

Similitudes y diferencias entre el amor platónico y la concepción wojtyliana del amor

*Similarities and Differences Between
Platonic Love and Wojtylian Love*

SELENE GEORGINA LÓPEZ REYES*

Resumen: Este artículo analiza los textos en los que se desarrolla la filosofía del amor tanto en Karol Wojtyła como en Platón, con el fin de encontrar las similitudes y diferencias entre sus afirmaciones. Tras rastrear los conceptos de amor en las obras de ambos autores, aplicando como método la revisión teórica de ambas posturas, se identifican cinco temas en los que pueden compararse sus propuestas: el amor y la integración física, los posibles sujetos del amor, la búsqueda del bien en el amor, la fecundidad del amor y la capacidad de promover la realización de la persona que ama. En cada uno de estos temas se plantean similitudes y contrastes definidos por la comprensión del amor como concupiscencia, benevolencia, virtud que es fundamento de moralidad, fuente de integración de la persona y amor interpersonal en Karol Wojtyła, o como búsqueda de perfección física, intelectual o en el Uno, Bien y Belleza en Platón.

Palabras clave: Amor platónico, amor, amor wojtyliano, Karol Wojtyła, Platón.

Abstract: This paper analyzes the texts in which Karol Wojtyła's and Plato's philosophy of love is developed to find the similarities and differences between their statements. After tracing the concepts of love in the bibliography of both authors, applying theoretical research as a method, five themes were found in which the proposals can be compared: love and physical integration, the possible subjects of love, the search for the good in love, the fruitfulness of love, and the ability to promote the fulfillment of the person who loves. In each of these themes, similarities and contrasts arise defined by the understanding of love as concupiscence, benevolence, virtue that is the foundation of morality, source of integration of the person, and interpersonal love in Karol Wojtyła, or as a search for physical, intellectual, or in the One, Good and Beauty in Plato.

Keywords: Platonic love, love, wojtylian love, Karol Wojtyła, Plato.

Recibido 20/09/2024

Aceptado 15/01/2025

* Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP). E-mail:selenegeorgina.lopez01@upaep.mx. ORCID: 0000-0003-4912-543X

El análisis del concepto del amor en Platón y Karol Wojtyła es relevante, ya que permite rastrear los orígenes de la filosofía contemporánea sobre el amor. Platón, un filósofo de la antigua Grecia, es conocido por su filosofía del amor como un impulso hacia la verdad, la belleza y la perfección (Uno). Para él, el amor era un anhelo de completitud que impulsaba a las personas a buscar la sabiduría¹. Su influencia ha perdurado a lo largo de los siglos, especialmente en los pensadores que se adhieren al aristotelismo-tomismo, donde sus ideas han dejado una marca indeleble en la comprensión del amor como un camino hacia la verdad y la autorrealización.

Karol Wojtyła presenta una perspectiva del amor que se centra en la entrega total y responsable hacia el otro. Su filosofía se basa en la dignidad personal², la integración de la sexualidad y la participación. Al analizar su filosofía surge una pregunta: ¿Cuáles son las similitudes y diferencias entre el concepto de amor en la filosofía platónica y el pensamiento de Karol Wojtyła? Este artículo explora ambas visiones y sus posibles conexiones. La tesis fundamental planteada es que existen similitudes significativas entre las ideas de Platón y Wojtyła sobre el amor, particularmente en su comprensión como una fuerza que impulsa la realización personal y la búsqueda del bien. Sin embargo, también se identifican diferencias esenciales, las cuales proporcionan un marco para analizar cada postura en profundidad y facilitar su comparación. Para probar esta tesis, el artículo se estructura en varias secciones. Primero, se presenta un análisis de los conceptos de amor en las obras de Platón y Wojtyła, destacando las similitudes y diferencias en sus afirmaciones. Posteriormente, se identifican cinco temas clave en los que pueden compararse sus propuestas: el amor y la integración física, los posibles sujetos del amor, la búsqueda del bien en el amor, la fecundidad del amor y la capacidad de promover la realización de la persona que ama. En cada uno de estos temas, se analizan las coincidencias y contrastes, definidos por la comprensión del amor como concupiscencia, benevolencia, virtud que fundamenta la moralidad, fuente de integración de la persona y amor interpersonal en Karol Wojtyła, o como búsqueda de perfección física, intelectual o en el Uno, Bien y Belleza en Platón.

¹ “Para Platón, el amor es una fuerza que trasciende lo material y nos lleva hacia la contemplación de la belleza absoluta”. E. SUBIRATS, *Ensayo sobre el amor*. Destino, Barcelona 1995, p. 45.

² “Para Wojtyła, el amor se basa en el respeto y la dignidad de la persona humana, siendo un acto de entrega y donación de sí mismo”. *Ibid.*, p. 120.

1. Filosofía del amor platónica.

Egil A. Wyller (1970) y Findlay (1969) distinguen dos momentos en el sistema platónico: el momento ascendente, o el itinerario mental que siguen los cautivos en la caverna hacia las eternas e inmortales ideas, y el momento descendente de los seres por la vía del amor, lo que ha sido llamado *esquema metafísico neoplatónico*³.

El amor es un camino de descenso para los seres; sin embargo, siempre exige el ascenso hacia la plenitud. Aunque su carácter no es predominantemente personal en la filosofía platónica, sí tiene repercusiones en la persona como ser de la realidad. Rivera⁴ sostiene que en la filosofía platónica se pueden identificar tres pasajes en los diálogos que tratan la procepción y el descenso de los seres a través del amor. Estos se encuentran en *la República*, donde se habla del Bien; en *el Timeo*, donde se aborda el papel del Demiurgo; y en *el Banquete*, donde se discute el amor y la generación humana. Además, el autor señala que el camino ascendente puede apreciarse en tres diálogos: *Lysis*, *Fedro* y *el Banquete*. También se menciona el diálogo Alcibiades en el que se habla del valor político del amor. Así, se describen los elementos teóricos sobre el amor que pueden obtenerse de cada uno de los textos, haciendo referencia a esos elementos, pero también considerando la conexión del *Eros* en Platón con la problemática dialéctica y metafísica ya que “*Eros*, para Platón, es ‘filósofo’ por excelencia: el logos humano no puede avanzar sin la pasión que lo estimula, lo impulsa siempre más allá y lo sustenta estructuralmente. *Eros* es la otra cara de la dialéctica”⁵, la cara de la fuerza que hace que exista.

- a) República. En *la República*, la irradiación del Bien en los seres es causa de los mismos, pero no su ser o esencia, y esa causalidad es el soporte último de toda la metafísica platónica. Sin embargo, es importante destacar que esta relación entre el Bien y su capacidad de causar el bien en otros seres no se trata de una conexión entre conciencias dialogantes o un amor personal, sino que es esencialmente de naturaleza metafísica⁶. El amor es también la fuerza de búsqueda de la verdad, como Platón afirma en *la República*, el amor es una tendencia natural, pero también obra del esfuerzo hacia el bien, la verdad y la belleza⁷.

³ Cfr. E. RIVERA DE VENTOSA, “El amor personal en la metafísica de Platón”, en *Helmántica*, 26, No. 79-81, (1975), p. 499.

⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 499.

⁵ G. REALE, *Eros, demonio mediador: el juego de las máscaras en el Banquete de Platón*. Herder, Barcelona 2004, p. 8.

⁶ PLATÓN, *República* III, 403a.

⁷ Cfr. PLATÓN, *República* VI, 490a-b.

- b) Timeo. En lo que respecta al amor en la génesis del cosmos tal como se plantea en *el Timeo*, es posible pensar que, al mencionar al padre, la madre y el hijo, se está exponiendo la relación interpersonal entre ellos. Sin embargo, la intención de Platón es asimilar estos conceptos a los elementos que componen la construcción del cosmos, considerándolos como “la matriz en la que los seres son formados, el paradigma que sirve de modelo al Hacedor y el producto que es el cosmos”⁸. En ninguna de las menciones del amor en el texto, es relevante una conciencia capaz de diálogo, incluso en la relación entre el Demiurgo y su obra. Esta relación solamente implica la generación a partir de un modelo de belleza eterna: “con ello nos confirmamos en la tesis de que en el bello cosmos platónico no hay puesto para el amor personal”⁹.
- c) Lisis o De la Amistad. Platón describe el amor de amistad como una relación de utilidad y provecho, en la que la persona es vista más como objeto que como sujeto¹⁰. También se habla de la *philía* como herramienta de perfeccionamiento moral por su excelencia y capacidad de educar.

Rivera, Laín Entralgo¹¹ y M. Legido¹² han mencionado lo cerca que está Platón en este diálogo de describir el carácter personal del amor; sin embargo, lo traiciona su motivación metafísica y la amistad se convierte en un medio de alcanzar la perfección de la naturaleza humana¹³. En consecuencia, el amor se vuelve completamente impersonal y se identifica con la atracción metafísica que ejerce hacia sí mismo y el perfeccionamiento que el ser logra a través de él.

⁸ E. RIVERA DE VENTOSA, “El amor personal en la metafísica de Platón”, cit., p. 504.

⁹ *Ibid.*, p. 508.

¹⁰ “Por lo tanto, mis queridos jóvenes, si alguno desea o ama a otro, jamás podría ni desearle, ni amarle, ni buscarle, si no encontrase entre él y el objeto de su amor alguna conveniencia o afinidad de alma, de carácter o de exterioridad”, PLATÓN, *Lisis* 251 a-d.

¹¹ “Meta de la amistad es, por consiguiente, la perfección de la naturaleza humana en las individuaciones de esa naturaleza que son los amigos”. P. LAÍN ENTRALGO, *La amistad en la antigua Grecia: Platón y Aristóteles*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante 2018, p. 517.

¹² “En este pasaje, Platón habla ciertamente refiriéndose a la existencia humana. Quiere elaborar el concepto de la amistad desde la necesidad personal de completarse, de realizarse en comunión con los otros”. M. LEGIDO LÓPEZ, *Bien, Dios, Hombre. Estudios sobre el pensamiento griego*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1964. p. 25. También puede consultarse M. LEGIDO LÓPEZ, *El problema de Dios en Platón. La teología del demiurgo*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto “Antonio de Nebrija”, Colegio Trilingüe de la Universidad, Salamanca 1963.

¹³ Cf. M. LEGIDO LÓPEZ, *Bien, Dios, Hombre. Estudios sobre el pensamiento griego*, cit., p. 25.

- d) Fedro. En este diálogo, Platón vincula la naturaleza del amor con la doctrina de la reminiscencia y las partes del alma. Según esta perspectiva, cuando las almas se separan de las formas eternas, recuerdan las ideas, y la más evidente y motivo de amor es la belleza. La búsqueda de lo suprasensible, es decir, el *eros*, permite al alma recuperar sus alas y elevarse hacia esa belleza y, posteriormente, hacia las demás formas eternas¹⁴. Hay entonces un amor que Platón llama siniestro o de pasiones¹⁵ y al que hay que vituperar y un amor divino que impulsa a la belleza. El diálogo se concentra particularmente en elogiar a la divina fuerza del *eros* que impulsa hacia la eterna Belleza trascendente, donde la bondad y la belleza son una realidad eterna e inmutable¹⁶. También se diferencia el concepto de amor con la perspectiva de la mística cristiana en que el amor platónico no entra en diálogo con el otro, no es un amor personal y la comunicación de conciencias también se considera un imposible¹⁷.
- e) Alcibíades. En este diálogo, Platón analiza el valor político de la amistad. Sostiene que la amistad es esencial para que un Estado alcance la mejor situación posible y para erradicar el odio y la división. Sin embargo, Sócrates lo lleva a reflexionar sobre la idea de que la amistad, al ser una forma de concordia, solo puede existir entre personas que tienen un entendimiento común de los acuerdos que están tomando. Por lo tanto, en situaciones como la división de tareas entre hombres y mujeres, donde cada uno hace lo que debe hacer, no hay verdadera amistad, sino un gobierno eficiente del hogar. De esta manera, en un Estado donde cada individuo cumple con su responsabilidad, se puede afirmar que existe un buen gobierno y que el principio necesario para ello es, en lugar de la amistad, la justicia¹⁸. Sin embargo, aunque no es necesario que exista amistad entre los ciudadanos, es imprescindible que haya concordia y justicia en el Estado.
- f) Banquete. En este texto, Platón presenta varios discursos de elogio al amor, que ofrecen una perspectiva integral del mismo, partiendo de una intención mítica, literaria y filosófica de expresar tan complejo fenómeno.

¹⁴ Cfr. PLATÓN, *Fedro*, 238b-c.

¹⁵ Cfr. *Ibid.*, 266a.

¹⁶ Cfr. E. RIVERA DE VENTOSA, "El amor personal en la metafísica de Platón", cit., p. 514.

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 517.

¹⁸ Cfr. PLATÓN, *Obras completas. Alcibíades I*, 127c-b. Edición de Patricio de Azcárate, Madrid, tomo 1, 1871, p. 174.

Con respecto a la vía de descenso de los seres, *El Banquete* plantea una visión del amor en la transmisión de la vida no solo biológica, sino como búsqueda de la inmortalidad¹⁹. Pero tales afirmaciones siguen siendo de tipo metafísico y no antropológico o personal, ya que se describe la búsqueda del amor del Bien como perfección y, como tal, la inmortalidad del alma, por lo que, en el ser mortal, tal fin solo se obtiene mediante la generación. La generación, por tanto, se convierte en el camino de los seres mortales al cumplimiento de su deseo metafísico y no personal de inmortalidad, es decir, no se habla del amor personal en el camino descendente del amor en Platón.

En el camino de ascenso a la perfección, *El Banquete* aborda el eros desde su origen como genio mediador entre lo divino y lo mortal, que impulsa hacia arriba²⁰, pero puede decir muy poco de las realidades de abajo o de las personas concretas, que son los amantes. Igualmente, habla de la belleza eterna, pero como fuerza que mueve a la contemplación y a la vida virtuosa, no como elemento y búsqueda en la relación interpersonal²¹.

En *El Banquete*, existen varios discursos de alabanza a *Eros*; pero, los de mayor relevancia son la intervención de Aristófanes (189a-193d) y la intervención de Sócrates-Diotima (199d-212c). Para analizar la reflexión sobre el amor en *El Banquete*, se hará una reseña de cada uno de los discursos para entender el pensamiento sobre el amor del filósofo griego, lo anterior considerando la propuesta de Reale de entender el texto como una expresión de las doctrinas no escritas sobre el Eros de Platón a través de un juego de máscaras propio de un dramaturgo de su talla²². Cuatro máscaras hablan²³ de lo que *Eros* no es, afirmando de él valores que no tiene y confundiéndolo con títulos y características de las profesiones que las máscaras manifiestan o con las máscaras mismas, pero al mostrar lo que no es, sirven de preparación para que el lector comprenda lo que sí es. Hay tres máscaras con las que Platón manifiesta el arte dialéctico de la filosofía, convirtiéndolo en iniciación misterica; la primera máscara es la de Agatón al hablar con Sócrates, la segunda, la de la sacerdotisa-adivina Diotima con el papel de Sócrates y la tercera es la

¹⁹ Cfr. PLATÓN, *Diálogos: Banquete*, Gredos, Madrid, tomo III, 1988, p. 255.

²⁰ "En *El banquete*, Platón presenta el amor como un proceso de ascensión, desde el amor a una persona particular hasta el amor por la esencia misma de la belleza", E. SUBIRATS, *Ensayo sobre el amor*, cit., p. 50.

²¹ "No hay puesto para el amor personal en la metafísica de Platón", E. RIVERA DE VENTOSA, "El amor personal en la metafísica de Platón", cit., p. 520.

²² Cfr. G. REALE, *Eros, demonio mediador: el juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, cit., p. 9.

²³ Cfr. *Ibid.*, pp. 11-18.

de Sócrates que por momentos toma con Diotima la máscara de Agatón y, cuando toma la propia, refuta los errores e instruye sobre el amor.

Fedro es el primero en tomar la palabra en *El Banquete* para hablar de los beneficios de la acción del dios *Eros*. La máscara que representa es la del literato, rétor aficionado, sensible e inteligente. Su discurso se funda en la autoridad de los poetas, explicando a *Eros* como el dios más antiguo que, al suscitar el deseo de honor, es fuente de virtud, la que a su vez es sustento de la comunidad de hombres “Estado”²⁴. Algunas ideas importantes sobre el *Eros* afirmadas, aunque no argumentadas, en el discurso de Fedro son:

- a) *Eros* es causa de grandes bienes, es guía de los hombres que quieran vivir de forma bella, virtuosa y feliz; sin embargo, no argumenta desde la causa de esto, sino desde el efecto de no querer ser descubierto por el amado realizando acciones no virtuosas.
- b) Solo los amantes son capaces de morir por otro²⁵, aunque habrá que decir que los ejemplos que plantea nos hacen concluir que, en lugar de realmente ser muerte por el otro, como en la noción cristiana de amor, son por la gloria al sacrificarse por otros²⁶.
- c) El amante es superior respecto del amado pues su inspiración para hacerlo es divina²⁷ y el amado es solo un reflejo del *Eros* del amante, por lo que tal relación no es entre dos, sino entre el amante y su amor por el amado.

Pausanias representa la máscara del orador político refinado, justifica el amor a los jóvenes como empresa intelectual y formativa en la que el amante conduce al amado a la sabiduría y el amado debe adquirir virtud de esa relación²⁸. Plantea la existencia de dos Afroditas y, por tanto, dos *Eros* que colaboran con cada una, la Afrodita-*Eros* Celeste y la Afrodita-*Eros* vulgar. Considerando que las acciones y los dioses no son hermosos ni feos, sino por el modo en que se realizan, se dice que el *Eros* vulgar, al ser de ese modo y obrar al azar, es feo y corresponde a los hombres que valen poco, y el *Eros* celeste es bello pues obra de esa forma²⁹.

²⁴ Cfr. PLATÓN, *Banquete*, 178e.

²⁵ Cfr. *Ibid.*, 179b.

²⁶ Cfr. G. REALE, *Eros, demonio mediador: el juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, cit., pp. 30 y 31.

²⁷ Cfr. PLATÓN, *Banquete*, 180b.

²⁸ Cfr. *Ibid.*, 185b.

²⁹ Cfr. G. REALE, *Eros, demonio mediador: el juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, cit., p. 37.

Con lo anterior intenta vincular el placer sexual del *Eros* por los jóvenes ennobleciendo tal acción al vincularla con la sabiduría y la virtud, pero tales cosas no tienen una relación natural según Platón, quien afirma en el “Fedro” que el *Eros* sexual es solo un elemento para alcanzar el amor o *Eros* filosófico, ya que este va más allá de los sentidos y lo sensible para conducir al hombre a la Belleza Absoluta y al Uno³⁰.

Erixímaco representa la máscara del médico o de los filósofos naturalistas. Afirma que no solo se da la división de *Eros* en los amantes, como afirmó Pausanias, sino en todas las cosas, en particular en la medicina, gimnasia, agricultura, música, astronomía y mántica. *Eros* celeste o bueno es la armonía entre opuestos y ley cósmica universal³¹ y *Eros* vulgar es desorden y enfermedad. La máscara de Erixímaco lleva el poder de su arte a sus últimas consecuencias, entendiendo como *Eros* “una compleja fuerza natural, que él, mediante su ciencia y su arte, cree poder controlar y dominar en gran medida”³². El discurso de Erixímaco conduce al *Eros* de la dimensión antropológica a la universal o cósmica, lo que comparte con el pensamiento de Platón, pero no es bien justificado por Erixímaco, ya que por su posición naturalista es incapaz de ver la justificación filosófica de lo que afirma. *Eros* es acuerdo y armonía entre los contrarios; tales afirmaciones pueden leerse también en el “Gorgias” cuando Platón afirma tomando la voz de Sócrates:

Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto “cosmos” (orden) y no desorden y desenfreno³³.

Erixímaco no comprende la dinámica ontológica de los opuestos en el cosmos porque su carácter de filósofo naturalista no le permite aceptar un principio primero y supremo, como lo es para Platón el Uno. El *Eros* es recuerdo y nostalgia del Uno y de él toma la fuerza para mediar entre los opuestos. El Uno es la omisión de la que habla Erixímaco, que podría haber dejado su discurso³⁴ incompleto y que Platón encomienda a Aristófanes.

Aristófanes representa la máscara de la Musa del arte y la comedia, y con ella explica misterios de gran valor para Platón, como el mito del an-

³⁰ Cfr. PLATÓN, *Fedro*, 256b-c.

³¹ Cfr. PLATÓN, *Banquete*, 188d.

³² G. REALE, *Eros, demonio mediador: el juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, cit., p. 42.

³³ PLATÓN, *Gorgias*, 507e-508a.

³⁴ Cfr. PLATÓN, *Banquete*, 288e.

drógino, con el que pretende argumentar la búsqueda del amante de su amado como si fuese de la otra parte de sí mismo. *Eros* es, en tal discurso, nostalgia y búsqueda de la unidad originaria, nostalgia de recuperar lo que se era: “Pues la razón de esto es que nuestra antigua naturaleza era como se ha descrito y nosotros estábamos íntegros. Amor es, en consecuencia, el nombre para el deseo y persecución de esa integridad”³⁵. *Eros*, el dios del amor, es quien permite el encuentro con los verdaderos amantes, lo que Aristófanes dirá que solo pocos logran. La correspondencia de la doctrina sobre el Uno y la división diádica es también explicada como postura de Platón en la *Metafísica* de Aristóteles Libro 1, capítulo 6, en la que el segundo critica la postura platónica describiendo sus semejanzas y diferencias con el pensamiento pitagórico³⁶, pero afirmando que tanto unos como el otro se equivocan al pensar que el universo se origina por una y no varias y diversas causas. Tal problema se puede desprender de la visión antropológica dualista de Platón, en la que el ser humano está compuesto de dos elementos: el alma inmortal y el cuerpo mortal. El alma esencia del hombre, fuente de la verdad y sabiduría, y el cuerpo es limitación temporal que requiere ser trascendida para alcanzar conocimiento, unión con el Uno y justicia³⁷. Pero tal unidad no es fácil, ya que no es una suma de partes o encontrar a alguien con las mismas necesidades que otro, sino implica buscar algo más elevado, que es el Bien en sí o el primer amado, como lo afirmaba en sus doctrinas no escritas³⁸.

Después de Aristófanes, se presenta Agatón, con la máscara de la Musa del arte poético de la tragedia. Agatón plantea el problema del *Eros* asimilándolo con la perfección, pero sin saber resolver el problema que significa que busque la belleza y el bien sin poseerlos, ya que ha caído en el error de identificar amor con amado. Este³⁹ es entonces un discurso hermoso, pero que diluye el contenido del concepto⁴⁰. Agatón plantea para iniciar las tres connotaciones esenciales que hacen de *Eros* el más bello de los dioses: la juventud, la delicadeza y la flexibilidad de la forma. Para cada una pretende una demostración, aunque utilizando un razonamiento “poético”. Es *Eros*, según Agatón, quien en cuanto bello,

³⁵ *Ibid.*, 192e.

³⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* I, 6, 987b20-30. Trad. Yebra, Gredos, Madrid 2012.

³⁷ Los diálogos más significativos en los que Platón afirma el dualismo antropológico son: *el Fedón*, 65e-67b con el argumento del ciclo de opuestos; 72e-77a, al plantear la teoría de la reminiscencia; 78b-84b, al hablar de la simplicidad y la inmortalidad del alma y *la República*, Libro IV, 435e-441c, al hablar de la tripartición del alma; Libro VII, 514a-517c, al hablar de la relación entre cuerpo-alma y conocimiento en la Alegoría de la caverna.

³⁸ Cfr. G. REALE, *Eros, demonio mediador: el juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, cit., p. 52.

³⁹ Cfr. PLATÓN, *Banquete*, 201d-212c.

⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, 198b.

bueno y amante de la belleza, es causa de todo tipo de bienes para hombres y dioses y quien da paz y reposo a los hombres. Agatón presenta a la promoción de la intimidad, la cordialidad, la amabilidad, el cuidado y guía en el camino del bien como elementos del amor para la cultura del racionalismo sofista.

Sócrates, con la máscara del filósofo-dialéctico, resuelve el problema planteado por Agatón no sin antes mencionar a los presentes que lo que han hecho hasta el momento no son elogios reales, pues no están basados en la verdad, sino hermosos discursos con atribuciones de los mayores y más bellos valores al *Eros*⁴¹. Luego de esto, cita a la sacerdotisa Diotima⁴², con la máscara hierática en un discurso en el que Sócrates, en lugar de usar su máscara, emplea la de Agatón⁴³ para debatir las ideas de este, definir, y hablar del origen y la dirección del amor. En el diálogo entre el falso Sócrates y Diotima, se afirma que *Eros* coincide con la teoría de las ideas en los núcleos gnoseológicos y metafísicos de esta, y es en tal diálogo donde se pronuncian las teorías y doctrinas más profundas de Platón.

Se explica que decir que *Eros* no posee belleza ni bondad no significa que sea feo o malo, sino algo intermedio entre esos dos, y que además no es un dios, puesto que está entre lo mortal y lo inmortal, por lo que puede definirse como un δαίμων⁴⁴, cuyo poder es interpretar y comunicar a los dioses las cosas de los hombres y viceversa. Es necesario decir que la diferencia entre un dios y un demonio consiste en que “un dios manifiesta la totalidad del mundo, es decir, la totalidad del ser, en la dimensión que le es propia; el demonio, en cambio, tiene una potencia circunscrita a un ámbito específico”⁴⁵. En el caso de *Eros*, este es un ser intermedio entre el llamado ser eterno del mundo ideal y el ser en devenir del mundo sensible, siendo entonces lo que conecta las cosas y unifica la totalidad.

Diotima afirma que existen varias especies de amor; sin embargo, no todas reciben ese nombre de forma común por no considerarse un deseo de lo que es bueno y de ser feliz; entre los ejemplos que menciona están los ne-

⁴¹ Cfr. *Ibid.*, 198d-e.

⁴² Mujer de Mantis a la que Sócrates en el diálogo se refiere como sabia y quien le “enseñó también las cosas del amor”, *Ibid.*, 201d.

⁴³ Cfr. *Ibid.*, 201e.

⁴⁴ Daímon o, según la traducción de *El Banquete* realizada por Marcos Martínez, *demon* debe entenderse, también según dicha traducción, como entidad metafísica cósmica intermedia entre dioses y hombres (cfr. *Ibid.*, Nota al pie p. 738).

⁴⁵ G. REALE, *Eros, demonio mediador: el juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, cit., p. 76.

gocios, la afición a la gimnasia o el amor a la sabiduría⁴⁶. Esto es comprensible si se entiende al amor como el deseo y la persecución de completar el ser. Así, desear la plenitud en los negocios, en la salud corporal y en los conocimientos son especies de amor. El amor que se dirige a otra persona tiene un carácter más dinámico, en el sentido de mover la voluntad tanto del amante como del amado, y por ello recibe el nombre del todo amor.

Platón, en el diálogo con Diotima, afirma que lo que en verdad los hombres aman no es a sí mismos y su ser completo, como lo expresaba el mito del andrógino, sino que aman el bien y la inmortalidad que no poseen o que desean poseer para siempre⁴⁷. Según esta afirmación, la procreación permite al hombre permanecer de forma eterna en el bien. La fecundidad del conocimiento es la producción de hijos más bellos e inmortales que los hombres, puesto que esos descendientes o grandes obras del conocimiento procuran una fama inmortal y recuerdo gracias a su propia inmortalidad. El *Eros* vence entonces a la muerte mediante la generación; es un impulso a la eternidad a través de la procreación. Cabe destacar que esa fuerza de engendrar y crear para Platón no es propiamente producción, sino reproducción de la forma “es únicamente el eterno tender de la materia, fugaz y siempre en devenir, a participar en lo permanente de la forma y de la idea”⁴⁸, es decir, recuerdo y reproducción de las representaciones y no fuerza creadora. Sin embargo, ese amor, incluso el de los héroes que han dado su vida⁴⁹, está fundado en la fama y la gloria, por lo que se diferencia también del Ágape cristiano:

El Ágape cristiano constituye un vértice de amor “donativo” en sentido absoluto. En cambio, el *Eros* de la muerte por otro, al que se refiere Platón, es un amor “adquisitivo”, no donativo. (...) El amor cristiano ama a la persona como persona, mientras que el amor griego nunca había podido amarla sino como cosa. (...) Jamás tiende al espíritu, sino solo a la materia, si conservamos las antiguas y peligrosas palabras. En la deducción puramente dialéctica de *El Banquete*, el término del *Eros* está meramente en función de la justificación absoluta y del sentido práctico del acto del amor: es el simple bien, en su intimidad y en su inmanencia sustanciales de lo que le es propio y, por lo tanto, de *eudaimonía*”⁵⁰.

⁴⁶ Cfr. PLATÓN, *Banquete*, 205d.

⁴⁷ *Ibid.*, 206d15-207a3.

⁴⁸ M. SCHELER, *Amor y conocimiento*, Ediciones Palabra, Madrid 2010, p. 25.

⁴⁹ Cfr. M. FICINO, *Sobre el amor*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1994, p. 43.

⁵⁰ G. REALE, *Eros, demonio mediador: el juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, cit., p. 89.

Tal elemento no coincide con la perspectiva del amor wojtyliano, en la que el otro y la donación son partes esenciales de su definición. Por su parte, la procreación intelectual platónica es una ascensión de grados en los cuales el hombre concluirá conociendo la belleza, el bien y la verdad en sí mismos⁵¹.

Sócrates concluye afirmando que por eso debe honrarse a *Eros*, puesto que, al ser partícipe de la belleza en sí misma, el hombre que ama engendra virtudes y no solo imágenes de virtud, puesto que está en contacto con la verdad y la verdad lo hace amigo de los dioses e inmortal en su contacto. El amor es camino de reminiscencia y por eso perfecciona al hombre, haciendo referencia al camino de ascenso del ser del que ya se ha hablado. Además, el *Eros*, al ser tendencia al bien con miras a la felicidad y siendo que todos los hombres en sus acciones buscan los bienes que les conducen a la felicidad, “entonces, en todos los hombres sin distinción, *Eros* es la fuerza que anima sin cesar todas sus acciones”⁵². Tal afirmación es quizá el elemento en que mayor coincidencia hay entre Wojtyła y Platón, ya que en ambos podría ser fuente de acción y en particular de virtudes. Sin embargo, el morir por otro, que propone el *Eros* platónico, es una consagración de la vida a la memoria de las virtudes de quien quiere ser recordado. Según Ficino: “el amador es un alma muerta en su propio cuerpo, y en el cuerpo del otro, viva”⁵³. Es decir, un acto de suma virtud, de búsqueda de la inmortalidad, pero no una donación gratuita, como lo sugiere la tradición católica.

El Banquete finaliza con la oda a Sócrates de Alcibíades, con la máscara del hombre que rechaza la verdad sobre el *Eros* porque le parece dolorosa y le provoca remordimiento de conciencia⁵⁴, aunque presenta a Sócrates como hombre digno de ser amado, con lo que Platón busca revelar al verdadero amante en contraste con la apariencia de belleza y bondad.

Para Platón, el amor es deseo de belleza, bien e inmortalidad. En cuanto al amor interpersonal, si es que se dice algo de este tipo de amor, este es más perfecto entre dos hombres cuya relación implica la fertilidad intelectual o de conocimiento; sin embargo, la fertilidad entre hombre y mujer es necesaria biológicamente hablando, y ninguno de estos amores es por el otro, sino por la memoria, inmortalidad, Bien o Belleza.

⁵¹ Cfr. PLATÓN, *Banquete*, 211b-211c.

⁵² G. REALE, *Eros, demonio mediador: el juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, cit., p. 85.

⁵³ M. FICINO, *Sobre el amor*, cit., p. 43.

⁵⁴ Cfr. PLATÓN, *Banquete*, 219d.

2. La filosofía del amor wojtyliana

Al intentar definir el amor, Karol Wojtyła afirma los límites de tal intento:

La palabra “amor” es equívoca. Nos limitamos aquí adrede a no hablar más que de algunos significados, porque solo nos interesamos en el amor entre dos personas de sexo opuesto. Sabemos, no obstante, que, aun así limitado, esta palabra entraña todavía muchos sentidos. Se requiere un análisis detallado para llegar a definir, aunque sea incompletamente, la rica y compleja realidad que designa. Admitiremos como punto de partida que el amor es siempre una relación mutua de personas, que se funda a su vez en la actitud individual y común de ambas respecto del bien⁵⁵.

A continuación, se analizan los significados que Wojtyła atribuye a lo largo de sus obras filosóficas al amor, con la intención de definir lo mejor posible sus significados y su aportación a este tema. Los significados que han parecido más relevantes y que se analizarán a continuación son: amor de concupiscencia, amor de benevolencia, amor como virtud que es fundamento de moralidad, amor como fuente de integración de la persona, amor interpersonal.

El amor de concupiscencia es para Wojtyła el “deseo de la otra persona porque es un bien para el sujeto y, en sentido negativo, como sensualidad ligada al plano utilitarista”⁵⁶. Es decir, el amor de concupiscencia es el deseo de otra persona, pero puede desear por la cualidad de bien del objeto del deseo, en el caso de la persona un bien verdadero y grande o puede desear el placer que le provoca el objeto a consideración y así convertirse en sensualidad utilitarista. Wojtyła después dirá que ese último tipo de deseo es contrario a lo que considera amor de concupiscencia, pues este, por estar regido por el principio personalista, no puede ser utilitarista, y la concupiscencia tiende a serlo. También se puede decir que el amor de concupiscencia es un deseo que “resulta de una necesidad y tiende a encontrar el bien que le falta”⁵⁷.

Sin embargo, aunque se utiliza el término “amor de concupiscencia”, para Wojtyła, el amor de concupiscencia no es amor interpersonal

⁵⁵ K. WOJTYŁA, *Amor y Responsabilidad*, cit., p. 91.

⁵⁶ J.M. BURGOS, *Para comprender a Karol Wojtyła: Una introducción a su filosofía*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2014, p. 44.

⁵⁷ K. WOJTYŁA, *Amor y Responsabilidad*, cit., p. 100.

completo, ya que requiere contener las demás características del amor interpersonal o de benevolencia⁵⁸.

El amor de benevolencia “significa querer el bien del otro”⁵⁹. Toda persona tiende por naturaleza a ese bien y por ello se puede exigir a cada individuo racional que sus fines sean verdaderamente buenos, ya que, si tendieran al mal, serían contrarios a la naturaleza racional de la persona. El amor es una relación entre personas fundada en la actitud individual y común de búsqueda de bien⁶⁰. Es así que: “La gran fuerza moral del verdadero amor reside precisamente en ese deseo de la felicidad, del verdadero bien para la otra persona”⁶¹. El verdadero amor tiene como característica la búsqueda del bien del otro; sin embargo, el amor no se identifica con esa búsqueda. Incluso habrá que decir que el amor benevolente no llega a identificarse con el amor pleno o verdadero, si carece de cualidades propias del amor interpersonal, como la donación y la reciprocidad.

Los bienes que atraen la voluntad son más atractivos en cuanto mayor es el bien que implican⁶². Es por lo anterior que el amor de benevolencia es mayor en cuanto el bien sea más grande, lo que lleva a pensar en el mayor bien existente, Dios; el amor de benevolencia es, en última instancia, amor a Dios y un amor que puede darse en la medida en que la persona ha alcanzado la madurez suficiente para verse atraída por bienes reales más que aparentes.

Lo que Wojtyła llama amor benevolente es una forma de relacionarse con otras personas en la que lo que se busca es el bien *para la otra persona*; sin embargo, aún no llega a ser un amor pleno como relación interpersonal. El amor benevolente sería entonces un movimiento propio de la naturaleza humana y correspondiente con la voluntad, que dirige al sujeto hacia una dirección que es el mayor bien percibido, pero tal dirección no necesariamente es otra persona, pues se puede tender al bien personal en un objeto como satisfacción de deseos⁶³.

⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 104.

⁵⁹ J.M. BURGOS, *Para comprender a Karol Wojtyła: Una introducción a su filosofía*, cit., p. 44.

⁶⁰ Cfr. K. WOJTYŁA, *Amor y Responsabilidad*, cit., p. 91.

⁶¹ *Ibid.*, p. 170.

⁶² Cfr. K. WOJTYŁA, *Persona y Acción*. Editado por Juan Manuel y Rafael Mora, Palabra, Madrid 2014, p. 196.

⁶³ “El amor en Wojtyła se entiende como una relación interpersonal que va más allá de la mera satisfacción de deseos, buscando siempre el bien del otro”, E. SUBIRATS, *Ensayo sobre el amor*, cit., p. 12.

Wojtyła entiende el amor como virtud, la cual es el fundamento de la moralidad, y lo relaciona con el reconocimiento del valor de la persona y como un motor de acción basado en tal reconocimiento: “El amor es la actualización de las capacidades supremas del hombre”⁶⁴. Así, podríamos definir al amor como virtud, como un hábito que, al corresponder con el valor de la persona, es bueno y provoca en el hombre su propia realización al orientar sus acciones hacia el mayor bien, que es la persona, y hacia el reconocimiento de su valor único.

Un amor así no puede ser solo un sentimiento, debe ser también una virtud. La ética cristiana entiende el amor ante todo como una virtud del sentimiento, es decir, de la sensación que aparece a causa de esos diversos valores que juegan tan importante papel en las relaciones entre un hombre y una mujer⁶⁵.

Este sentido es diferente de los anteriores porque, cuando habla del amor como virtud que fundamenta la norma, no se refiere al amor en el sentido de deseo o querer referido a un yo particular, sino como un modelo general de acción e interrelación con el prójimo: “Examinaremos el amor concebido como una virtud, de hecho, como la mayor de las virtudes, aquella que contiene todas las demás, las eleva a su nivel y las marca con su huella”⁶⁶.

El amor como virtud es personal, pero al mismo tiempo corresponde más con la naturaleza humana que con la individualidad del “yo”. Por lo tanto, es importante entender que el amor como virtud que funda la norma no es un término que pueda identificarse en Wojtyła al amor interpersonal entre varón y mujer, ya que es orientación de vida y no acción o experiencia interpersonal.

Karol Wojtyła muestra a lo largo de *Persona y Acción* que el amor es la fuente de la integración de la persona en cada uno de sus estratos. Se trata de un significado que no se encuentra definido de forma explícita en Wojtyła, pero que se puede justificar a través del análisis de varias de sus obras de la siguiente forma: es una acción que, por su naturaleza, tiende y provoca que todos los estratos y estructuras de la persona se orienten hacia la realización del todo, que es la persona, e incluso hacia

⁶⁴ K. WOJTYŁA, *Educación en el amor*. Traducido por Salvador Munguía, 2da. Impresión, Editorial Diana, S.A. de C.V., México 1998, p. 82.

⁶⁵ K. WOJTYŁA, *La propedéutica del sacramento del matrimonio*, en J. M. Burgos y A. Burgos (eds.), *Trilogía Inédita III, El don del amor*, Biblioteca Palabra, Madrid 2009, p. 113.

⁶⁶ K. WOJTYŁA, *Amor y Responsabilidad*, cit., p. 92.

la realización del otro, que es el amado, por medio de la donación de sí mismo al otro.

Cuando Wojtyła aborda la integración en el nivel somático, lo único que evita el riesgo del uso utilitario del cuerpo de la persona es dirigir las sensaciones y deseos por medio del amor⁶⁷, evitando también las posturas del subjetivismo y egoísmo; lo mismo ocurre en el caso de la moral, ya que se evita caer en lo anterior por la existencia de la norma personalista⁶⁸. También cuando analiza la integración en la psique, es el amor el que integra la emotividad⁶⁹, haciéndola plenamente personal⁷⁰. El amor genera la unidad específica de la persona, integra las dimensiones de esta y le permite hacer comunidad con el otro. Es por el amor como fuente de integración que la persona puede ser descubierta en la acción, ya que la integración que se muestra en la operatividad se realiza por la autodeterminación que está orientada a la virtud del amor, de modo que las acciones humanas para serlo tienden a un fin superior que los instintos o la emotividad desbordada; tienden a la plenitud de la persona que se encuentra en el amor.

El quinto significado del amor que se va a analizar es el amor interpersonal, que, para Wojtyła, es un tipo de amor que tiende a la donación y encuentro entre personas. En dicho encuentro, la persona individual “yo” tiene una prioridad ontológica ante el “tú”, pero la capacidad de autorrealización se actualiza a partir de la acción con los otros. Es así que el amor interpersonal es también autorrealización. El amor interpersonal es el más completo que existe, pues conduce a la persona a la realización de su naturaleza como tal⁷¹. Pero por ser un encuentro con otra persona, nunca se centra en considerarla un medio de placer o de utilidad, sino lo que realmente es, un “tú”, como remarca Pilar Ferrer:

Solo con el amor que no centra la atención en la utilidad y en el placer, el hombre es capaz de entrar en la relación “yo-tú” con otro ser. Hundiendo así las raíces en el Otro, se va realizando como sujeto a través de sus elecciones morales, y es en ellas donde la verdad del hombre comienza a revelarse⁷².

⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 186-193.

⁶⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 52.

⁶⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 319-372.

⁷⁰ Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, *El misterio del amor según Karol Wojtyła*, en J. M. Burgos (ed.), *La Filosofía Personalista de Karol Wojtyła*, Ediciones Palabra, Madrid 2011, p. 83.

⁷¹ Cfr. K. WOJTYŁA, *Amor y Responsabilidad*, cit., p. 120.

⁷² M. P. FERRER, *La obra poética y dramática de Karol Wojtyła*, en J. M. Burgos (ed.), *La Filosofía Personalista de Karol Wojtyła*, Ediciones Palabra, Madrid 2011, p. 31.

Por este carácter tan pleno del amor interpersonal, Wojtyła, como señala Pérez-Soba, va a centrar su investigación en esta dimensión del amor⁷³. Además, hay en particular un tipo de amor interpersonal que le parece a Wojtyła que amerita mayor atención, el que se da entre hombre y mujer; ya que implica una donación con plenitud, es decir, la entrega plena de la persona en cuerpo y espíritu, lo que solo puede realizarse asumiendo la complementariedad del cuerpo masculino y el femenino, además del espíritu de cada uno. Solo este tipo de relación da lugar a la estructura familiar⁷⁴.

Para Karol, la esencia del amor es donación: “Hemos constatado en el análisis metafísico que la esencia del amor se realiza del modo más profundo en el don de sí que la persona amante hace a la persona amada”⁷⁵. Por ello integra la persona y la libertad, pues el amor hace que una persona en plena autoposesión y de forma voluntaria, y, por tanto, libre, quiera donarse a otra. El amor conduce a la unión de las personas por medio del don recíproco.

3. Similitudes y contrastes

Después de revisar la bibliografía, se han identificado como principales temas de contraste: el amor y la integración física, los posibles sujetos de amor, la búsqueda del bien en el amor, la fecundidad del amor y la capacidad de promover la realización de la persona que ama.

La primera similitud entre el pensamiento de Wojtyła y Platón es la cualidad del amor de integrar a dos personas físicamente. En la antropología wojtyliana, el “yo” es muestra de la complejidad de la integridad de la persona en la acción. La persona es un “yo” porque es subjetividad propia del estrato psíquico y objetividad óptica dada por el estrato somático y espiritual⁷⁶. La persona en sí misma es una cohesión o integración de su naturaleza y puede autodeterminarse y autorrealizarse, aunque tales estructuras se encuentran vinculadas de forma necesaria a la apertura al otro; el yo no se forma con la unión de dos partes, el “nosotros” se forma de la unión de dos “yoes”: “Un amor recíproco crea la base más inmediata a partir de la cual un único ‘nosotros’ nace de dos ‘yoes’”⁷⁷. El contraste está en Wojtyła, donde la

⁷³ Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, *El misterio del amor según Karol Wojtyła*, cit., p.77.

⁷⁴ Cfr. R. GUERRA, *La familia en la filosofía de Karol Wojtyła*, en *E-Aquinas* 4, (mayo 2006), pp. 17-30.

⁷⁵ K. WOJTYŁA, *Amor y Responsabilidad*, cit., p. 154.

⁷⁶ Cfr. K. WOJTYŁA, *Persona y Acción*, cit., p. 141.

⁷⁷ K. WOJTYŁA, *Amor y Responsabilidad*, cit., p. 106.

integración promovida por el amor es en cada estrato y estructura de la persona, mientras que en Platón la integración física tiene fines de reproducción física, pero no participa de la integración de la persona, ya que, de hecho, no se habla de tal integración si no es en el ámbito del amante con el Bien y la Belleza.

Por otra parte, el deseo como necesidad que se manifiesta en la salud, negocios, la política y la sabiduría no son considerados por Karol Wojtyła como amor, ni siquiera amor de concupiscencia, ya que no hay una relación interpersonal en ellos, no así por Platón. Para el filósofo polaco, el amor interpersonal sí retoma el carácter dinámico y el mover la voluntad de uno a otro y no de un aspecto de la persona a otra persona⁷⁸.

El amor interpersonal para Wojtyła es verdadero y es camino de autorrealización en la verdad y el bien. Aquí hay un contraste evidente con la filosofía de Platón, en la que salud, negociación y sabiduría son formas de amor⁷⁹, ya que, como lo plantea Rivera de Ventosa:

Mientras que en el pensamiento bíblico el amor gira siempre en torno a una relación humano-divina de yo-tú, el amor griego, tal como lo formula la metafísica de Platón, es más tensión y fuerza cósmica impulsora que comunión de conciencias que mutuamente se abren en el donar y el redonar⁸⁰.

Para Platón, el amor tiene un carácter metafísico más que antropológico, por lo que no parece relevante hablar de relaciones interpersonales.

En cuanto a la búsqueda del bien en el amor, esta cualidad es una similitud en ambos autores. Para Wojtyła, una cualidad del amor es la benevolencia. Sin embargo el bien no implica de forma especial o única la plenitud intelectual del mismo, sino que implica todos los estratos de la persona; se manifiesta como bien o realización: "Realizarse es realizar aquel bien mediante el que el hombre como persona se hace bueno y es bueno"⁸¹. En contraste, para Platón, el amor busca el Bien y la Belleza, pero tal bien es superior en la medida en que es un bien intelectual. Tal

⁷⁸ Cfr. M. P. FERRER, *La obra poética y dramática de Karol Wojtyła*, cit., p. 31.

⁷⁹ A pesar de las diferencias de valor que establece Platón entre las especies de amor, este sigue perteneciendo a la esfera sensible, como un tipo de apetito. En el juicio de la moralidad, lo racional está por encima del amor debido a su carácter sensible, por lo que el amor no es un camino de autorrealización hacia el Bien, sino impulso para tal travesía. Cfr. M. SCHELER, *El resentimiento en la moral*. Espasa-Calpe, Argentina 1938, p. 82.

⁸⁰ E. RIVERA DE VENTOSA, "El amor personal en la metafísica de Platón", cit., p. 498.

⁸¹ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., p. 256.

bien es, además, la idea abstracta y perfecta de Bien, que se identifica con la idea abstracta y perfecta de Belleza.

Al hablar de la fecundidad del amor hay otro contraste. Aunque, en Wojtyła, una de las funciones del amor matrimonial es la fecundidad, esta no es solo biológica; puede ser espiritual, lo que va más allá de la fecundidad intelectual de la que habla Platón, ya que tal fecundidad puede referirse a la educación de los hijos⁸² y al crecimiento de cada persona al vivir la sensualidad mediada por el amor como virtud humana⁸³.

Por último, al analizar la capacidad del amor de promover la realización de la persona, coinciden en que el amor perfecciona al ser humano. En Wojtyła: “El hombre ‘no puede realizarse en plenitud si no es mediante la entrega desinteresada de sí mismo’”⁸⁴. Esto se debe a que el amor integra los estratos de la persona, haciéndola asumir la responsabilidad en el amor, es decir, comprometiéndose en la donación hacia el otro⁸⁵. Según Scheler⁸⁶, este tipo de amor, identificado como Ágape, es descendente ya que implica un movimiento hacia el otro, reconociéndolo como un fin en sí mismo. Además, el amor, al ser una virtud, dirige a la persona hacia su plenitud y a la felicidad del encuentro con el más grande Amor: Dios⁸⁷.

En cuanto a Platón, el amor es oportunidad de perfeccionamiento en la búsqueda del Bien y la Belleza. Este amor, de carácter ascendente o eros, no se orienta al perfeccionamiento de la persona en su carácter individual, sino del hombre como entidad genérica, en su camino ascendente hacia el Bien y la Belleza.

Wojtyła retoma y amplía esta visión al integrar el carácter personalista del ágape, subrayando que el amor auténtico se realiza en el encuentro entre personas concretas, donde el “yo” se dona plenamente al “tú”. Este enfoque contrasta con Platón, cuya filosofía del amor tiende hacia una perfección abstracta y suprapersonal. En este sentido, Wojtyła supera el límite metafísico del eros platónico al proponer una fecundi-

⁸² Cfr. K. WOJTYŁA, *Hombre y mujer los creó: Catequesis sobre el amor humano*, en A. Burgos Velasco y M. A. Pardo Álvarez (eds.), Ediciones Cristiandad, S.A., Madrid 2010, pp. 429 y 430.

⁸³ Cfr. *Ibid.*, p. 667.

⁸⁴ K. WOJTYŁA, *Sobre el significado del amor conyugal*, en J. M. Burgos y A. Burgos (eds.), *Trilogía Inédita III, El don del amor*, Biblioteca Palabra, Madrid 2009, p. 207.

⁸⁵ Cfr. E. SUBIRATS, *Ensayo sobre el amor*, cit., p. 125.

⁸⁶ Cfr. M. SCHELER, *Amor y conocimiento*, cit., p. 35, y M. SCHELER, *El resentimiento en la moral*, cit., pp. 81-84.

⁸⁷ “La persona se gana perdiéndose en Dios”, M. SCHELER, *Amor y conocimiento*, cit., p. 34.

dad espiritual que no solo educa o reproduce intelectualmente, sino que transforma profundamente a las personas en su dimensión integral y comunitaria.

Por lo expuesto, se puede concluir que el amor en ambos autores es similar en varios aspectos. Sin embargo, en Wojtyła implica precisiones que no se logran en la filosofía platónica, al vincularse con el carácter personal e interpersonal del amor. Por su parte, la filosofía platónica del amor es fuente indirecta de algunas de las afirmaciones del filósofo contemporáneo, y describe al amor-amistad en su carácter metafísico y no antropológico.

Bibliografía

- ÁLVAREZ LACRUZ, A., *El amor de Platón a hoy*, Madrid, España, Editorial Palabra, Colección Albatros, 2006.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, versión española y notas de Antonio Gómez Robledo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.
- , *Metafísica I*, 6, 987b20-30. Trad. Yebra, Gredos, España, 2012.
- BURGOS, J.M., *Para comprender a Karol Wojtyła: Una introducción a su filosofía*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2014.
- DE HIPONA, A., *La Ciudad de Dios*, editado por Salvador Antuñano Alea, Traducido por Santos Santamarta del Río y Miguel Fuentes Lanero, Tecnos, España 2010.
- DE ROUGEMONT, D., *El amor y Occidente* (9ª ed.), Editorial Kairós, S.A., Barcelona 2006.
- FERRER, M. P., *La obra poética y dramática de Karol Wojtyła*, en J. M. Burgos (ed.), *La Filosofía Personalista de Karol Wojtyła*, Ediciones Palabra, Madrid 2011, pp. 25-43.
- FICINO, M., *Sobre el amor*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1994.
- GUERRA, R., “La familia en la filosofía de Karol Wojtyła”, en E-AQUINAS, 4, (mayo 2006), pp. 17-30.
- LAÍN ENTRALGO, P., *La amistad en la antigua Grecia: Platón y Aristóteles*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante 2018.
- LEGIDO LÓPEZ, M., *Bien, Dios, Hombre. Estudios sobre el pensamiento griego*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1964.
- , *El problema de Dios en Platón. La teología del demiurgo*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto “Antonio de Nebrija”, Colegio Trilingüe de la Universidad, Salamanca 1963.
- MARÍN MORENO, J.L., *La raíz fenomenológica de Karol Wojtyła: Método, conciencia y subjetividad*, Tesis doctoral. Dirección de Urbano Ferrer Santos y Juan Manuel Burgos, Universidad de Murcia, 10 de octubre de 2018, <https://digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/35244/1/Tesis%20completa.pdf>.
- PÉREZ-SOBA, J.J., *El misterio del amor según Karol Wojtyła*, en J. M. Burgos (ed.), *La Filosofía Personalista de Karol Wojtyła*, Ediciones Palabra, Madrid 2011, pp. 69-86.
- PICOS BOVIO, R., “Marco Tulio Cicerón: Apuntes para una filosofía de la Amistad”, en *Tópicos, Revista de Filosofía*, 45, Universidad Panamericana, México (2013), pp. 49-82.
- PLATÓN, *Diálogos: El Banquete*, trad. Y notas de Marcos Martínez Hernández, Editorial Gredos, Madrid 2010.
- , *Diálogos*, trad. de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Ínigo, tomo III, Editorial Gredos, Madrid 1988.

- , *Obras completas. Alcibíades I*, tomo 1. Edición de Patricio de Azcárate, Medina y Navarro Editores, Madrid 1871.
- , *La República*, Introducción, traducción y notas de C. Eggers Lan, Editorial Gredos, Madrid 1988.
- REALE, G., *Eros, demonio mediador: el juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, Herder, Barcelona 2004.
- RIVERA DE VENTOSA, E., “El amor personal en la metafísica de Platón”, en *Helmantica*, 26, No. 79-81, (1975), pp. 495-521.
- SCHELER, M., *Amor y Conocimiento y otros escritos*, Ediciones Palabra, Madrid 2010.
- , *El resentimiento en la moral*, Espasa-Calpe, Argentina 1938.
- SUBIRATS, E., *Ensayo sobre el amor*, Destino, Barcelona 1995.
- WOJTYŁA, K., *Amor y Responsabilidad*, Editado por Juan Manuel Burgos, Traducido por Jonio González y Dorota Szmidt, Primera edición realizada por Lublin: KUL, 1979, escrito en 1960. Cuarta edición Editorial Palabra, Madrid 2012.
- , *Persona y Acción*, editado por J. M. Burgos y R. Mora, traducido por R. Mora. Primera edición en polaco 1969. 2da. edición realizada por: Palabra, Madrid 2014.
- , *Educación en el amor*, traducido por Salvador Munguía, 2da. Impresión, Editorial Diana, México 1998.
- , *La propedéutica del sacramento del matrimonio*, en J. M. Burgos y A. Burgos (eds.), Traducido por Antonio Esquivias. 5ta. edición. Escritos sobre la familia realizados entre 1950 y 1979, *Trilogía Inédita III, El don del amor*, Biblioteca Palabra, Madrid 2009.
- , *Hombre y mujer los creó: Catequesis sobre el amor humano*, en A. Burgos Velasco y M. A. Pardo Álvarez (eds.). Editado por el Pontificio Instituto Juan Pablo II para el estudio del Matrimonio y la Familia, Ediciones Cristiandad, S.A., Madrid 2010.
- , “Sobre el significado del amor conyugal”, en J. M. Burgos y A. Burgos (eds.), traducido por Antonio Esquivias. 5ta. edición. Escritos sobre la familia realizados entre 1950 y 1979, *Trilogía Inédita III, El don del amor*, Biblioteca Palabra, Madrid 2009.