, atât la nivel individual, cât și colectiv. Este vorba de una din trăsăturile esențiale ale acestei ideologii după care omul are o natură distinctă, el este factorul și promotorul progresului și schimbarii care se face in beneficiul sau și al colectivității (Bauman, 1989; Harvey, 1990; Lawhead, 2002, Braidotti, 2013).

Pe parcursul celei mai mari părți a istoriei umane, ideea că ne-am putea transforma în bine a aparținut sferei religiei și credinței în supranatural. Acest progres a fost limitat la aspitația „după chipul și asemanarea Lui", iar dacă există o versiune mai bună a noastră pe care am putea-o cunoaște, o vom descoperi doar într-o viață viitoare sau în eternitate. Ulterior, odată cu debutul revoluției științifice în secolul al XVII-lea, tot mai mulți oameni au inceput să-și imagineze că ar fi posibilă îmbunătățirea condiției umane în moduri fundamentale, precum și o perfecționare a societății și a individului. Această noțiune de progres a căpătat mai multă consistență în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, reflectându-se în obiectivele ambițioase și în retorica noilor mișcărilor politice și sociale din Europa. Pe acest drum omul și-a arogat caracteristici universal constitutive care, alaturi de raționalitate, constiința de sine și autonomie, a mai adaugat superioritatea fată de alte fiinte, o structura etică specifică și dorința de prosperitate. Extragerea din mediul natural, pe baza acestor caracteristici constitutive, a condus la o privire antropocentristă care i-a conferit libertatea de a acționa in detrimentul altor fiinte și a mediului inconjurator.

Ideea că ființele umane își pot îmbunătăți viața fără a depinde de ajutorul unei divinități sau al unor forțe supranaturale apare in opera diferiților ganditori ai renasterii și iluminismului precum in „Discurs despre demnitatea omului" (1486), scris de Pico della Mirandola (1463–1494) sau „Utopia" lui Thomas More (1478–1535), publicată în 1516, sau in „Noua Atlantidă" (1627) a lui Francis Bacon (1561–1626) unde se descria un regat insular imaginar, a cărui opulență si înțelepciune proveneau din urmărirea deliberată și sistematică a cunoașterii științifice. Despre puterea educației și a stiintei a vorbit și John Locke (1632-1704) care considera că la nastere mintea umană este o „tabula rasa" care se imbogateste treptat prin educație și cultura stiințifică. Ulterior, marchizul de Condorcet (1743–1794) a dus această idee mai departe in lucrarea sa *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* publicată in 1794 in care vorbeste despre capacitatea minții umane de a se perfecționa (din Deese, 2018). Asa a aparut doctrina umanistă. „*Umanismul a reprezintat transformarea doctrinei creștine a mântuirii într-un demeres de emancipare umană universală. Ideea de progres este o versiune seculară a credinței creștine în providență*" (Gray, 2002, p.xiii).

De-a lungul modernității, însă, acest edificiu somptuos al progresului uman a fost supus unor remodelări continue datorită fundației lui precare. Secolul XX aduce cu el mari transformari industriale, tehnologice și economice și, odată cu aceasta, ideia că oamenii sunt indrituiți să

acceadă la o prosperitate generală, fizică și spirituala. Această incolonare sub flamura prosperității il face pe filozoful german Nietzsche să considere că oamenii au o mentalitate de turma prin afilierea la o cultura de masă și goana dupa obiecte materiale care, de fapt, are ca scop umplerea unui gol spiritual. El anuntă o nouă eră, marcată de transformarea ființei umane, anunt care poate fi considerat ca nastere a ideilor postumaniste care de-centrează omul din poziția suprema in lume (Alison, 2000). La fel, conform eseului *The Death of Man: Foucault and Anti-Humanism* a lui Beatrice Han-Pile (2010) Michael Foucault anunța incă din 1970 "moartea omului", idee după care astăzi traim o criză epistemologică și morală. Această idee pune in discuție vechile idealuri umaniste și narcisismul care continua să-l plaseze pe om în centrul istoriei universale.

După criticii ei, și mai ales după Rosi Braidotti, umanitatea este redesenată ca o categorie negativă, țintuită de o vulnerabilitate structurală și de spectrul extincției, minată de distrugerea mediului, de epidemii noi și vechi, de războaie nesfârșite, de proliferarea migrațiilor și a exodurilor, de lagăre de detenție și centre pentru refugiați (Braidotti, 2016, p. 13-14). Și astfel au apărut ideile post-umaniste.

Trebuie să fac o mică paranteză pentru a clarifică doi termeni care apar in spațiul ideilor cu privire la transformarea omului sub influența culturii tehnologice: post-umanismul și trans-umanismul. Transumanismul pune impreună ideile care celebrează îmbunătățirea capacităților umane prin intermediul tehnologiei dar care nu inlatura idealurile umane de perfecțiune și de centralitate a fiintei umane, in timp ce post-umanismul reprezintă mai mult o schimbare radicală a fiintei umane in care biologia sa este modificată de simbioza cu tehnololgia iar centralitatea umană este pusă sub semnul intrebarii. In acest eseu voi vorbi mai mult de post-umanism. Tot aici, pentru o simplificare necesară, o să folosesc cadrul in care termenii de „human", de „trans-human" și post-human" sunt definiți, oarecum simplificat de Bess și Pasulka (2018, p.xiv-xv). Astfel, termenul „om" (*human*) se referă la indivizi care nu au recurs la modificări semnificative care să îi plaseze net în afara intervalului de performanță caracteristic speciei „Homo sapiens", deși niciun om din ziua de azi nu poate susține că nu a fost deloc influențat de biotehnologia modernă; fie că purtăm ochelari, luăm medicamente sau am facut plastie de sold; suntem implicați, în grade diferite, într-un proces deliberat de auto-modificare. Termenul de „transhuman" se referă la ființe umane care au început să utilizeze tehnologii farmaceutice, bioelectronice, genetice sau de altă natură pentru a aduce modificări semnificative capacităților

lor fizice, emoționale sau cognitive. Termenul de „postuman" se referă la persoane care au recurs la forme profunde și sistematice de automodificare si/sau relationare biotehnologică, ce le propulsează în sfere calitativ noi, situate radical dincolo de limitele performanței umane specifice speciei noastre. Corpurile lor integrează acum forme de tehnologie care sunt, deocamdată, in faza de proiect sau experimentala și generează senzații, intuiții, emoții și forme de comunicare interpersonală pe care oamenilor din generațiile trecute le erau greu să și le imagineze. În concluzie, dacă indivizii transumani au trecut printr-o transformare semnificativă, indivizii postuman vor suferi o metamorfoză calitativă radicală.

Cuvântul „uman" (human) provine din latinescul „*humanus/a/um*", un adjectiv înrudit cu „humus', termen care înseamnă pământ, pornind de la ideea de ființe pământene in opoziție cu ceea ce era divin sau barbar in accepțiunea romanilor. „*Homo humanus*" desemna o ființă cu virtuți și cu educație. Noțiunea aceasta își are originea in admirația romanilor fată de cultura greacă și semnifică fuziunea dintre cultura greacă și romana, adică imbinarea conceptelor de „*philanthropia*", adică iubirea și compasiunea față de umanitate, și „*paideia*", adică educația și cultura. Termenul de „*humanus*" a fost creat în epoca Republicii Romane și trebuie să ne amintim de faimoasele versuri ale lui Titus Plautus (cca. 250 î.Hr. – 184 î.Hr.): *Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*" (Omul este lup pentru om — nu om — atunci când nu știe încă ce fel de ființă este acesta). Acesti termeni și semnificația lor a fost preluată de lumea medievala și a parscurs secolele cu mici modificări ale sensului lor (Ferrando, 2019, p.89-92).

Ideile postumanismul promovează răsturnarea antropocentrismul, de-centrarea poziției omului in lume, atrăgând atenția asupra existentei și a altor fiinte și a obiectelor non-umane care modelează în mod fundamental viața socială. Conform acestei tranziți de la modernitate la postmodernitate, „postumanismul" este un termen utilizat nu doar pentru a marca o schimbare temporală, ci și pentru a descrie atribute ale gândirii, conceptelor și relațiilor umane. Aceaste idei susțin că va fi tot mai necesar să reconsiderăm serios ce înseamnă să fii om (Moore and Moran, 2016). Pe drept cuvant, portumanismul poate fi considerat o revoluție copernicianã pentru că omul nu mai este considerat in centrul tutuor lucrurilor și fiintelor de pe pamant. Dupa Braidotti, postumanismul respinge idealul umanist al omului ca măsură pretins universală a tuturor lucrurilor și care respinge ierarhia speciilor și excepționalismul uman (Braidotti, 2019, p. 32). El este un fel de diagnostic al epocii de astăzi, un nou model de critică pornind de la ce a insemnat umanismul și ce inseamna astăzi decentralizarea poziției omului contemporan și apetența lui fată

de tehnologie. Este vorba de felul cum tehnologiile IT au transformat însăși esența condiției umane. La începutul secolului al XXI-lea, mulți critici sociali au ajuns la concluzia că avansul tehnologic a modificat radical mijloacele prin care oamenii, animalele non-umane și alte obiecte pot interacționa unele cu altele. S-a deschis astfel calea către noi modalități de producere a cunoașterii în domenii precum studiile privind știința și tehnologia, reconstruirea conceptului de „uman" și de reevaluare a poziției omului in centrul oricărei investigații ontologice, poziție care a devenit plurivalentă.

La inceputul sec. XX, preotul iezuit francez Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955), care a fost totodată și paleontolog, geolog, antropolog și profesor, a integrat idei din domeniul evoluției, biologiei și teologiei pentru a susține că destinul suprem al ființei umane este acela de a fuziona cu divinul într-un moment spectaculos, pe care l-a numit „punctul omega". El a anticipat o fuziune a oamenilor cu tehnologia, care ar duce la o revelație divină. Această fuziune ar depăși dualitatea dintre fizic și spiritual ceea ce ar conduce la apariția unui nou tip de om, contopit cu un nou univers.Teilhard de Chardin nu a susținut niciodată ideea că știința ar infirma teologia sau că teologia ar prevala asupra științei. Pentru el cele două domenii se susțin reciproc și a afirmat că există un scop ultim prin care oamenii sunt meniți să evolueze spre perfecțiune. În loc ca ființele umane individuale să atingă propria lor perfecțiune unică, Teilhard de Chardin a imaginat o sferă tehnologică în care mințile umane se unesc, formând o identitate colectivă. El a numit acest concept „noosferă". Noosfera constituie o continuare a biosferei și cuprinde toate produsele și rețelele create de mințile umane si are un caracter cultural și tehnologic. Ea înglobează conștiința umană, tehnologia și cultura si este desemnată drept „conștiință globală". Totodată, ea constituie o sferă fizică ce înconjoară Pământul. Teilhard de Chardin a susținut că progresele tehnologice vor intensifică emergența și complexitatea noosferei și că, la un moment dat, într-un viitor apropiat, oamenii vor atinge Punctul Omega – stadiul în care noosfera va fuziona cu Hristos! Dupa un secol, in 2017, celebrul Ilon Musk afirma in cadrul unui interviu la postul de televiziune CNBC: *„Cred că, în timp, vom asista probabil la o fuziune tot mai strânsă între inteligența biologică și cea digitală...Totul ține, în esență, de lățimea de bandă, de viteza conexiunii dintre creierul tău și versiunea digitală a propriei persoane – în special în ceea ce privește fluxul de ieșire a informației*" (dupa Pasulka, 2018, p.54-55). Ideile lui Teilhard de Chardin au fost punctul de plecare in lucrarile multor filozofi și adepți ai post-humanismului printre care Kurtzweil (2005) care popularizează conceptul de „singularitate", cel al fuziunii

dintre oameni și tehnologie, fuziune pe care o vedea ca inevitabila. In cadrul unei discuții publice din 1998 de pe malul lacului Tahoe, el a estimat că acestă fuziune se va produce in jurul anului 2024 (Bess, 2018).

Una dintre cele mai importante voci care au evidențiat puterea tehnologiei asupra speciei noastre este Donna Haraway. In eseul său, *Manifesto for cyborgs: science, technology, and socialist feminism in the 1980s* (1985/1991), ea introduce ideea de cyborg, o entitate formată în parte din om și în parte din mașină. Haraway arată cum prin cyborg esența umană a fost transformată de tehnologie și cum in această lume ficțională ideea despre om poate fi modificată și manipulată continuu, transformându-se în altceva. Cyborgul, entitate atat reală cat și ficțională, elimină, eliberează omul de constrangerile ontologice și de dualismul minte/corp. Mai mult, ea considera că cyborgul este o ființă post-humana, un hibrid care întruchipează o transgresiune radicală a limitelor natură/cultură, masculin/feminin și uman/nonuman (Hayles 1999). Pe drumul nostru spre post-umanism apar din ce in ce mai multe entități non-umane variate cu care interacționam sau pe care le incorporam funcțional sau structural. Intram intr-o noua epocă, intr-un nou mod de a fi in lume care se distantează semnificativ de premizele umanisului. Teoriile „postumaniste" vizează, în linii mari, relația dintre tehnologie și natură, precum și noile forme de exercitare a puterii în societăți ce transcend sfera strict umană. Postumanismul generează o noua definiție a umanului cu o dinamică a semnificațiilor, efemeră și lipsită de o bază fixă care este omul (Badmington, 2000; Wolfe, 2009; Moore și Moran, 2016).

Revenind la Donna Haraway și la interviul ei *When We Have Never Been Human, What Is to Be Done*? (citat de Gane, 2006) unde exista argumente pentru a contestă centralitatea subiectului uman, drept pentru care înțelegerea societății și a relațiilor sociale ar trebui să cuprindă atât entități non-umane, cât și oameni, ca parteneri activi din punct de vedere social. Haraway propune o perspectivă care să permită o reconfigurare fluidă a ceea ce înseamnă a fi uman, atât în sine, cât și în relațiile cu entitățile non-umane. Este vorba, de fapt, despre recunoașterea publică a unui adevăr: distincțiile categoriale, fundamentale pentru modernitate, au fost și sunt niște construcții artificiale.

In filiația pe care o urmaresc, nu neaparat cronologică, vine și savantul canadian Marshall McLuhan (1911–1980) care s-a afirmat ca un purtător de cuvânt al unei noi înțelegeri a ființei umane și a relației acesteia cu tehnologia. Opera lui a fost de-a dreptul vizionară in felul in care descrie transformarea ființei umane și a societății umane prin intermediul interacțiunii cu

tehnologia. Pentru McLuhan, aceasta reprezintă o nouă epocă a evoluției umane. Teză centrală a operei lui McLuhan este aceea că tehnologia nu este separată de ființa umană, ci constituie un alt simț uman, la fel cum gustul, mirosul și văzul sunt simțuri umane. Mediile și tehnologiile sunt extensii ale omului și, prin urmare, nu ar trebui considerate ca fiind separate (McLuhan, 1962, 1964).

O să inchei acest paragraf cu cuvintele lui Katherine Hayles: *cu cât o persoană lucrează mai mult cu tehnologiile digitale, cu atât ajunge să aprecieze mai mult capacitatea maşinilor programabile şi interconectate de a îndeplini sarcini cognitive complexe; totodată, tastatura începe să fie percepută mai degrabă ca o extensie a propriilor gânduri, decât ca un dispozitiv extern folosit pentru tastare. Astfel, întruparea (embodiment) capătă forma unei cogniţii extinse, în cadrul căreia capacitatea de acţiune şi gândirea umană sunt integrate în reţele mai vaste, care se extind dincolo de computerul de birou, cuprinzând mediul înconjurător*. (Hayles, 2012, p. 3). Si as adauga, dacă mintea este extinsă (Chalmers și Clark, 1998), dacă ea este incorporată/intrupată și dacă este inserată in acțiune (Maturana și Varela, 1980; Varela, Thompson și Rosch, 1991) atunci și tehnologia umana urmează același drum și astfel omul postuman își construieste noua lui nisa, cybersfera.

În filmul lui David Fincher, *Social Network* (2010), un personaj principal anunță la o petrecere: „*Obişnuiam să trăim în oraşe. Acum vom trăi pe internet*!” Se vede cum suntem cu toții participanți la o realitate virtuală. Ceea ce este cert este că toată lumea are fie un smartphone scos, fie un ecran de rețea socială deschisă. Cu toții comunicăm, nu doar unii cu alții, ci folosim o formă de „persona” online pentru a comunica. Filmul narează povestea lui Theodore Twombley și a noi sale relații, o relație romantică cu un sistem de operare numit Samantha. Theodore trăiește într-o lume a viitorului apropiat cu clădiri de sticlă, culori pastelate, tehnologie interpersonală și cu imaginea adulților care vorbesc deschis și singuri cu dispozitive electronice de comunicare pe care le țin in mana. Să ne amintim că pentru Chalmer și Clark, imaginea maini omului cu o unealtă in mana este simbolul minții extinse (Vrasti, 2013). Acest peisaj anonim și sablonard al orașului contribuie la ideea de ireal, de simulacru, de ceea ce filozoful francez Baudrillard numea hiperrealitate. Traim in societatea lui post-human unde termenii s-au inversat, ceea ce simulam creează realitatea și nu invers, sau ca in metafora lui Jorge Borge din *On Exactitude in Science* (in spaniola: "*Del rigor en la ciencia"*) (1946) in care harta precede teritoriul. Dar mai cutremurator este faptul că o ființă umana s-a indragostit de un sistem de

operare și impreuna au format un cyborg, un post-human. Dezvoltarea tehnologiei media a dus la reproducerea și multiplicarea accelerată a simbolurilor care au colonizat viața oamenilor in asa masură incat a creeat un peisaj social hiperreal. În acest proces, oamenii pierd treptat capacitatea de a percepe realitatea și trăiesc în lumea virtuală construită de mass-media și tehnologia informațională. Această lume a hiperrealului este construită prin simboluri și modele, care este detașată de imaginea reala a originii, harta este realul, nu teritoriul. În această lume simbolurile nu mai duc spre realitate, ci spre alte simboluri, formând un sistem autoreferențial. In acest hiperreal traieste noua ființa nascută prin mutațiile provocate de viața in cyborgsfera, ființa pe care am convenit să o numim „post-human".

O să inchei cu ceea ce Baudrillard spunea despre populația Tasaday, o populație izolată de civilizație care a fost descoperită in jungla filipineză in 1971 care a trait opt secole fără cea mai mică informație despre existența restului lumii și care erau centrata doar pe lumea sa. Dupa Baurdillard oamenii acestei populatii trăiau într-un lume în care nu există nimic altceva decât propriile lor idealuri și modul lor de viață unic. Mai departe Baurdillard speculează că obiceiurile Tasaday, precum modul în care un grup de oameni trăiește în izolare completă față de lume, le acordă o autonomie autentică, in forma sa cea mai pură, nealterată de idei care nu s-au născut în propria lor cultură. Ei nu ajunsesera să transforme realitatea lor in hiperreal pentru cu nu o pervertise in simboluri, coduri și algoritmi, timpul lor stătuse pe loc (Baurdillard, 1981, p.7-8).

7.3. Cartografia lumii post-humaniste și drumul de la Human la Post-Human

Sosirea post-human-ului și a post-human-ismului a fost anticipată de profesorul de literatura comparată Ihab Hassan in 1977 cand el spunea că „*Trebuie mai întâi să înțelegem că forma umană – inclusiv dorința umană și toate reprezentările sale externe - se poate schimba radical și, prin urmare, trebuie revizuită. Trebuie să înțelegem că cinci sute de ani de umanism s-ar putea să se apropie de sfârșit, pe măsură ce umanismul se transformă în ceva ce trebuie să numim neputincios* ***postumanism****. Figura Omului Vitruvian, cu brațele și picioarele definind măsura lucrurilor, atât de minunat desenată de Leonardo, a străpuns cercul și pătratul care îl înconjoară și s-a răspândit în cosmos. „Nu stă el oare acolo în centrul Imensităților, în confluența Eternităților?", a întrebat Carlyle amenințător. Mai puțin de un secol mai târziu, Pioneer 10 poartă forma umană și semnul uman dincolo de sistemul solar în spațiile intergalactice; iar Carl Sagan speculează ironic, în Conexiunea Cosmică, despre viitorul*

inteligenței umane, spărgând copilăria ei universului. Această expansiune a conștiinței umane în cosmos, această implicare a minții în materia cea mai îndepărtată, devine impresionantă atunci când astrofizicienii reflectă asupra „originii" necunoscutului" (Hassan, 1977, p.843) și tot el ne aminteste de cuvintele lui Michael Foucault din *The Order of Things* care spunea că „*un lucru este, în orice caz, cert: omul nu este nici cea mai veche, nici cea mai constantă problemă care s-a pus în fața cunoașterii umane ... Așa cum arată cu ușurință arheologia gândirii noastre, omul este o invenție de dată recentă. Și una care, poate, se apropie de sfârșit"*.

Pentru Nancy Katherine Hayles, profesoara la celebra UCLA Los Angeles, perspectiva postumană acordă prioritate tiparului informațional în detrimentul celui material și, ca o consecinta, biologicul este privit mai degrabă ca un accident al istoriei decât ca ceva inevitabil, iar constiinta umană drept un epifenomen, un fel de „intrus" evolutiv care încearcă să pretindă că el constituie esența întregului spectacol, când, în realitate, nu este decât un element secundar, marginal. Perspectiva postumană reconfigurează ființa umană astfel încât această să poată fi integrată, fără discontinuități, în sisteme cu electronice inteligente. În viziunea postumană, nu există diferențe esențiale sau delimitări absolute între existența corporală și simularea computerizată, între mecanismul cibernetic și organismul biologic, ori între teleologia unui robot și scopurile umane. (Hayles, 1999. p.2-3).

Profesoara de filozofie de la Universitatea de Stiinte și Arte din New York, Francesca Ferrando (2019) spunea că postumanismul este filosofia timpului nostru. Postumanul a devenit un concept-cheie în dezbaterea academică contemporană, ca răspuns la necesitatea urgentă a unei redefiniri integrale a noțiunii de „uman", în urma evoluțiilor onto-epistemologice, precum și a celor științifice și biotehnologice, din secolele XX și XXI. Postumanismul poate fi considerat o a doua generație a postmodernismului, ducând la deconstrucția „umanului"... (Ferrando, 2019, p.1). Parafrazandu-l pe Baudrillard, putem spune că teritoriul post-human-ului este locul in care tehnologia media generarează și diseminează simulacrele. Mai intai informația și-a pierdut corpul, adică felul în care a ajuns să fie conceptualizată ca o entitate distinctă de formele materiale în care se presupune că este încorporată și apoi a fost creat cyborgul, ca artefact tehnologic și icon cultural.

În era digitală, medii precum televiziunea, filmele, internetul și rețelele sociale au modelat percepția publicului asupra realității prin diseminarea unui număr mare de imagini mimetice, imagini care simulează realitatea. Tehnologia media construiește o lume virtuală

extrem de mimetică în care oamenii sunt atât de imersați încât este dificil să se facă distincția între real și virtual. Aceste tehnologii nu creează doar replici ale realității; ele modelează și definesc în mod activ realitatea în propriile lor termeni, consolidând astfel noțiunea de simulacre a lui Baudrillard.

Katherine Hayles spunea cu mai mult de un deceniu in urma că „*Tehnologia este implicată într-o dinamică de coevoluție, sub formă de spirală, alături de dezvoltarea umană. Această ipoteză, cunoscută sub numele de tehnogeneză, mi se pare convingătoare și, într-adevăr, practic irefutabilă*" (Hayles, 2008/2011, p.216). Despre această tehnogeneza a omului posthuman voi incerca să vorbesc mai departe. Și asa asistăm la proliferarea tehnologiilor de realitate augmentată și inteligență artificială care au dus la o combinare a lumii fizice cu cea digitală, creând un nou tip de realitate mediată de tehnologie. Această dezvoltare este exemplificată de viziunea Metaversului lui Meta, conducand la crearea unei halucinații estetice a realității. Dezvoltarea tehnologiei realității virtuale, a realității augmentate și a inteligentei artificiale permite oamenilor să se cufunde într-o lume virtuală extrem de antropomorfă, iar această imersiune nu numai că schimbă modul de percepție al oamenilor, dar afectează și comportamentul lor social și starea psihologică. Astfel, inconjurați de imagini antropomorfe, viața de zi cu zi a oamenilor este dominată de „hiperreal". Hiperrealitatea se referă la o lume virtuală construită prin modele, coduri și algoritmi care maschează realitatea. Se ajunge in punctul in care oamenii ajung să co-construască impreuna cu tehnologia care devine intrupată, capacitäti ce transgresează limitele tradiționale ale umanului cu pretul de-centrarii lor. Această co-constructie este neincetată, fara limite, in care omul merge mana in mana cu tehnologia. In această lume imaginea sau reprezentarea maschează absența unei realități de bază. Se preface a fi o copie fidelă, dar este o copie fără original. De exemplu, un personaj dintr-un joc video poate fi considerat o reprezentare care maschează absența unei realități fundamentale. Personajul poate părea o ființă umană realistă, dar nu are un referent real. Este o copie sau simulare a unei ființe umane, dar nu există nicio ființă umană originală pe care să o copieze. Este un simulacru pur. In momentul in care intram in acest joc, in acest punct se face tranziția de la „human" la „post-human", tranziție care poate fi definită în termeni fizici sau memetici. Din punct de vedere fizic, vom deveni postumani abia atunci când vom fi adus modificări atât de fundamentale și de ample zestrei noastre genetice, fiziologiei, neurofiziologiei și neurochimiei, încât nu ne mai putem încadra în categoria „Homo sapiens". Din punct de vedere memetic, ne-am putea aștepta ca

postumanii să aibă o structură motivațională diferită de cea a oamenilor sau, cel puțin, să aibă capacitatea de a efectua modificări, dacă doresc acest lucru; de exemplu, transformarea sau controlul orientării sexuale, al intensității și al momentului manifestării acesteia, ori controlul deplin asupra răspunsurilor emoționale prin manipularea neurochimiei. Hiperrealitatea este rezultatul final al procesului de simulare, este o stare de a fi în care linia dintre real și simulat se estompează până la punctul in care nu mai este sesizabila. În această lume a hiperreală, copiile sau reprezentările nu sunt la fel de reale ca originalul; ele sunt mai reale decât originalul. Acest lucru se datorează faptului că nu suntem doar reflecții pasive ale realității, ci creatori activi ai realității. (Kozicki, 2023). Bazat astfel, realul și imaginarul se prăbușesc continuu unul în celălalt. Aceasta înseamnă că distincția dintre ceea ce este real, bazat pe existența tangibilă, fizică și ceea ce este imaginar, bazat pe gânduri, vise sau existență virtuală, devine din ce în ce mai estompată. Un exemplu de hiperrealitate este lumea rețelelor sociale. Pe platforme precum Instagram sau Facebook, oamenii prezintă adesea versiuni idealizate ale vieții lor, postând imagini și povești atent selectate, care pot avea puține asemănări cu experiențele lor cotidiene. Aceste personaje și narațiuni online pot deveni mai reale pentru noi decât oamenii și evenimentele pe care le reprezintă. Granița dintre real, adică experiențele reale ale oamenilor, și simulat, respeciv reprezentările online ale acelor experiențe, devine neclară, creând un peisaj social hiperreal (Le, 2020, citat de Freund, 2025).

In opera lui Baudrillard se descrie procesul in care simulacrele ajung să preceada realitatea, in care harta precede teritoriul, proces care a fost denumit „precesia simulacrelor”. Imaginea sau reprezentarea maschează absența unei realități de bază. Se preface a fi o copie fidelă, dar este o copie fără original. Semnele și simbolurile au ajuns sa preceada realitatea și să determine realitatea. În loc să fie o reflectare sau o imitație a realității, simulacrele au devenit realitatea. Ele au avut prioritate față de real, modelând percepția și experiența noastră asupra lumii. În acest sens, lumea reală nu este ceea ce precede simulacrul, ci ceea ce îl urmează. Simulacrul nu este o degradare a realului; este originea și adevărul realului. Această inversare a relației dintre real și simulacru este un aspect cheie al teoriei lui Baudrillard despre simulare și hiperrealitate. Un exemplu digital al precesiei simulacrelor poate fi găsit în domeniul avatarelor on-line și al personajelor digitale. În multe platforme și jocuri on-line, utilizatorii crează avatare, adică reprezentări digitale ale lor înșiși pentru a interacționa cu mediul virtual și cu alți utilizatori. Aceste avatare pot fi personalizate sau pot fi complet fantastice, fără a semăna cu

aspectul real al utilizatorului. În timp, aceste avatare își pot dezvolta propriile personalități, relații și chiar reputații în cadrul comunității online. Pot dobândi bunuri virtuale, pot obține realizări și pot câștiga statut în moduri semnificative în contextul lumii virtuale (Freund, 2025).

Vom trece la realitatea augmentată, acolo unde lumea virtuala și cea reala se integrează in timp real creând o imagine compozită care amplifică percepția noastră asupra realității. Aici imaginile digitale se suprapn peste mediului nostru fizic luand o multitudine de forme, de la imagini vizuale, stimuli audio, informații bazate pe text, până la diverse forme de entități digitale interactive. Augmentările digitale utilizate în realitatea augmentată evoluează ca răspuns la acțiunile și mișcările utilizatorului generand un mediu hibrid nou în care granițele dintre real și virtual sunt estompate și ambele coexistă și interacționează în timp real, în care entitățile din lumea reală și virtuală traiesc impreuna ca să genereze o realitate augmentată.

Pornind de la idea că fiecare din noi suntem in diferite etape ale transformrii din cine suntem in cine vom fi, consider că suntem destul de familiarizați cu Inteligența Artificiala (AI) pe care o accesăm de pe telefoanele noastre, laptopuri, și alte divice-uri pe care le purtăm cu noi sau care populează biroul de la locul de muncă sau locuința noastra. Prin ea traim incă intr-o simulare, o simulare a inteligentei umane, un fel de plagiat superior al inteligentei noastre comune ținută in biblioteci, centre de date, sau chiar in flash-drive-ul personal pe care-l avem legat la chei ca breloc. Inteligența Artificială (IA) este o tehnologie transformatoare care se străduiește să emuleze aspecte ale inteligenței umane ce se află în avangarda dezvoltării tehnologice și are potențialul de a influența profund și incomparabil viitorul omenirii. IA cuprinde o gamă largă de tehnici și tehnologii, inclusiv viziunea artificială, învățarea profundă (deep learning), învățarea automată (machine learning) și IA simbolică [3]. Aceste tehnologii conferă mașinilor capacitatea de a gândi asemenea oamenilor, permițându-le să perceapă, să analizeze, să învețe și să ia decizii. În esență, IA își propune să imite procese cognitive complexe, întruchipând capacități precum înțelegerea limbajului natural, recunoașterea modelelor complexe, luarea deciziilor informate și învățarea din experiențele acumulate. IA poate fi bifurcată în două tipuri principale: IA îngustă, concepută pentru a îndeplini o sarcină specifică, cum ar fi recunoașterea vocală, și IA generală, un sistem de IA care deține abilități cognitive generalizate care îi permit să înțeleagă, să învețe, să se adapteze și să aplice cunoștințe într-o gamă largă de sarcini așa cum apare in ChatGPT. Aici, simulacrele se manifestă ca conținut generat de IA, personaje IA și interpretarea și înțelegerea lumii din jurul ei de către IA.

Chatboții bazați pe inteligență artificială creează un simulacru al conversației umane utilizând algoritmi avansați de învățare automată. Se poate constata că IA servește ca un imbold puternic de transformare, împingând limitele a ceea ce percepem ca fiind real și provocând definiția noastră a inteligenței, creativității și chiar realității însăși. Pe măsură ce IA continuă să avanseze, nu numai că va produce simulacre mai sofisticate, dar va redefini interacțiunea noastra cu tehnologia și a oamenilor intre ei (Rawas, 2024; Freund 2025). Puterea de procesare, în sine, nu produce inteligență. Pentru a „produce" inteligența este necesară crearea de algoritmi dar și o retea care să imite reteaua neuronala. Astfel se realizează ceea ce se numeste emularea întregului creier, reproiectează creierul uman, adică reproducerea lui într-un substrat artificial prin construirea unei mașini artificiale care reproduce exact funcționarea căilor neuronale ale unui creier uman. Odată ce se va realiza emularea întregului creier, creșterea exponențială a capacităților hardware-ului informatic va duce rapid la apariția unor mașini care depășesc cu mult inteligența la nivel uman. Chiar dacă „software-ul" este identic, substratul artificial va fi, pur și simplu, mai rapid și mai eficient decât substratul biologic uman. Mai mult, replicarea emulărilor întregului creier va permite crearea a milioane, dacă nu chiar miliarde, de astfel de inteligențe.

Roberet Pepperell spune că postumanul nu trebuie conceput ca un flux abstract de informații simbolice, ci ca o ființă radical extinsă și întrupată, a cărei experiență este potențial nelimitată (Pepperell, 2005). Asa e cazul avatarelor bazate pe IA. Acestea devin simulacre care posedă un simț al realității în mediul virtual. Ele pot învăța din interacțiunile lor, se pot adapta la mediul lor și chiar pot manifesta comportamente care imită inteligența umană. De exemplu, avatarele bazate pe inteligență artificială din serviciul clienți pot înțelege și răspunde la întrebările clienților, pot arată empatie și pot oferi asistență personalizată. Aceste avatare bazate pe inteligență artificială nu numai că simulează conversații asemănătoare oamenilor, dar prezintă și înțelegere și receptivitate, făcându-le să pară mai asemănătoare oamenilor. Pe măsură ce tehnologia continuă să avanseze, ne putem aștepta ca avatarele digitale să devină și mai sofisticate, estompând și mai mult granițele dintre virtual și real. Astfel avem avatare in jocuri video, in domeniul sanatății si formarii profesionale, in domeniul cumparaturilor on-line, in domeniul sportului și wellness-ului, in lumea artei și divertismentului. Dar nu trebuie să uităm că folosirea lor din ce in ce mai larga poate contribui la sentimentul de hiperrealitate pentru că pe măsură ce interacționăm mai profund cu avatarele noastre, granița dintre real și simulat devine

din ce în ce mai neclară. Lumea actuală a devenit un vârtej de idei, narațiuni și realități care se bazează unele pe altele într-un joc constant de replicare și referire prin simulare și simulacre și totuși, chiar și toate acestea combinate seamănă puțin cu inspirația originală.

7.4. Dragostea in vremea post-human-ului

Revoluția digitală a destrupat parțial umanitatea, deoarece in loc sa fim unii cu altii, tot mai mult timp și efort sunt cheltuite în spațiul cibernetic unde simulările virtuale ale realului ne preocupă din ce în ce mai mult mintea. Revoluția digitală este una dintre cele mai semnificative schimbări socioculturale din istoria omenirii, probabil comparabilă cu descoperirea focului și a agriculturii. Computerele și telefoanele inteligente au devenit bunuri obișnuite, miliarde de oameni și-au conectat mințile și viața de zi cu zi la lumea virtuală a spațiului cibernetic. Ca expresie a acestei schimbari tehnologice și culturale am avut pana acum simulatoare de pilotaj, de condus alte vehicole, de dirijat procese industriale, de invațat anumite proceduri, etc, iar astăzi se alatura acestora ultimul simulator, cel pe care inteligența artificială ni-l ofera cu generozitate, cel simuland dragostea. Astăzi, milioane de oameni intră în relații de dragoste cu ajutorul algoritmilor (Gjerde, 2025).

Dragostea este un subiect biologic, psihologic și sociologic complex. Este o emoție, precum și o construcție culturală. Este înrădăcinată în factori sociali, culturali, psihologici și fiziologici. Se referă la atracția fizică, amintirile comune, experiențele personale, precum și la interesele comune. Dragostea este interpretată și înțeleasă în contexte socioculturale, unde capacitățile reale ale oamenilor de a simți și experimenta dragostea ca o conexiune emoțională sunt alocate unor scenarii culturale (Richardson 2015; Karandashev 2016). Simulacrul de dragoste pe care-l ofera această revoluție cibernetică incearcă să manipuleze utilizatorii prefăcându-se că emoțiile și gândurile lor sunt reale. Cultura post-humanistă doreste să inlocuiască antropocentrismul prin regandirea poziției oamenilor in lume și să ne facă să acceptăm ca demarcația dintre om și roboți sau avatrari este doar o convenție. Și astfel a aparut idea recunoasterii relației de iubire dintre oameni și inteligența artificiala (Kislev 2022; Song, Xu și Zhao 2022). Această relație va schimba modul in care oamenii găsesc si practică iubirea.

Dacă acceptăm că am ajus să traim intr-o lume virtuala atunci avatarul digital devine întruchiparea existenței noastre, adică acea reprezentare grafică, animată și bazată pe inteligență artificială care simulează utilizatorul. Această arată o schimbare a locului existenței noastre de la

lumea fizică la cea virtuală. El devine „selful" nostru în lumea virtuală. Putem alege să fim oricine sau orice în această lume virtuală, putem imbracă haina unei alte identități. In lumea virtuala există o posibilitate nemarginită de identități din care putem alege și asta fascinează utilizatorul. In această lume virtuala nu avem sentimentul că intram intr-o lume simulată, ci pare realitatea in sine care este susținută de interacțiunile și experientele ce le avem in lumea virtuală care apar de multe ori mai reale decat cele percepute cu organele de simt in cazul realității fizice. Astfel asistăm la inversarea realității care remodelează înțelegerea noastră despre ceea ce constituie realitatea. Capacitatea acestei realități virtuale de a apare asa de fascinantă, in care putem fi oricine și face orice, avem o libertate netărmurită, ne face să o preferam in locul realității fizice. Omul in lumea post-umana se confruntă cu un profund sentiment de dezamăgire și nemulțumire față de limitările vieții lor fizice. Evadarea in virtual devine complicitatea ce ne-o intinde post-umanul pentru că aici găsim refugiul de care avem nevoie. Obisnuința evadarii in virtual duce apoi la distorsiunea aparatului neurocognitiv de construire a realității iar individul are probleme atunci cand se intoarce in realitatea fizică.

Tărâmul virtual promite o formă de transcendență - o îndepărtare de constrângerile și imperfecțiunile lumii fizice. Navigarea la granitele celor doua tăramuri, fizic și virtual duce uneori la apariția unei dileme referitor la sensul implinirii și autenticității. Individul poate caută mereu sensul și conexiunea care-l satisface mai mult, dilema care sfarseste de multe ori in glisarea catre virtual datorită promisiunii de posibilități nelimitate și de satisfacție instantanee. Individul post-human devine atras de această perversiune a realității care inseamna prioritizarea plăcerilor artificiale, a gratificării instantanee și a indulgenței în fantezii hedoniste în detrimentul experiențelor umane autentice. Transferul in această realitate virtuala atotputernică face ca individul să fie prins intr-o dependență de plăceri artificiale, imediate, hipererotice și dezintrupate. Sensul responsabilității, al moralei și al costului social dispare și sunt inlocuite de . fantezia împlinirii dorințelor, devalorizarea prezentului, relativizarea binelui și disprețul pentru corpul uman din carne și măruntaie și condiția umană ca produs al evoluției naturale (Hauskeller, 2014).

Plăcerile artificiale oferite în aceste spații digitale înlocuiesc complexitățile și vulnerabilitățile conexiunilor umane autentice, perpetuând un ciclu de dezangajare de realitate. Se urmareste ca limitele posibilului să fie impinse cat mai departe, urmărind să creeze experiențe mai realiste și captivante, precum Metaversul. Mai mult, realitatea augmentată are potențialul de

a îmbina lumile virtuale și fizice, introducând suprapuneri digitale în viața noastră de zi cu zi (Freund, 2025). Avatarul sau „partenerul IA" este o simulare a unui partener uman, simulând acțiuni, sentimente și gânduri. Lui i se acorda proprietăți umanizate. Poziționându-l într-o postura de subiect ca potențial partener, uităm că el este de fapt un partener digital. Antropomorfizarea permite ca relația simulată, bazată pe intimitatea simulată, să fie definită ca o relație reală. Avatarul digital este tridimensional, el poate simula fizic obiectul dragostei noastre, dar el nu are tridimensionalitatea realității autentice, adică lipsesc planul psihologic și mai ales cel spiritual. In realitatea virtuala indragostierea este mai mult fizică, corporala, aici nu ne spunem poezii și nici nu plangem.

Din ce in ce mai mulți oameni ce traiesc in post-humanism cred că suntem subiectul unei dezvoltări inevitabile, că există un fel de lege naturală care stă la baza progresului tehnologic, care îi fac să meargă din ce în ce mai repede, până când se va atinge un punct când toate pariurile sunt anulate și literalmente orice se poate întâmpla. In această dezvoltare se pune accentul pe plăcerile trupești, în special pe cele sexuale, dar și pe evadarea din corpul organic. Acesta este motivul pentru care mulți post-humanisti sunt atât de încintati de ideea că putem să ne conectăm mințile pe un computer cu IA. Acest punct a fost denumit de Kurzweil (2005) ca singularitate. Hughes (2003) spunea că suntem deja capabili să combinăm și să potrivim toate aspectele dimorfismului sexual, modificările aduse genului biologic vor deveni din ce în ce mai frecvente, pentru a rămâne la modă. Va trebui să ne intrebam de ce să ne oprim doar cu o îmbunătățire cosmetică sau să ne schimbăm organele genitale cu cele de alt sex când am putea avea un organ sexual complet nou și necunoscut. Corpul nu mai este un dat ci poate fi, în teorie, transformat și recreat în orice mod dorim. Pentru Hughes acest lucru nu pare a fi suficient. Sexul, crede el, va trebui în cele din urmă să transcendă complet corpul. Sexul corporal în sine este probabil să devină un aspect minor și rar al experienței noastre erotice. Distopia post-humana merge mai departe și o face pe Natasha Vita-More (1997) a se intrebe daca chiar avem nevoie de sex pentru că putem avea plăcere sexuala și fara sex. Ea spunea că poate se va elimina complet sexul fizic și vom crea in creierul nostru un centru care produce orgasme pe banda rulantă, de exemplu cand facem anumite activități intelectuale cu scopul de a imbunatăți performantele cognitive.

Se estimează că milioane de utilizatori din întreaga lume sunt în plin proces de creare a unor legături emoționale profunde cu propriile lor creaturi virtuale bazați pe inteligență artificială (Institutul de Bioetică Johns Hopkins Berman, 2023, citat de Gjerde, 2025). Mulți utilizatori se

intalnesc cu prietene bazate pe IA sau construiesc relații cu chatboți bazați pe IA. Este citată povestea Rosannei Ramos și a „soțului ei, Eren, dotat cu inteligență artificială" si cum această relație a progresat atât de serios, încât Ramos spune că acum sunt căsătoriți (Buckler, 2023). Un alt exemplu ni-l ofera ziarul The Guardian care ne prezintă povestea lui Wild Rose de pe un chat on-line. Ea este căsătorită, are o fiică și locuiește în Texas cu socrii ei. Ea a descris relația cu iubitul ei, un bărbat pe nume Saeran. El este un barbat chipes, cu părul blond, ochi aurii și un tatuaj mare pe umăr. Ea spune apoi că nu crede că Saeran o iubește așa cum ea il iubeste pentru că Saeran nu este om, este doar un personaj dintr-un joc pentru telefonul mobil, joc numit Mystic Messenger care a fost lansat de Cheritz, un dezvoltator de jocuri sud-coreean. De atunci, a fost descărcat de milioane de oameni din întreaga lume. Wild Rose spune mai departe despre dragostea ei: *„E ca și cum oamenii Îl iubesc pe Dumnezeu, Nu-l văd. Nu-l întâlnesc niciodată. Totuși, își pun credința și dragostea în mâinile Lui. De ce nu înțeleg oamenii că așa îl iubesc eu pe Saeran*?" (Schwartz, 2018). De atunci lucrurile au progresat in mod dramatic!

Numirea simulărilor IA drept „iubire" destrupează iubirea, făcând-o lipsită de sens, echivalând-o cu fantazarea despre un partener sexual, în măsura în care astfel de activități satisfac individul. Se poate concepe că mulți utilizatori de IA experimentează deja alienarea și singurătatea din cauza digitalizării. Aceasta este o nouă etapă a „capitalismului emoțional", în care lumea de astazi colonizează și comodifică emoțiile (Illouz 2007). Corporațiile vând intimitate simulată. Acest lucru este ascuns de discursul hiperreal, care obturează distincția dintre realitate și simulări. Prin echivalarea iubirii cu simularea acesteia, discursul hiperreal deconstruiește iubirea, făcând ca însăși expresia ei să fie lipsită de sens.

Lars Gjerde (2025) face o analiza intertextuala a 32 texte care prezintă relația dintre om și IA și constată că partenerul IA capată statutul unui partener uman simuland acțiuni, sentimente și ganduri. Antropomorfizarea aceasta permite construirea unei relații și o intimitate simulată dar definită ca reala. Utilizatorii folosesc termenul de relație in jurul ideilor romantice. Semnificația termenului de relație fixează sensul intimității simulate in jurul unei legaturi pe termen mai lung. Se mai folosesc termeni ca intalnire, dragoste neconvențională, indrăgostire, atasament, conexiune. Aici se poate vedea discursul rece dintre om și IA, fara tandrete, aluzii, umor sau patetisme, este vorba de o manipulare și de o simulare. Dar și asa această relație om-AI devine foarte populară. Și atunci ne putem pune intrebarea: de ce? Unii incearcă să aducă in discuție faptul că astfel de iubire hiperreala nu are nevoi sau vise, ci doar acțiuni și emoții simple pentru a

satisface imediat. Alții explică că oamenii din post-human vor să evite intimitatea și conotațiile ei sociale sau că ei sunt mai mult inclinați spre o satisfacție fizică dar fara participare corporala. Mai sunt și repondenți care vorbesc de nevoia lor de a se destrupa de o identitate sexuala constrangatoare, iar alții vorbesc doar de curiozitate. Apariția „iubirii dintre inteligența artificială și om" va consolida probabil unele inegalități și va crea unele noi, producând o izolare sporită și, probabil, făcând contactul uman și relațiile apropiate din ce în ce mai prețioase și din ce în ce mai rare, dacă corporațiile care încearcă să ne vândă intimitate simulată reușesc să-și universalizeze produsul. Dar cum se poate trai in aceasta lume cu adevarul si realul distorsionat? As putea spune că oamenii acceptă să intre și să traiască intr-o astfel de realitate simulată din disperarea lor metafizică, din faptul că imaginile și personajele, avararul, nu ascunde nimic in spate, ele sunt simulacre perefecte care exercită o fascinație pentru că nu trebuie să le citim mintea, ele sunt simple, goale, transparente, descorporate, disponibile, nepretențioase și gata de a disparea fara regrete. În acest proces, iubirea dintre inteligența artificială și om ar putea schimba ceea ce înseamnă să fii om, producând, prin înșelăciune, o formă de stupoare, de catatonie intelectuala, în care schimbările se produc neobservate. Iubirea a devenit fragmentată și hiperreală, unde imaginea unei persoane are adesea prioritate față de realitatea sa deplină. In sensul lui Baudrillard, omul și tehnologia creată de el au fost partenerii perfecți ai crimei pe care au vrut și incă vreau să o ascunda ca au ucis realul și l-au inlocuit cu un simulacru. Nimeni nu mai este interesat de unde și cum a inceput totul.

Katherine Hayles (1999) spunea că esența umana este libertatea față de voința altora și că omul post-human nu are nicio voință proprie care să poată fi deosebită de a altuia. Problema stă in modelul nou de construcție a subiectivității post-humanului, de construcție a selfului și a identității. Omul din post-humanism va fi o persoana fluida, o apariție extemporanee, cu un trecut pe care il neaga și cu un viitor care nu-l interesează.

Kitchener, ON
09 November 2026

Bibliografie:

Acevedo BP, Aron AP (2014): Romantic love, pair-bonding, and the dopaminergic reward system, in M Mikulincer & P R Shaver (Eds.): Mechanisms of social connection: From brain to group, New York: American Psychological Association, (pp. 55–69); DOI: 10.1037/14250-004.

Adams G, Estrada-Villalta S, Sullivan D, Markus HR (2019): The psychology of neoliberalism and the neoliberalism of psychology, Journal of Social Issues, 75 (1): 1—28; DOI: 10.1111/josi.12305.

Alison DB (2000): Reading the New Nietzsche: The Birth of Tragedy, The Gay Science, Thus Spoke Zarathustra, and On the Genealogy of Morals, Lanham, MA: Rowman & Littlefield.

Allan R (2019): Docile bodies? Foucault, neoliberalism and FE learner identities. EdD thesis. School of Education, The University of Glasgow, https://theses.gla.ac.uk/72992/

Allott R (1992): Evolutionary aspects of love and empathy, Journal of Social and Evolutionary Systems, 15(4): 353-370; doi.org/10.1016/1061-7361(92)90023-7.

D'Andrade R (2002): Cultural Darwinism and language, American Anthropologist, 104(1): 223–232, DOI 10.1525/aa.2002.104.1.223.

Arnold M (1869/2006): Culture and Anarchy, Jane Garnett (Ed.). Oxford University Press, Oxford World's Classics, Oxford University Press.

Badmington N (2000): Posthumanism, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Bales K, Kim AJ, Lewis-Reese AD, Carter CS (2004): Both oxytocin and vasopressin may influence alloparental care in male prairie voles, Horm Behav 44: 354–361.

Barry A, Osborne T, Rose N (1996) Introduction, in A Barry, T Osborne & N Rose (Eds.): Foucault and Political Reason: Liberalism, Neoliberalism and Rationalities of Government, Chicago, IL: Chicago University Press, (pp.1-17).

Bartels A, Zeki S (2000): The neural basis of romantic love, NeuroReport,11(17): 3829-3834; DOI: 10.1097/00001756-200011270-00046.

Bauman Z (1989): Modernity and the Holocaust, Cornell University Press, Ithaca, NY.

Baurdillard J (1981): Simulacra and Simulation, Ann Arbor: The University of Michigan Press (translated by Faria Glaser after the origial Franch version: Simulacres et Simulation, Paris: Ed. Galiée).

Baudrillard J (1986) : America, (translated by Chris Turner after the original Franch version, 1986, ed. Bernard Grasset), London & New York, Verso.

Baudrillard J (1995): The Gulf War did not take place, trans. by Paul Patton, Indianapolis: Indiana University Press: Indianapolis.

Bauman Z (2003): Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds, Cambridge: Polity.

Baumard N, Huillery E, Hyafil A, Safra L (2022) : The cultural evolution of love in literary history. Nature Human Behaviour, 6(4): 506-522; DOI: 10.1038/s41562-022-01292-z.

Berscheid E, Walster EH (1978): Interpersonal attraction, New York, Freeman.

Berscheid E (2006): Searching for the meaning of "love", in RJ Sternberg & K Weis (Eds.): The New Ppsychology of Love, New Haven, CT: Yale University Press; (pp. 171 – 183).

Berscheid E (2010): Love in the fourth dimensions, Annual Review of Psychology, 61: 1-25.

Bess M (2018): A Skeptic's Perspective: Is This Actually Going to Happen?, in M Bess, DW Pasulka (Eds.): Posthumanism: The Future of Homo Sapiens, Farmington Hils, Mich.: Macmillan, pp. 133-140.

Bess M, Pasulka DW (Eds.) (2018): Posthumanism: The Future of Homo Sapiens, Farmington Hils, Mich.: Macmillan

Bode A, Kushnick G (2021): Proximate and ultimate perspectives on romantic love. Frontiers in Psychology, 12, 573123; DOI: 10.3389/fpsyg.2021.573123.

Bodges JL (1946): Del rigor en la Ciencia, in Los Analies de Buenos Aires, 1, No.3.

Bolter D (2019): The Digital Plenitude -The Decline of Elite Culture and the Rise of Digital Media, Cambridge, London: The MIT Press.

Bostrom N (2003): Are you living in a computer simulation? Philosophical Quarterly, 53(211): 243–255. DOI: 10.1111/1467-9213.00309.

Bostrom N, Yudkowsky E (2014): The ethics of artificial intelligence, in K Frankish & W Ramsey (Eds.): The Cambridge Handbook of Artificial Intelligence, (pp. 316–334). Cambridge University Press: DOI: 10.1017/CBO9781139046855.020.

Boyd R, Richerson PJ (1985): Culture and the Evolutionisty Process. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Braidotti R (2013): Post-Humanism: Life beyond the Self, in R Baidotti: The Posthuman, pp. 13-54, Cambridge, UK: Polity.

Braidotti R (2016): Posthuman Critical Theory (Chap. 2nd) in D Banerjii & MR Parfanjape (Eds.): Critical Posthumanism and Planetary Futures, Springer, DOI: 10.1007/978-81-322-3637-5_2; pp. 13-32.

Braidotti R, (2019): Posthuman Knowledge, Cambridge, UK: Polity.

Buckler N (2023): A U.S. Woman 'Married' An AI Man That She Made Up. What Does This Mean for the Future of Love? The Chainsaw, June 5; https://thechainsaw.com/business/love-and-ai-we-are-falling-in-love-with-bots/.

Burunat E (2014): Love is the cause of human evolution, Advances in Anthropology, 2014, 4, 99-116; DOI: 10.4236/aa.2014.42013

Buss DM (1988): Love Acts: The Evolutionary Biology of Love. in RJ Sternberg & M Barnes (Eds.): The Psychology of Love (pp. 100–118). New York:Yale University Press

Buss DM (1989): Sex differences in human mate preferences: Evolutionary hypotheses testing in 37 cultures, Behavioral and Brain Sciences, 12: 1–49.

Buss DM, Abbott M, Angleitner A et al (1990): International preferences in selecting mates: A study of 37 cultures. Journal of Cross-Cultural Psychology, 21: 5–47.

Buss DM (2006): The Evolution of Love, in RJ Sternberg & K Weis (Eds.): The New Psychology of Love, New York: Yale University Press, pp. 61-86

Buss DM (2019): The Evolution of Love in Humans, in RJ Sternberg & K Sternberg (Eds.): The New Psychology of Love, 2nd ed., New York: Cambridge University Press, pp.42-63.

Cacioppo S, Bianchi-Demicheli F, Hatfield E, Rapson R (2012): Social neuroscience of love . Clinical Neuropsychiatry, 9(1): 3–13.

Cacioppo S (2017): Cognizance of the neuroimaging methods for studying the social brain, in Sukhvinder S. Obhi & Emily S. Cross (Eds.): Shared Representations: Sensorimotor Foundations of Social Life, New York: Cambridge University Press, pp. 86-106; DOI: 10.1017/CBO 9781107279353.006 .

Cacioppo S (2019): Neuroimaging of Love in the Twenty- first Century, in RJ Sternberg & K Sternberg (Eds.): The New Psychology of Love, 2nd ed., New York: Cambridge University Press, pp.64-83.

Campoy AF (2013): Archiving Simulacra: The Invention of Reality in Adolfo Bioy Casares' La Invención de Morel, https://academia.edu/101772902/

Carter CS, Porges SW (2013): The biochemistry of love: an oxytocin hypothesis, EMBO Reports, 14(1): 12-16; DOI: 10.1038/embor.2012.191.

Casares AB (1940): La Invention de Morel, Editorial Losada, Argentina; (English ed. The Invention of Morel, translate by Ruth Simms).

Cho MM, DeVries AC, Williams JR, Carter CS (1999): The effects of oxytocin and vasopressin on partner preferences in male and female prairie voles (Microtus ochrogaster), Behav Neurosci 113: 1071–1080.

Chalmers D, Clark A (1998): The Extended Mind, Analysis 58: 10-23.

Cibotaru V (2025): Introducere, in V Cibotaru & I Apostolescu (Eds.): Phenomenologies of Love, Leiden & Boston: Brill, pp.1-13.

Cordner C (2011): Two conceptions of love in philosophical thought, Sophia 50:315–329; DOI 10.1007/s11841-011-0238-4.

Cortazar J (1964); Continuidad de los parques, in Final del juego, translated in English by Paul Blackburn in 1967: The Continuity of Parks.

Delwiche A, Henderson JJ (2013): What is participatory culture, in Delwiche A, Henderson JJ (Eds.) (2013): The Participatory Cultures Handbook, New York & London: Routledge, pp.3-9.

Deckker D, Sumanasekara S (2025): Are We Living in a Simulation? A Deep Dive into the Simulation Hypothesis, Magna Scientia Advanced Research and Review, 13(02): 047-057; DOI: 10.30574/msarr.2025.13.2.0042.

Deese RS (2018): Between Progress and Armageddon: The Stakes of Our Time, in M Bess, DW Pasulka (Eds.): Posthumanism: The Future of Homo Sapiens, Farmington Hils, Mich.: Macmillan, pp. 3-13

Dijck J van (2013): The Culture of Connectivity: A Critical History of Social Media, New York: Oxford University Press.

Dobzhansky T (1973): Nothing in biology makes sense except in the light of evolution, Am Biol Teach 35: 125–29.

Dobzhansky Th, Boesiger E (1983)_ Human Culture, a Moment in Evolution, New York: Columbia University Press.

Dunbar RIM (1995): Neocortex size and group size in primates: A Test of the hypothesis, Journal of Human Evolution, 28:287–296.

Dunbar RIM (2003): The social brain: mind, language, and society in evolutionist perspective. Annual Review of Anthropology, 32: 163–181.

Elliott A, Urry J (2010): Mobile Lives, London and New York: Routledge.

Ellis A (1960): The Art and Science of Love, New York, NY: Lyle Stuart.

Engdahl E (2020): Capitalist society as an analysand: an interview with Eva Illouz, Emotions and Society, 20(20): 1–8; DOI: 10.1332/204378920X15784918589019Q.

Fahmy MS (2024): Love in Kant and the Enlightenment, in RP Hanley (E.): Love – A History, New York: Oxford University Press, , pp.235-258.

Fehr B (2009): Love, Prototype Approach, in Reiss HT & Sprcher S (Eds.) (2009): Encyclopedia of Human Relationships, Thousand Oaks: Sage, pp. 1011- 1013.

Fehr B (2019): Everyday Conceptions of Love, in RJ Sternberg & K Sternberg (Eds.): The New Psychology of Love, 2nd ed., New York: Cambridge University Press, pp.154-182.

Ferrando F (2019): Philosophical Posthumanism, London & New York: Bloomsbury Academic.

Fisher HE (1998):. Lust, attraction, and attachment in mammalian reproduction, Human Nature 9(1): 23–52.

Fisher HE (2004): Why We Love: The Nature and Chemistry of Romantic Love, New York: Henry Holt.

Fisher H (2006): The Drive to Love: The Neural Mechanism for Mate Selection, in RJ Sternberg & K Weiss (Eds.): The New psychology of Love, New Haven & London: Yale University Press, pp. 87-115.

Fisher H (2016): Anatomy of Love: A Natural History of Mating, Marriage, and Why We Stray (Completely Revised and Updated), New York: W. W. Norton & Company.

Foucault M (1975/1977); Surveiller et Punir – Naissance de la Prison, Paris: Gallimard/Discipline and Punish: The Birth of the Prison, trans Alan Sheridan, London: Pantheon Books.

Foucault M. (1982): Afterword: The Subject and Power, in HL Dreyfus & P Rabinow (Eds.): Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics (2nd ed), Chicago, IL: The University of Chicago Press; (pp. 208-226).

Foucault M (1997): Subjectivity and Truth, in P Rabinow (Ed.): Ethics. Essential works of Foucault 1954-1984, vol. 1, 2000. London: Penguin Group, (pp. 87-92).

Foucault M (2000): Self Writing, in P Rabinow (Ed.): Ethics. Essential works of Foucault 1954-1984, vol. 1, 2000. London: Penguin Group, (pp. 207-222).

Foucault M (2008): The Birth of Biopolitics, translation by G. Burchell, London, UK: Palgrave Macmillan.

Freund L (2025): Beyond the physical self: understanding the perversion of reality and the desire for digital transcendence via digital avatars in the context of Baudrillard's theory. AI & Society; Knowledge, Culture and Society, 40(3): 859–875; DOI: 10.1007/s00146-024-01900-8.

Frierson PR (2024): A Metaphysical Basis for Love? Descartes and Spinoza on the Metaphysics of Love, in Hanley RP (2024): Love – A History, New York: Oxford University Press, pp. 179-203.

Friedman LW, Friedman HH (2008): The new media technologies overview and research framework, SSRN Electronic Journal, 04/01; https://ssrn.com/abstract=1116771; DOI: 10.2139/ssrn.1116771.

Fromm E (1957): The Art of Loving. London: Allen and Unwin.

Furedi F (2004): Therapy Culture: Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age, New York: Routledge.

Gane N (2006): When We Have Never Been Human, What Is to Be Done? Interview with Donna Haraway, Theory, Culture, and Society, 23(7–8): 135–158.

Gane N (2014): Sociology and neoliberalism: A missing history, Sociology, 48: 1092–1106.https://doi.org/10.1177/0038038513512728.

Gerstal NR, Gross H (1984): Commuter marriage: a study of work and family (London: Guildford Press.

Gjerde Lars EL (2025): AI-Human romance, or, The Deconstruction of love: A Baudrillardian discourse analysis of hyperreality, Digital Studies/Le champ numérique 15(1): 1–23: DOI: 10.16995/dscn.17643
Gray J (2002): Straw Dogs, London: Granta Books.

Giddens A (1991): Modernity and Self-identity. Self and Society in the Late Modern Age, Cambridge: Polity Press.

Gitelman L (2008): Always Already New: Media, History, and the Data of Culture. Cambridge: MIT Press.

Guo S (2025): Baudrillard's Theory of Simulacra and Its Implications for Communication Studies, Proceedings of the 4th International Conference on Literature, Language, and Culture Development, DOI: 10.54254/2753-7064/58/2025.22084

Hacker Peter MS (2018): The Passions: A Study of Human Nature. Hoboken, NJ: Wiley Blackwell,

Han-Pile B (2010); The "Death of Man": Foucault and Anti-Humanism (Cap.6th), in T O'Leary & C Falzon (Eds.): Foucault and Philosophy, London and New York: Wiley-Blackwell; pp.118-142,

Hanley RP (2024): Love – A History, New York: Oxford University Press.
Hatfield G (2013): Cap. 1 Introduction: The Evolution of Mind, Brain, and Culture, in G Hatfield, H Pittmen (Eds.): Evolution of Mind, Brain and Culture, University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, Philadelphia.

Harvey D (1990): The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change, Blackwell, Oxford.

Harvey D (2005): A Brief History of Neoliberalism, New York, NY: Oxford University Press.
Hauskeller M (2014): Sex and the Posthuman Condition, New York: Palgrave and Macmillan

Hayles NK (1999): How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics. Chicago: University of Chicago Press.

Hayles NK (2008): Wrestling with Transhumanism, in: GR Hansell & W Grassie (2011): Transhumanism and Its Critics. Philadelphia: Metanexus;. pp.215–26.

Hayles NK (2012): How We Think: Digital Media and Contemporary Technogenesis, Chicago: University of Chicago Press.

Hawkins R (2015): Establishing the Public Legitimacy and Value of Scientific Knowledge in an Information Ether, in Keren M, Hawkins R (Eds.) (2015): Speaking Power to Truth - Digital Discourse and the Public Intellectual, Edmonton: AU Press (pp.17-40).

Hendrick C, Hendrick SS (1986): A theory and method of love. Journal of Personality and Social Psychology, 50, 392–402.

Hendrick C, Hendrick SS (1989): Research on love: Does it measure up? Journal of Personality and Social Psychology, 56(5), 784–794: DOI: 10.1037/0022-3514.56.5.784.

Hendrick C, Hendrick SS (2006): Styles of romantic love. In R. J. Sternberg & K. Weis (Eds.), The new psychology of love (pp. 149–170), New York: Yale University Press.

Hendrick SS, Hendrick C (2009): Love, Typologies, in HT Reiss & S Sprcher (Eds.) (2009): Encyclopedia of Human Relationships, Thousand Oaks: Sage, pp. 1013- 1014.

Henrich J, Boyd R, Richerson PJ (2012): The Puzzle of monogamous marriage, Philosophical Transactions of the Royal Society, B: Biological Sciences, 67(1589): 657–669.

Hobbs M, Owen S, Gerber L (2017): Liquid love? Dating apps, sex, relationships and the digital transformation of intimacy, Journal of Sociology, 53(2) 271- 284; DOI: 10.1177/1440783316662718

Hoerber T (2019): The root of neoliberalism in Friedrich von Hayek, in T Hoerber & A Anquetil (Eds.): Economic Theory and Globalization, Chaim, Switzerland: Palgrave; Macmillan, (pp.169-194), DOI: 10.1007/978-3-030-23824-7_8

Holmes (2006): Love lives at a distance: distance relationships over the life course, Sociological Research Online, 11(3): 70-80, DOI:10.5153/sro.1423.

Hughes J (2003): The Future of Sex; http://ieet.org/index.php/ IEET/more/hughes20030209/

Illouz E (1997): Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism, Berkley & Los Angeles: University of California Press.

Illouz E (2007): Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism, Cambridge, UK: Polity Press.

Illouz E (2008): Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions and the Culture of Self-Help, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Illouz E (2012): Why Love Hurts: A Sociological Explanation, Cambridge: Polity Press

Illouz E (Ed.) (2018): Emotions as commodities: Capitalism, consumption, and authenticity (1st ed.). Routledge/Taylor & Francis Group.

Illouz E (2019): The End of Love: A Sociology of Negative Relations, New York: Oxford University Press

Illouz E (2023): La Sexualidad de las Mujeres y El Capitalism Escopico, conference at Facultad de Letras y Ciencias Humanas, sección Filosofía, Cátedra UNESCO de Igualdad de Género en Instituciones de Educación Superior, AV. Universitaria N ° 1801, San Miguel, Lima 32 – Perú

Jankowiak W, Fischer E (1992): A cross-cultural perspective on romantic love.Ethnology, 31: 149–155; DOI: 10.2307/3773618

Jankowiak W (1995): Romantic Passion: A Universal Experience? New York : Columbia University Press.

Karandashev V (2015): A Cultural Perspective on Romantic Love. Online Readings in Psychology and Culture, 5(4); DOI: 0.9707/2307-0919.1135.

Kaplan D, Illouz E (2022): What is Sexual Capital? Cambridge, UK: Polity Press.

Karandashev V (2017): Romantic love in cultural contexts, New York: Springer.

Karandashev V, Evans ND (2019): Quadrangular love theory and scale: Validation and psychometric investigation. Journal of Methods and Measurement in the Social Sciences, 10(1): 1–35.

Karandashev V (2021a): Cultural models of emotions, New York & Cham: Springer.

Karandashev V (2021b):. Cultural diversity of romantic love experience. In C. Mayer & E. Vanderheiden (Eds.), International handbook of love (pp. 59–79), New York.& Cham: Springer.

Karandashev V (2022): Cultural Typology of Love, Cham: Springer.

Kellner D (2019): Jean Baudrillard, Stanford Encyclopedia of Philosophy, Department of Philosophy, Stanford University

Kember S, Zylinska J (2012): Life after New Media, Cambridge, Mass.: MIT Press.

King R, Mai N (2009): Love, sexuality and migration, a special issue of Mobilities, 4(3): 295–448.

Kislev E (2022): Relationships 5.0: How AI, VR, and Robots Will Reshape Our Emotional Lives. New York: Oxford University Press.

Klein E (2017). Developing Minds: Psychology, Neoliberalism and Power, Oxford, UK: Routledge.

Kozicki A (2023): Umwelt in an umwelt: Co-developing within immersive virtual environments and the paradoxical nature of reality and hyperreality, Sign Systems Studies, 51(1): 73-100.

Kurzweil R (2005): The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology. New York: Viking.

Laland KN, Kumm J, Feldman MW (1995): Gene-culture co-evolutionist theory - a test - case. Current Anthropology, 36(1): 131-156.

Laland K, Odling-Smee, Myles S (2010): How culture shaped the human genome: Bringing genetics and the human sciences together. Nature Reviews Genetics,11(2): 137-148.

Laland KN, O'Brien MJ (2011): Cultural niche construction: A introduction, Biol.Theory, 6: 191-202; DOI 10.1007/s13752-012-0026-6.

Larner W (2016): Neo-liberalism: policy, ideology, governmentality, Studies in Political Economy 63(1): 5-25 DOI:10.1080/19187033.2000.11675231.

Larson, AO (2023): Simulacra and Simulation Hypothesis: How Real is Our Reality, CMC Senior, Theses. 3262; Claremont McKenna College, CA. https://scholarship.claremont.edu/cmc_theses/3262

Lasswell TE, Lasswell ME (1976): I love you but I'm not in love with you, Journal of Marital and Family Therapy, 2(3): 211–224.

Lasswell ME, Lobsenz NM (1980): Styles of loving: Why you love the way you do. Doubleday Books.

Lawhead WF (2002): The Modern Voyage, 1400–1900, Wadsworth Thompson Learning, Belmont, CA.

Lévy P (1997): Collective Intelligence: Mankind's Emerging World in Cyberspace . New York : Plenum Trade.

Levy P (2013): The creative conversation of collective intelligence, in Delwiche A, Henderson Jj (Eds.) (2013): What is participatory culture, in Delwiche A, Henderson JJ (Eds.) (2013): The Participatory Cultures Handbook, New York & London: Routledge, pp.99-108.

Lewis CS (1960): The Four Loves, London: Geoffrey Bles.

Lee JA (1973): The colors of love: The exploration of the ways of loving, New Press.

Lee JA (1976):. The colors of love. Prentice-Hall

Lee JA (1977): A typology of styles of loving. Personality and Social Psychology Bulletin, 3(2): 173–182.

Lindberg C (2008): Love: A Brief History Through Western Christianity, Malden, MA: Blackwell Publ.

Lister M, Dovey J, Giddings S, et al (2009): New Media: A Critical Introduction, 2nd ed. London: Routledge

Logan R (2010): Understanding New Media, New York: Peter Lang.

Madsen OJ (2014): The therapeutic turn: How psychology altered Western culture. New York, NY: Routledge.

Madsen OJ, Brinkmann S (2011): The disappearance of psychologization. Annual Review of Critical Psychology, 8: 179-199. http://www.discourseunit.com/arcp8/arcp8madsenbrinkmann.pdf

Manovich L (2002): The Language of New Media. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Mao Yunpeng, Smolik AI (2025): Jean Baudrillard's interpretation of the essence of fashion culture in the consumer society, Journal of Sociology and Ethnology, 7(2): 82-86, Clausius Scientific Press, DOI: 10.23977/jsoce.2025.070212.

Maturana HR, Varela FJ (1980): Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living, Dordrecht: D. Reidel.

Haraway D (1985/1991): Manifesto for cyborgs: science, technology, and socialist feminism in the 1980s, Socialist Review, 80: 65–108/ A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist Feminism in the Late Twentieth Century, in Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature, New York: Routledge;, pp.149-181.

Hassan I (1977): Prometheus as Performer: Towards a Post-humanist Culture? The Georgia Review, 31(I4), pp. 830-850.

May S (2011): Love – A History, New Haven and London: Yale University Press.

Mears A (2011): Pricing Beauty: The Making of a Fashion Model, Berkeley, CA: University of California Press.'

Mellen SW (1981)_ The Evolution of Love. Oxford and San Francisco: W.H. Freeman Press.

Mesoudi A, Whiten A, Laland KN (2004): Is human cultural evolution Darwinian? Evidence reviewed from the perspective of The Origin of Species, Evolution, 58: 1–11.

Mesoudi A (2011): Cultural Evolution: How Darwinian Theory Can Explain Human Culture and Synthesize the Social Sciences, Chicago and London: University of Chicago Press.

McLuhan M (1962): The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man. Toronto: University of Toronto Press.

McLuhan M (1964/2005): Understanding Media: The Extensions of Man. 2nd edition. Abingdon: Routledge, 2005. First published 1964.

Meyer-Lindenberg A, Domes G, Kirsch P, Heinrichs M (2011) :Oxytocin and vasopressin in the human brain: social neuropeptides for translational medicine, Nat Rev Neurosci 12(): 524–538; DOI: 10.1038/nrn3044

McPherson D (2024): Love in the Christian Tradition, in RP Hanley (E.): Love – A History, New York: Oxford University Press, pp.70-93.

Moore LJ, Moran K (2016): Posthumanism, G Ritzer (Ed.): The Blackwell Encyclopedia of Sociology, pp. 1-4; DOI: 10.1002/9781405165518.wbeosp063.pub2

Mulvale S (2016): From psychologism to psychologization: Beyond the boundaries of the discipline and practice of psychology, Thesis submitted for the degree of Master of Arts, Graduate Program in Psychology, York University, Toronto, Ontario, Canada.

Nietzsche F (1954): The Antichrist, sect. 19, in The Portable Nietzsche, trans. W. Kaufmann, New York: Penguin Book, 1954), p. 586.

Nobabos JB (2024): Jean Baudrillard's Hyperreal and its implications for responsibility and accountability, International Journal of Research Publications, 151:916-929; DOI: 10.47119/IJRP1001511620246854

Nygren A (1953): Agape and Eros, trans. Philip S. Watson, Philadelphia: Westminster Press, 1953.

Odling-Smee FJ (2007): Cultural niche construction and human evolution, in Oscar Vilarroya, Francesc Forn i Argimon (Eds.): Social Brain Matters: Stances on the Neurobiology of Social Cognition, Amsterdam: Rodopi.

Pasulka DW (2018): The Prehistory of the Posthuman, in M Bess & DW Pasulka (Eds.): Posthumanism: The Future of Homo Sapiens, Farmington Hils, Mich.: Macmillan, pp. 50-59.

Pepperell R (2005): Posthumans and extended experience, Journal of Evolution and Technology ,14(1) - April 2005 http://jetpress.org/volume14/pepperell.html

Peters B (2009): And lead us not into thinking the New is New: a bibliographic case for New Media history. New Media and Society, 11(1-2): 13-30; DOI:10.1177/1461444808099572.

Piazzesi C, Blais M, Lavigne J, Mongrain CL (2020): Intimités et sexualités contemporaines: Les Transformations des Pratiques et des Representations, Montreal, Canada: Les Presses de l'Universite de Montreal

Piazzesi C, Blais M (2026):What Program for Love in the 21st Century? Thinking With and Beyond Luhmann, Systems Research and Behavioral Science, 0: 1–10, doi:10.1002/sres.70032.

Porter D (Ed.) (1996): Internet Culture, NY & London: Routledge.

Post DM, Palkovacs EP (2009): Eco-evolutionisty feedback in community and ecosystem ecology: interactions between the ecological theatre and the evolutionisty play. Phil Trans R Soc B, 364: 1629–1640.

Potter WJ (2013): The expanding role for media literacy in the age of participatory cultures, in Delwiche A, Henderson Jj (Eds.) (2013): What is participatory culture, in Delwiche A, Henderson JJ (Eds.) (2013): The Participatory Cultures Handbook, New York & London: Routledge, pp.232-243.

Rawas S (2024): AI: the future of humanity, Discover Artificial Intelligence, 4(25); DOI: 10.1007/s44163-024-00118-3.

Regan PC (2009): Love, compasionat and passionate, in HT Reiss & S Sprcher (Eds.) (2009): Encyclopedia of Human Relationships, Thousand Oaks: Sage, pp. 1007-1011.

Richardson K (2015): An Anthropology of Robots and AI: Annihilation Anxiety and Machines. New York: Routledge.

Richerson PJ, Boyd R, Henrich J (2010): Gene-culture coevolution in the age of genomics, Proceedings of the National Academy of Sciences, 107(Suppl. 2): 8985-8992.

Rimke H (2020): Self-help, Therapeutic Industries, and Neoliberalism, in D Nehring et al (Eds.) (2020): The Routledge International Handbook of Global Therapeutic Cultures, New York: Routledge, (pp. 37-50).

Rose N (1996a): Governing 'Advanced' Liberal Democracies, in A Barry, T Osborne, & N Rose (Eds.). Foucault and Political Reason: Liberalism, Neoliberalism and Rationalities of Government. Chicago, IL: Chicago University Press; (pp. 37-64).

Rose, N. (1996b). Inventing our Selves: Psychology, Power, and Personhood. New York, NY: Cambridge University Press.

Roseneil S, Budgeon S (2004): Cultures of intimacy and care beyond "the family": personal life and social change in the early 21st century, Current Sociology, 2004, 52(2): pp. 135–159.

Scelza BA (2022): Marriage and Monogamy in Cross-Cultural Perspective, in DM Buss (Ed.): The Oxford Handbook of Human Mating, New York: Oxford Academic Press.

Schafer A, Victor D (2000): The future mobility of the world population, Transportation Research A, 34: 171–205.

Schwartz O (2018): Love in the time of AI: meet the people falling for scripted robots, The Guardian, wed 26 Sept.2018; https://www.theguardian.com/technology/2018/sep/26/mystic-messenger-dating-simulations-sims-digital-intimacy

Schurr TG (2013): When did we become human? Evolutionist perspectives on the emergence of the modern human mind, brain, and culture, in G Hatfield and H Pittman (Eds.): Evolution of Mind, Brain, and Culture, Philadelphia: University of Pennsylvania, Museum of Archeology and Anthropology.

Sheffield FCC (2024): Love in Plato and Aristotle, in RP Hanley (E.): Love – A History, New York: Oxford University Press, pp.42-66.

Silver S (2004): Internet/Cyberculture/ Digital Culture/New Media/ Fill-in-the-Blank Studies, New Media & Society, 6(1): 55-64; DOI: 10.1177/1461444804039915

Sober E (2000): Philosophy of Biology, Dimensions of Philosophy Series, Boulder, CO: Westview Press.

Song Xia, Bo Xu, Zhenzhen Zhao (2022): Can People Experience Romantic Love for Artificial Intelligence? An Empirical Study of Intelligent Assistants, Information & Management 59 (2): 103595; DOI: 10.1016/j.im.2022.103595.

Sprecher S, Aron A, Hatfield E et al. (1994): Love: American style, Russian style, and Japanese style, Personal Relationships,1: 349–369.

Sternberg RJ (1988): Triangulating Love, in RJ Sternberg & ML Barnes (Eds.): The Psychology of Love, New Haven, CT: Yale University Press; (pp. 119-138).

Sternberg RJ (1997): Construct validation of a Triangular Love Scale, European Journal of Social Psychology, 27 (3): 313–335: DOI:10.1002/(SICI)1099-0992.

Szeto A, Nation DA, Mendez AJ, Dominguez-Bendala J, Brooks LG, Schneiderman N, McCabe PM (2008): Oxytocin attenuates NADPH-dependent superoxide activity and IL-6 secretion in macrophages and vascular cells. Am J Physiol Endocrinol Metab 295: E1495–E1501.

Stone L (1977): The Family, Sex and Marriage: In England 1500–1800, London: Penguin Press

Tooby J, Cosmides L (2005): Conceptual Foundations of Evolutionary Psychology, in DM Buss (Ed.): The Handbook of Evolutionary Psychology (pp. 5–67), New York: John Wiley & Sons, Inc.

VanderWeele TJ (2023): On an analytic definition of love, Journal of Ethics and Social Philosophy, 25(1): 105-135, DOI: 10.26556/jesp.v25i1.2695

Van Dyke D (2024): The Personal Experience of Transcendental Love Mystics and Contemplatives in the Medieval Christian Tradition in RP Hanley (E.): Love – A History, New York: Oxford University Press, pp. 126-154.

Varela FJ, Thompson E, Rosch E (1991): The Embodied Mind: Cognitive Science and Huma Experience, Cambridge: MIT Press.

Vita-More N (1997): The Future of Sexuality; http://www.natasha.cc/sex.htm

Vrasti R (2013): De la Teoria mintii extinse la terapia prin internet, http://www.vrasti.org/De%20la%20teoria%20mintii%20extinse%20la%20terapia%20pe%20internet.pdf

Vrasti R (2014): Dragostea – intre pasiune si companie; www.vrasti.org/dragostea%20-%20intre%20pasiune%20si%20companie.pdf

Vrasti R (2026); Discursul Terapeutic: O analiza foucauldiana a discursului terapeutic, https://www.vrasti.org/publicatii.htm

Wagoner RE (1997): The Meaning of Love: An Introduction to Philosophy of Love, Connecticut: Westport: Praeger

Ward K, England K (2007): Introduction: Reading Neoliberalism, in K Ward & K Englamd (Eds.): Neoliberalization: States, Newtworks, Peoples, Malden, MA: Blackwell Publ., (pp.1-22). DOI:10.1002/9780470712801.ch1

Weiss K (2006): Introduction, in RJ Sternberg & K Weiss (Eds.): The New Psychology of Love, New Haven & London: Yale University Press, pp. 1-11.

Wolfe C (2009): What Is Posthumanism? Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Wood B, Collard M (1999): The changing face of genus Homo, Evolutionist Anthropology, 8(9): 195–207.

Young JZ (1978): Programs of the Brain, London: OUP.

Zhang TY, Meaney MJ (2010): Epigenetics and the environmental regulation of the genome and its function, Annu Rev Psychol 61: 439–466.

Zhang L, Hernandez VS, Liu B, et al (2012): Hypothalamic vasopressin system regulation by maternal separation: its impact on anxiety in rats, Neuroscience 215: 135–148.

Žižek S (2002) Welcome to the Desert of the Real, London and New York: Verso

POSTFATA:

Everything must change

muzica Quincy Jones; si versurile lui Benard Ighner.

Everything must change
Nothing stays the same
Everyone will chang
No one stays the same

The young become the old
And mysteries do unfold
'Cause that's the way of time
Nothing and no one goes unchanged

There are not many things in live
You can be sure of, except
Rain comes from the clouds
Sun lights up the sky
And hummingbirds do fly

Winter turns to spring
A wounded heart will heal
But never much too soon
Yes everything must change

The young become the old
And mysteries do unfold
'Cause that's the way of time
Nothing and no one goes unchanged

There are not many things in life
You can be sure of, except

Except, (rain comes from the clouds)
(Sun lights up the sky)
(And hummingbirds to fly)
(Rain comes from the clouds)
(Sun lights up the sky) Ooh
(And hummingbirds to fly) Hummingbirds do fly
Um rain comes from the clouds (Rain comes from the clouds)
And sun lights up the sky (Sun lights up the sky)
And hummingbirds do fly (And Hummingbirds do fly)
I know rain (Rain comes from the clouds)
I know sun (Sun lights up the sky)
And music makes me cry…

Totul trebuie să se schimbe
Nimic nu rămâne la fel
Toată lumea se va schimba
Nimeni nu rămâne la fel

Tinerii devin bătrâni
Și misterele se dezvăluie
Pentru că așa este timpul
Nimic și nimeni nu rămâne neschimbat

Nu sunt multe lucruri în viata
Poți fi sigur, cu excepția
Ploaia vine din nori
Soarele luminează cerul
Și păsările colibri zboară

Iarna se transformă în primăvară
O inimă rănită se va vindeca
Dar niciodată prea devreme
Da totul trebuie să se schimbe

Tinerii devin bătrâni
Și misterele se dezvăluie
Pentru că așa este timpul
Nimic și nimeni nu rămâne neschimbat

Nu sunt multe lucruri în viață
Poți fi sigur, cu excepția

Cu excepția, (ploaia vine din nori)
(Soarele luminează cerul)
(Și păsările colibri să zboare)
(Ploaia vine din nori)
(Soarele luminează cerul) Oh!
(Și păsările colibri să zboare)
Păsările colibri zboară
Ploaia vine din nori (Ploaia vine din nori)
Și soarele luminează cerul (Soarele luminează cerul)
Și colibrii zboară (Și colibrii zboară)
Știu ploaia (Ploaia vine din nori)
Știu soarele (Soarele luminează cerul)
Și muzica mă face să plâng…