

## ZOON EROTIKON: PROLEGOMENE LA UN DISCURS FENOMENOLOGIC DESPRE EROTISM

Anamaria BIANOV

Universitatea „Transilvania” Brașov

*Abstract:* Correlating two people implies correlating two different temporalizations. Thus, the binar structure ME – YOU emerges, a dynamic indivisible ONE, a co-belonging and a mutual confusion. The new entity ME – YOU lives equally in both of them. The OTHER ONE, the external body existence, modifies his/her body feature and spirit by means of the look gesture. Getting out of the self can only be achieved by both, aiming at ONE. The western philosophy of erotism arises from this path to the ONE of the ancient Greek philosophy.

*Cuvinte cheie:* EU-TU, coaparteneță, erotism, philia, kallos.

Un discurs fenomenologic despre erotism se cuvine să debuteze cu descripția acestui fenomen urmărindu-se în acest demers intențional epistemologic evidențierea structurilor fenomenului, explicitarea funcțiilor pe care momentele sale constitutive le are, scoaterea la iveală a organizării sale interne. Descrierea fenomenului lasă posibilitatea ca sensul acestuia să se întrevadă și astfel să ajungem la o înțelegere a sa. Dar ce înseamnă structura unui fenomen pe care descrierea tinde să o reliefeze? Ce îmi garantează că structura pe care o dezvoltă este în chip precis *esențială*, *inalienabilă*, *constitutivă* în mod originar fenomenului? Cum pot legitima esențialitatea unei structuri de vreme ce nu îmi este permis să "inventariez" astfel de structuri? O indicație provizorie pentru răspunsul la aceste întrebări este aceea că o structură este un ansamblu ideal de relații, funcții, conexiuni care constituie invariantul din seria nesfârșită a fenomenelor; este *esența* fenomenului, *eidōs*-ul său, constantă în varietatea, în multiplicitatea ontică fenomenală; este ansamblul determinațiilor esențiale, este „ontologicul din ontic”. Erotismul este afectarea „ontologică”, scenariul său este scenariul alterării „constituției de ființă”.

Relația erotică presupune punerea în relație a doi oameni și prin aceasta punere în

relație a celor două temporalizări specifice celor doi. În măsura în care în chip frontal ei au stat unul în fața celuilalt, s-au privit, și-au asumat ireductibila alteritate într-un mod *nefalsificat*, între cei doi s-a instituit o structură binară numită de Buber EU-TU, de Levinas raport cu semenul și responsabilitate reciprocă. Acest fenomen al întâlnirii este la un moment dat saturat, împlinit și astfel se constituie acea structură binară, o coaparteneță, o confuzie reciprocă.

Caracterul inefabil, și poate de aceea adeseori *nerecunoscut*, *neasumat* al acestei „relații”, al acestui organism dual ca generare, și nu ca manifestare, împiedică într-o anumită măsură o descriere limpede, clară. Traectoria lăuntrică a acestui nou organism nu este una simplă, nici liniară, nici singulară, are neregulate creșteri și descreșteri, istoviri și atenuări, dar și efervescențe și bruște îmbogățiri, o fiziologie indescriptibilă și non-omologabilă care îi este constitutivă. Un „propriu” atât de dens, de decisiv, încât o descripție a unei astfel de fiziologii nu poate fi decât „mărturisire” care nu poate ține locul unei analize obiective a ceva care trebuie să depășească posibilele concretizări.

EU-TU / EU-CELĂLALT - o structură inefabilă și dinamică din care fiecare dintre cei doi face parte, care nu se rezumă la

înscenarea celor doi ca părți, care deși depinde în mod decisiv de unul și de altul, nu e în puterea nici unuia dintre ei. Există în mod decisiv o altă prezență, o prezență tainică și îninteligibilă, transcendentă prin apartenență, imanentă prin manifestare, o prezență care ne permite să fim oferiți unul celuilalt *în acest fel și nu în altul*. Nu e în noi, nici între noi, nici dincolo de noi, dar este adânc implantată în fiecare dintre cei doi. Apartenența organică, înrădăcinarea celuilalt în „oasele mele”, prezența lui pregnantă și deja constitutivă sunt formulări care vor să indice ceva din această „violență” a întâlnirii frontale, o radicalitate care nu ține de vreun „raport etic”.

În întâlnire se arată celălalt, ca *celălalt* destinat, iar pregnanța manifestărilor sale se concentrează în jurul chipului, nu și a privirii sale. Prezența sa ca celălalt se semnalizează și se fenomenalizează în chip, în privire, în voce. Privirea mea, ca modalitate ce „depășește” simpla vedere, țintește chipul, privirea celuilalt, depășind astfel registrul trupului „obiectiv” și al unei simple spațialități care i-ar fi proprie ca trup.

A asculta vocea celuilalt, spre deosebire de simpla auzire a ceea ce el spune, o auzire care chiar vizibilizează, a asculta vocea celuilalt ca voce a celuilalt este o modalitate de acces la celălalt complementară privirii. Prin ascultare și privire am acces la celălalt ca voce și ca chip. Chipul și vocea sunt simplele manifestări în „sensibil” ale celuilalt, care în esența sa este non-senzorial, trans-senzorial, meta-senzorial.

În privirea chipului, a privirii celuilalt, în stupefacția în care la un moment dat te trezești întrebându-te „oare la ce privești?”, în trimiterea pe care o instituie privirea celuilalt care la rândul său te privește, poți presimți întrucâtva „zvonorile” propriului chip, poți descoperi genuin, deși încă neclar și implicit, ceva referitor la un chip propriu, poți începe să bănuiești că „ai și tu chip”. Propriul chip, care nu mi se oferă, nu poate să mi se ofere, devine tematizabil întâia oară pornind de la chipul celuilalt, locul în care se naște astfel o redescoperire de sine, o recuperare a lui „eu însumi”.

Celălalt este chip, chipul este privire, celălalt este privire pe care o privesc. În

aceeași măsură, când îl ating cu adevărat pe celălalt, nu îi ating doar mâinile, umerii sau capul, ci îi ating atingerea cu care el mă atinge la rândul său pe mine. Când îl ascult cu adevărat pe celălalt, și nu doar îl „aud”, ascult și ascultarea lui. Autentica privire, privire a privirii ce „păstrează” în sine chipul celuilalt, pe celălalt ca fenomenologizare în chip, este o privire a neantului de dincolo de orice concretețe „empirică”.

Celălalt nu mai este o entitate izolată în univers, celălalt își primește corporalitatea și spiritul tocmai în acest gest al privirii. În context erotic, privirea devine depozitar al focului intern, al focului demiurgein, pentru că erotismul trebuie înțeles ca vivifiere, creare și conservare intențională a obiectului dorit, a celuilalt. Eul precedat de acel „je ne sais quoi”, explicat aici ca impuls erotic, își părăsește liniștea, repaosul lăuntric pentru a migra virtualmente către obiect. Această ieșire din sine, sinucidere virtuală a eu-ului este incipitul oricărui act erotic. Eu și celălalt devin Unul, diadă unificată, în măsura în care eul își părăsește propria spațialitate pentru a invade spațialitatea celuilalt. Erotismul devine astfel anulare a perimetrelor personale securizante, anulare a oricărei pre-existențe, pre-identități. Noua identitate este identitatea erotică, înțeleasă ca asumare a dualului congenital, a coapartenenței. Erotismul a fost înțeles ca progres către moarte [1]. Este o extincție simbolică a ceea ce avea unitate și coerență într-o reprezentare singulară. Actul erotic presupune asumarea dublului din noi, identificarea lui drept statu-quo al relației de cuplu.

Temporalitatea caracteristică scenariu-lui erotic nu coincide cu intratemporalitatea înțeleasă ca timp „obiectiv și omogen”, timpul curgerii pe care se întemeiază orice viziune științifică și registrul cotidian al calculului cu timpul, timpul ceasului. Dar ea nu se confundă nici cu ceea ce Heidegger numește temporalitate originară, temporalizarea „spontană” a Dasein-ului, ca proces în care sunt implicate deopotrivă de orginar cele trei ecstaze ale temporalității pe care sunt grefate momentele structurale ale constituției Dasein-ului. Este un alt timp al temporalității, temporalitate ce se organizează în jurul evenimentului erotic,

un timp structurat și configurat de aceeași survenire, o temporalitate care nu e una „cronologică”, ci ar putea fi mai adecvat apreciată ca fiind „Kairologică”. Kairoj trans-temporal, clipa desprinsă de sine ca origine a temporalității nou configurate survine în cronologia obișnuită și o modifică, o transformă, întâi ca structură, organizând proximitățile temporale în care s-a manifestat și în cele din urmă modificând calitatea timpului, determinându-l ca timp al experienței erotice. Această clipă este reversul și complementul „sentimentului oceanic”. Scena îmbrățișării contrariilor și a dizolvărilor. Simbioza EU-CELĂLAT nu este nici afirmație, nici negație, ci acceptare. Ce vede cuplul în decursul unei clipiri? Identitatea apariției și a dispariției, adevărul trupului și al non-trupului, viziunea prezenței care se dizolvă într-o splendoare: „*vitalitate pură, bătaie de inimă a timpului*” [2].

Fără a pleca de la prezumția epuizării înțeleșurilor transpersonale ale experienței erotice și fără a avea infatuarea de a înțelege fenomenul în sine, vom încerca un regres la aceea ennoia koine (notio communis) originară a fenomenului erotic. Spiritualitatea greacă a încercat conceptualizarea acestei trăiri, fie într-o manieră mitizantă, fie într-una speculativ-filosofică. Cert este că, așa cum se observase în repetate rânduri, filosofia occidentală a erotismului își găsește rădăcinile în gândirea elină.

Pentru spiritualitatea greacă, sexualitatea nu reprezenta decât o componentă secundară a erotismului. Sexualitatea este o expresie organică indisolubil legată de o finalitate practică: reproducerea. Erotismul suspendă finalitatea funcției sexuale, este sexualitate transfigurată, metaforă. Ca orice metaforă și aceasta va „*transcende realitatea care o generează, desemnând ceva nou și distinct față de termenii ce o compun*” [3].

Experiența ultimă și fundamentală pe care sufletul grec a avut-o în ceea ce privește erotismul este aceea a iubirii ca impuls, ca dorință, ca o nevoie de grație în care sufletul își dă seama de nedeșăvârșirea sa și se îndreaptă către ființa „perfectă”, ființa superioară, ființa iubită, în care găsește ceea ce îi lipsește. Prin simplul fapt de a fi iubit, cel

iubit îi apare celui care iubește ca o făptură de un rang mai înalt, ca o mică divinitate. Între iubit și iubitor se instaurează o relație sui-generis de ierarhizare. Să iubești presupune conștientizarea raportului de inferioritate în care te afli față de cel iubit. Pentru greci a iubi înseamnă a privi mai presus de tine către o realitate mai bună decât tine.

Obiectul acestei iubiri nu îl reprezintă femeia, potențiala soție. Pentru grecii antici soția era doar un instrument de procreare. Legătura stabilită în intimitatea vieții casnice nu era o legătură erotică, ci una mai curând politică: fructul unirii conjugale avea să fie un nou cetățean util Statului, un soldat sau o producătoare de soldați. Iată de unde și statutul inferior al femeii din punct de vedere intelectual și juridic. Bărbatul nu considera un act de demnitate a lui să se coboare la femeie. Astfel că erotismul era orientat către un alt bărbat sau către o curtezană care adăuga la frumusețea ei farmecul inteligenței și al culturii. De aici și marea importanță a curtezaniei în literatura erotică a antichității. Doar un bărbat sau o asemenea femeie puteau să îi dea celui care iubește senzația unei perfecțiuni fizice, intelectuale sau morale. În acest context, iubirea greacă trăiește cu totul în afara căsătoriei și a familiei.

„*Nu știu nimic, în afară de eros*” - remarcă lui Socrate transcende confesiunea personală și devine emblematică pentru spiritualitatea greacă. Eros este mai mult decât o simplă personificare apărută în cosmogonia prefilosofică. Pentru presocratici Eros era un al cincilea element, o forță stihială. În cosmogoniile orifice el era privit ca un principiu totalizant și unificator; Eros unește totul, și „*din această unire se naște neamul zeilor*” [4]. La Hesiod, în *Theogonia*, Eros este printre primii care se desface din Haos și le adună laolaltă pe toate [5]. Zeus însuși când vrea să creeze (demiourgein), ia chipul lui Eros. Prin urmare Eros este o forță motrice plasmuitoare după un model sexual, folosit pentru a explica „însoțirile” și „nașterea” elementelor mitologice, un fel de „Prim Mișcător” din vechile cosmogonii. Chiar și atunci când eșafodajul mitologic începe să se destrame în speculațiile filosofilor physikoi, Eros a continuat să joace un rol în legarea puterilor contrare.

Toate aceste cazuri de utilizare a iubirii au de-a face cu erijarea unei emoții umane la rangul de forță cosmologică. Același mod de abordare este prezent și în *Symposion*. Cuvântarea lui Eryximachos relevă amploarea cu care acționează în natură principiul „atrăției”, iar această idee și altele asemenea, familiare deopotrivă la mitografi și physikoi sunt recognoscibile în celelalte cuvântări. În schimb, cuvântarea lui Socrate deschide o direcție nouă, unde erotismul uman este folosit ca un important concept moral și epistemologic.

Problematika iubirii, numit aici *philia*, este ridicată pentru prima dată în *Lysis* unde Socrate, căutând o definiție a acestei atracții dintre oameni, sugerează că ea ar putea fi analoagă atracției dintre cele ce se aseamănă (homoiōs). Ideea este respinsă, ca de altfel și conversa ei, după care cele neasemănătoare se atrag între ele. Socrate se oprește în cele din urmă la un principiu de sorginte medicală, care cunoștea aplicații importante în teoriile contemporane despre plăcere (hedone): dorința (*epithymia*), ca și însoțitoarea ei, iubirea, este îndreptată spre împlinirea unei lipse (*endeia*), obiectul ei fiind ceva ce este potrivit (*oikeion*), adică ceva ce nu este nici identic, nici total neasemănător, dar care lipsește din alcătuirea noastră.

Tema este reluată în *Symposion*: iubirea este o dorință îndreptată spre frumos (*kallos*) și implică în mod necesar ideea unei nevoi sau lipse. În *Symposion* întâlnim amestecate cu mitul două teorii despre erotism expuse de Aristofan și Diotima. Prima este expresia unui spirit metafizic, uranic, viril, prometeic; a doua, expresia unui spirit teluric, matern, fizic. Pare surprinzător că într-o societate predominant homosexuală și misogină, cum era cercul platonician, Platon alege să pună în gura unei femei o doctrină erotică. Paradoxul este spulberat de viziunea erotismului ca o coborâre la origini, ca descindere în subteranul adevărilor primordiale. Pentru a explica misterul atracției universale, Aristofan pleacă de la considerațiile existenței unei rase primordiale, gen de umanitate în care coexistau principiul masculin și feminin. Reprezentanții acestei rase androgine erau hărăziți cu o putere și o vlagă miraculoasă, cu

o trufie fără margini, întocmai cum spunea Homer despre Efialt și Otus, „*ei se apucară să se suie în cer ca să se înstăpânească pe zei*” [6] (tema hybris-ului este o recurență în toate doctrinele care presupun scindarea umanității în două principii fundamentate genital). Pentru a-i supune, Zeus s-a decis să îi despartă în două, rezultând ființe de sex distinct. „*Iată, de atunci este împlântată în oameni dragostea unora pentru alții. Eros este cel ce împreunează frânturile vechii naturi; el își dă osteneala să facă din două ființe una singură, el încearcă să vindece nefericirea firii umane*” [7]. Eros este în discursul lui Aristofan doar numele acestui dor, acestei năzuințe către unitate, un symbolon. Cheia întregului discurs metafizic este: „*prin diadă către unitate*”. Androginul lui Platon este evident o fabulație. În proiecția imaginară platoniciană sunt descrise până și trăsăturile somatice ale acestei ființe, binare și unitare în același timp. Demitologizând, androginul apare drept ființa absolută, nescindată, ideală, starea genuină de imortalitate. Actul erotic devine astfel propensiune spre nemurire. La Platon, însănoșirea, întoarcerea la starea anterioară și „*fericirea supremă*”, înțelese ca „*binele suprem*” la care poate duce erosul, sunt asociate cu depășirea impietății, cauză primă a separării existențiale a omului divin în general. Mitul androginului este mult mai profund decât se poate întrezări la un nivel de percepere superficială: suntem ființe incomplete și dorința erotică este o sete perpetuă de întregire. Fără celălalt, nu voi fi niciodată eu însumi.

Cu Diotima erotismul transcende fizicul, organicul și se definește ca propensiune spre Frumos, Adevăr și Bine. Frumusețea, Adevărul și Binele sunt trei și una singură, sunt fețe sau aspecte ale aceleiași realități, singura realitate cu adevărat reală. „*Cel care a urmat calea inițierii în dragoste, în ordinea corectă*”, conchidea Diotima, „*odată ajuns la capăt va percepe deodată o frumusețe minunată, cauza finală a tuturor eforturilor noastre, o frumusețe veșnică, nezămislită, inalterabilă, care nu crește și nici nu descrește*” [8]. Personificat, Eros este numit în *Symposion* un „*daimon puternic*”, „*ființă între zeu și muritor*”, prezentă transcendentă ce umple golul dintre o natură și cealaltă.

În *Phaidros* se vorbește despre mania, cădere în extaz, în entuziasm divin, de exaltare sau de beție lucidă. Erosul ca „manie” se inserează într-un context mai vast care îi reliefează posibila dimensiune metafizică. Platon distinge patru tipuri de nebunie nepatologică, raportându-le la patru divinități: nebunia iubirii, guvernată de Afrodita și Eros, nebunia profetică, guvernată de Apollo, nebunia inițiaților, guvernată de Dionysos și nebunia poetică datorată muzelor. Fiecare din aceste tipuri de „manii” ek-statice sunt o transcendere de sine. În contextul erotic, voluptatea, datorită imanenței sale și caracterului subiectiv de centrare asupra unui eu, este sincopa sau colapsul stării de „mania”, a beției pure, exaltate și lucide, susținută de un element suprasensibil. Ea constituie contrapartea la eșecul erosului, ca impuls către ființa absolută și nemuritoare, în ciclul procreației fizice. Pentru Diotima „însăși întovărășirea bărbatului cu femeia nu e decât procreație” [9]. „Deși se petrece într-o ființă muritoare [această întovărășire] conține nemurirea” [10]. Natura muritoare, caducă și efemeră, torturată și subjugată de impulsul erotic, va căuta să ajugă la nemurire sub forma continuării speciei, procreând. Nemurirea, în înțelesul ei de perenitate a speciei, este contrară conceptului de nemurire olimpică care vizează tocmai ruperea legăturilor naturaliste, teluric-materne și evadarea din cercul procreației.

În *Symposion*, Diotima se oprește puțin (pauză în care unii văd linia despărțitoare dintre erosul socratic și cel platonician), după care desfășoară partea finală a teoriei sale despre adevăratul Eros. Tovărășia corpurilor frumoase naște discursuri (*logoi*) frumoase. Îndrăgostitul se desprinde de iubirea pentru un singur trup și devine iubitor al tuturor trupurilor frumoase, apoi al sufletelor frumoase, al legilor și așezămintelor frumoase și al cunoașterii (*episteme*), eliberându-se de dependența față de particular, până când i se dezvăluie „deodată” Frumusețea în sine. Aceasta este nemurirea. Ceea ce se revelează pe această cale sunt *eide*-le transcendente. Despre latura pur psihologică a iubirii, Socrate are mult mai multe de spus în prima sa cuvântare din *Phaidros*, definită aici drept

năzuință irațională spre plăcere simțită în preajma frumuseții. Ulterior însă, el se dezice de această caracterizare și promite o palinodie, iar aici erosul și *philosophia* se regăsesc împreună. Iraționalitatea iubirii este în realitate un fel de nebunie divină (*theia mania*) și ea se află ca un reflex al amintirii (*anamnesis*) pe care sufletul o are despre *eide*-le ce i s-au dezvăluit înainte de a-și fi „pierdut aripile”. Sufletul filosofului este cel ce redobândește primul aceste aripi prin exercițiul de reamintire a *eide*-lor și prin îndrumarea dată, în consecință, vieții sale. El este stimulat către aceasta de vederea frumuseții mundane. Frumusețea este un stimul în exercițiul aducerii aminte, pentru că acționează prin cel mai acut dintre simțurile noastre, văzul.

Erosul platonician este o dublă activitate: este o comunicare cu lumea transcendentă a *eide*-lor și propensiune către ea și în același timp, o revărsare în sufletul celui iubit, a cărei frumusețe este o imagine a Zeului, a acelor „izvoare ale lui Zeus” ce pătrund în sufletul îndrăgostitului. Cel îndrăgostit nu dispăre în ceața sublimării, ci rămâne un partener necesar în aspirația către *eide*. Ceea ce se sublimează în aceste raporturi, reprezentate arhetipal de Socrate și de tinerii săi discipoli, este activitatea pur sexuală.

Discursurile lui Platon despre Eros rămân posterității ca un climax al conceptualizării metafizice. Ulterior, Eros coboară de pe postamentele înalte pe care fusese plasat și ocupă un loc mai modest în etică, la rubrica Prieteniei (Aristotel consacră prieteniei Cartea a VIII-a a *Eticii nicomahice*; aspectele ei mai larg desemnate prin cuvintele *humanitas* și *philantropia* s-au bucurat de mare vogă și în stoicism) sau la cea a iubirii trupești. Epicur, ca de altfel majoritatea filosofilor, condamnă plăcerea fizică generată de erotism pe motiv că ar distruge ataraxia gânditorului înțelept.

Erosul platonician re apare la Plotin, având ca preambul în *Enneades*, I.6, o estetică a lucrurilor sensibile. Platon încercase ceva similar în *Hippias maior* unde frumusețea era definită mai întâi în termeni de utilitate, iar apoi în termeni de delectare. Plotin urmărește alt traseu ideatic. Frumosul (*kallos*) nu este, cum era pentru stoici, o problemă de măsură (*metro*) sau de simetrie a părților, pentru că în

felul acesta s-ar sugera că el se găsește numai la lucrurile compuse și nu s-ar putea explica frumusețea unei ființări izolate. Explicația propusă de Plotin este un curios amestec între *Forma transcendentă*, platoniciană, la care obiectul participă (*koinonia, methexis*) și *eidos*-ul aristotelic sau *logos*-ul stoic, care sunt imanente. Adevărata esență a frumuseții este simplitatea, o simplitate ce se regăsește în principiul suveran, Unu. De la aceste frumuseți sensibile se trece, în maniera platoniciană aprobată, la practici și științe, iar de aici, prin purificarea (*katharsis*) sufletului, la contemplarea frumuseții supreme care este Binele. Frumosul este contemplat printr-o privire interioară, în procesul contemplării asimilându-se lui.

Ca imagistică și limbaj, speculația lui Plotin este fundamental platoniciană. Totuși, a avut loc o notabilă deplasare de accent. Filosofia ca proiect comun al celui care iubește și al celui iubit nu mai este scoasă în evidență la Plotin, pentru care întoarcerea la Unul este un „*zbor al celui singur, către Cel singur*” [11]. Metoda lui Plotin nu mai este dialogul, cu implicațiile lui diastolice, ci introspecția, iar scopul ei este unio mystica. La Platon, venerarea Afroditei Pandemus este un stadiu către adorația Afroditei Urania. La Plotin, care se rușina de exista într-un trup, cele două zeițe sunt învrăjbite. El compară iubirea terestră cu siluirea unei fecioare aflate în drum spre Tatăl ei.

Dihotomia suflet-trup este o recurență a gândirii eline. Nici chiar în context erotic sufletul și trupul nu pot coexista. Erosul are statutul de legătură între ceea ce ființează și ființa în esența ei (*ta onto ontos*). Atracție conștientă și aspirație inconștientă, chiar erosul profan are la greci ceva imponderabil. Dorința fizică formulată de sufletul irațional și potolită cu ajutorul trupului nu reprezintă, în fenomenologia erosului, decât un aspect tulbure și secundar al acestuia. Trupul este numai un instrument, în timp ce erotismul,

chiar cu finalizare sexuală, ține de sfera sufletului. Efortul maieutic al lui Socrate pune accentul pe convertibilitatea oricărui eros, chiar fizic, în contemplație intelectuală.

## BIBLIOGRAFIE

1. Ideea că erotismul este propensiune către moarte este îmbrățișată atât de George Bataille în eseul *Erotismul*, cât și de Dennis de Rougement în lucrarea *Dragostea și occidentul*. Teza lui Bataille pleacă de la evidențierea discontinuității umane în condiții naturale. Prin moarte și prin erotism (văzut ca fenomen aureolat de moarte) ființării discontinue îi este dat să-și regăsească continuitatea. Pentru Dennis de Rougement canonul erotic occidental se află sub semnul legendei medievale *Tristan și Isolda*. Orice manifestare erotică este implicit și o viziune personală, chiar trăire a morții.;
2. Paz, Octavio – *Dubla flacăra. Dragoste și erotism*, București, Editura Humanitas, 1998, pag. 205;
3. idem., p.10;
4. Aristofan, *Păsările*, București, Editura Biblioteca pentru toți, 1965, pag.138;
5. “*Haos a fost la-nceput. Pământul cu largile-i coapse, /casă temeinică dată nemuritorilor care / au stăpânit pe culmea Olimpului plin de troiene /... / Eros apoi, printre zeii nemuritori, cel mai gingaș / îmblânzitor, ce supune pe oameni și zei deopotrivă, / gândul în piept amăgind și voia cea-nțeleaptă.*” Hesiod, *Theogonia*, București, EPLU, 1968, pag. 15;
6. Platon, *Dialoguri*, București, EPLU, 1963, pag. 98;
7. Idem, ibidem, pag. 99;
8. Idem, ibidem, pag. 99;
9. Idem, ibidem, pag. 99;
10. Idem, ibidem, pag. 100;
11. Plotinus, *Enneades*, Paris, Edit. E.Brehier, vol III, 1928, pag.175.