

Diáfora:

Intersecciones y diálogos sobre
la Antigüedad clásica

**María Cecilia Colombani - Guido Fernández Parmo
Juan Manuel Gerardi**

Compiladores

La obra recoge, en un gesto dialógico, un conjunto de investigaciones actuales sobre la Antigüedad clásica que ponen el acento en las intersecciones metodológicas que contribuyen a un abordaje multidisciplinar de los textos clásicos. Los autores y las autoras participan de un juego caleidoscópico que mueve las piezas del pasado y del presente como núcleo problemático del pensamiento clásico. Opera, así, como una caja de herramientas en sentido foucaultiano, capaz de arrojar luz sobre las relaciones entre los autores y sus preocupaciones teóricas para constituir una respuesta históricamente situada a los temas-problemas de la filosofía, la filología y la historia antigua. Cada capítulo plantea una serie de relaciones entre «Nosotros y los Otros-clásicos», la tensión entre «mortalidad e inmortalidad» que atraviesa a gran parte de la producción textual mitológica, filosófica y literaria antigua; las “cuestiones de género”, que ya son parte de nuestra tradición clásica, y que nos invitan a volver a ellas de un modo crítico; y, por último, el “arte”, que ha sido, sobre todo para los filósofos, un ámbito de debate y discusión sobre la política. Así, el lector se encontrará con el mito, la filosofía, la tragedia, el arte y la política. Pero también, con los dioses y los humanos, con héroes sufrientes, con virtudes y tejidos femeninos, con descensos al infierno y con el deseo inextinguible de inmortalidad, con el arte en tanto campo de batalla de la política, con Grecia, Roma y Nosotros.

DIÁFORA:
INTERSECCIONES Y DIÁLOGOS SOBRE
LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA

María Cecilia Colombani

Guido Fernández Parro

Juan Manuel Gerardi

(Compiladores)



DIÁFORA : Intersecciones y diálogos sobre la Antigüedad clásica / María Cecilia Colombani ... [et al.] ; Compilación de María Cecilia Colombani ; Guido Fernandez Parmo ; Juan Gerardi. - 1a ed. - Mar del Plata : EUEM, 2024.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-8997-99-5

1. Historia Antigua. 2. Filosofía Clásica. I. Colombani, María Cecilia II. Colombani, María Cecilia, comp. III. Fernandez Parmo, Guido, comp. IV. Gerardi, Juan , comp. CDD 101

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723 de Propiedad Intelectual. Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio o método, sin autorización previa de la editorial y los autores.

ISBN: 978-987-8997-99-5

Este libro fue evaluado por la Dra. Paola Druille

Primera edición: noviembre 2024

© 2024, María Cecilia Colombani, Guido Fernández Parmo y
Juan Manuel Gerardi

© 2024, EUEM

Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata
Jujuy 1731 / Mar del Plata / Argentina

Arte y Diagramación: Luciano Alem / Agustina Coculich



Libro
Universitario
Argentino

ÍNDICE

Introducción

*María Cecilia Colombani, Guido Fernández Parro, Juan Manuel Gerardi.*7

Hacia una arqueología del saber filosófico. El mito de las razas. De la edad áurea al tenebroso panorama de los hombres de plata

María Cecilia Colombani.....18

El pensamiento del Caos. Entre la onda y la piedra

Guido Fernández Parro.....36

Tebanas, egipcias y servidoras en escena. Voces femeninas en duelo del teatro de Esquilo

María del Pilar Fernández Deagustini.....59

La catábasis de Heracles en la tragedia griega

María de Fátima Silva.....82

A *katábasis* do filósofo na *República* de Platão e a *katábasis* de Dionysos nas *Rãs* de Aristófanes: um diálogo entre filosofia e comédia?

Maria das Graças de Moraes Augusto..... 107

Psicología moral de la “mayor acusación” contra la poesía mimética en *República X*: el papel de la vergüenza y la repulsión

Ivana Costa..... 145

Reflexiones sobre el amor y la in/mortalidad-mortalidad a propósito de la temática *éros-agápe*

María Angélica Fierro 164

Catarsis musical y catarsis trágica en Aristóteles	
<i>Viviana Suñol</i>	194
La justificación de la particularidad de las virtudes de la mujer en <i>Política A</i> de Aristóteles	
<i>Manuel Berrón</i>	214
Iconografia do feminino em Atenas: refletindo sobre relações de gênero	
<i>Fábio de Souza Lessa</i>	230
Apuntes sobre la República romana, el dilema de la democracia posible y el pueblo como sujeto político	
<i>Juan Manuel Gerardi</i>	249
ACERCA DE LOS AUTORES	289

Reflexiones sobre el amor y la in/mortalidad-mortalidad a propósito de la temática *éros-agápe*

María Angélica Fierro

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad de Buenos Aires*

*Eros och Agape*¹ de Anders Nygren inició, en el siglo pasado, una discusión respecto al concepto de amor enlazado a dichos términos griegos, la cual llega hasta nuestros días. La misma ha girado principalmente alrededor de la generosidad y desinterés como rasgos distintivos del *agápe* neotestamentario, y de los argumentos a favor o en contra para, también, aplicar estos atributos al *éros* de raigambre platónica. Algunos intérpretes se han ocupado de agregar razones a favor de la oposición entre ambos tipos de amor;² otros, ya de encontrar gérmenes de la *agápe* cristiana en el *éros* platónico,³ ya de procurar una complementación de los dos.⁴

Proponemos aquí explorar esta cuestión desde un ángulo menos transitado: el de la relación de cada tipo de amor con la inmortalidad y la mortalidad. En este sentido, el *éros* de cuño platónico remitiría a un deseo de los seres humanos y mortales de llegar a ser inmortales en imitación al *éros* “alado” que conduce la vida celestial de los dioses. Diversamente, el *agápe* del Nuevo Testamento implica un deseo de mortalidad por parte de lo divino en tanto el gesto máximo de amor del dios cristiano comprendería el “hacerse hombre” a través de Cristo y someterse, con ello, a la experiencia del devenir y la muerte, aunque sea, extrañamente, para darnos con ello también “la vida eterna”.⁵

Éros e inmortalidad en la filosofía platónica⁶

El éros por la inmortalidad divina en Banquete

El *Banquete* parte de la concepción habitual de Eros/éros⁷ sentido como la pasión amorosa experimentada por el amante hacia el amado en el estado de enamoramiento,⁸ particularmente el que se da en el contexto de la relación homosexual.⁹ El discurso de Sócrates/Diotima ofrece una caracterización transformadora del éros desde la filosofía, superadora incluso de lo que los saberes prestigiosos del momento, representados en los cinco discursos precedentes, podrían decir al respecto.

Allí, en primer término,¹⁰ se describe a éros como poseedor de una naturaleza “híbrida” o “intermedia” –*metaxý*– en tanto al mismo tiempo que carece de su objeto –lo bello y lo bueno– está provisto de recursos para procurárselo. Por ser *metaxý* no es solo un “intermedio” sino, más aún, un *daímon* “intermediario” que vincula el ámbito humano con lo bello, lo bueno, lo divino e inmortal, y que encuentra su máxima expresión en el anhelo del filósofo por la verdad.¹¹ Se especifica luego, en *Banquete* 204a-206a, que éros es, como en la concepción tradicional, un deseo intenso que domina la vida de un individuo, pero no dirigido a una persona amada particular sino encauzado hacia lo bello o, más precisamente, hacia lo bueno,¹² y que determina, según cuál sea su foco de orientación, distintos tipos de existencias.¹³ El éros, entonces, no es privativo de los amantes puesto que todos estamos enamorados –*eran*– de lo bueno.

Se presentan luego las acciones –*érğa*– propias de éros de acuerdo a su naturaleza. Estas son: la búsqueda de la felicidad en la posesión de lo bueno y, junto con ello, de la inmortalidad, en tanto lo que se desea es la tenencia ininterrumpida de lo bueno, tal como se afirma en este pasaje:

ἀθανασίας δὲ ἀναγκαῖον ἐπιθυμεῖν μετὰ ἀγαθοῦ ἐκ τῶν ὡμολογημένων, εἴπερ τοῦ ἀγαθοῦ ἑαυτῷ εἶναι ἀεὶ ἔρως ἐστίν. ἀναγκαῖον δὴ ἐκ τούτου τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀθανασίας τὸν ἀναγκαῖον δὴ ἐκ τούτου τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι.

Y es la inmortalidad junto con lo bueno lo que debe desearse, de acuerdo a lo ya acordado, si el amor es por la posesión permanente de lo bueno. Pues bien, a partir de este argumento es necesario que el amor sea también amor por la inmortalidad.¹⁴

Éros es entonces, entre otras cosas, tal como se desprende de este pasaje, anhelo de inmortalidad.

Ahora bien, la aseveración de que nuestra alma¹⁵ es *de hecho* inmortal es, como sabemos, una de las tesis más famosas e influyentes de la filosofía platónica en la tradición cultural. El *Fedón* se ocupa precisamente de “probar” que el alma es inmortal en base a cuatro argumentos: la *psyché* es inmortal en tanto subsiste a la sucesión de contrarios como vida-muerte (argumento de la “generación a partir de los contrarios”, *Fed.* 69e-72d); además ha preexistido a la unión con el cuerpo, puesto que posee un conocimiento –si bien imperfecto– innato de las Ideas (argumento de la “reminiscencia”, *Fed.* 72e-77a); es, en la simplicidad de su naturaleza, afín a las Ideas que son inmutables e indestructibles (argumento de la afinidad, *Fed.* 78b-80c); finalmente, es inmortal porque es lo que otorga vida y, por lo tanto, siendo la vida un atributo esencial de la misma, no puede morir (*Fed.* 105b-107b). A esto debemos agregar el argumento de la inmortalidad del alma de *Fedro* 245c-e –basado en que el alma como principio de movimiento, es ingénita e indestructible– y de *República* 10.608d-611a, según el cual el alma no puede ser destruida por la injusticia. Independientemente de los méritos lógicos de estos argumentos, de acuerdo a ellos, dado que nosotros somos un compuesto de cuerpo y alma y el componente “alma” es inmortal, entonces, en este sentido ya poseemos la inmortalidad. Así pues, se plantea el interrogante de cuál sería la razón de hablar en el *Banquete* de un *éros*, de un deseo por la inmortalidad.

Para comprender esto debemos tener en cuenta, como he procurado mostrar más ampliamente en otros trabajos,¹⁶ que existen para Platón distintos tipos de inmortalidad. La inmortalidad deseada no es el mero subsistir ininterrumpidamente –lo cual ya estaría garantizado por ser nuestra alma de suyo inmortal– sino que se trata del ansia de ser inmortal como los dioses.¹⁷ *Éros* hace esto posible puesto que es un *dai-mon* “intermedio” e “intermediario” –*metaxý*– que conecta lo mortal

con lo inmortal y lo divino. “ὁ Ἔρως [...] μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. [...] Δαίμων μέγας [...] καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ” (*Banquete* 202d-e). “Eros [es] algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal. [...] Una gran divinidad. [...] Pues todo lo demoníaco se encuentra entre lo divino y lo mortal”.

Sin embargo, por ser retoño de *Póros* –el Recurso– y *Penía* –la Carencia–, *éros* no es en realidad ni “inmortal” ni “mortal” y solo puede sustituir permanente su objeto de deseo:

καὶ οὐτε ὡς ἀθάνατος πέφυκεν οὐτε ὡς θνητός, ἀλλὰ τοτὲ μὲν τῆς αὐτῆς

ἡμέρας θάλλει τε καὶ ζῇ, ὅταν εὐπορήσῃ, τοτὲ δὲ ἀποθνήσκει, πάλιν δὲ ἀναβιώσκει διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν, τὸ δὲ ποριζόμενον αἰὶ ὑπεκρεῖ...

Y el amor no es por naturaleza ni inmortal ni mortal sino que a veces en el mismo día florece y vive, cuando se procura abundancia, a veces muere, y nuevamente renace debido al carácter del padre. Y lo conseguido siempre se le escurre...¹⁸

Por ello, el deseo por la inmortalidad como la de los dioses solo es posible satisfacerlo, al menos en nuestra existencia actual, de forma limitada a través de la producción en la belleza de un “otro” gracias al cual nos perpetuamos. La condición inmortal divina implica, en cambio, identidad consigo mismo –así como, en el caso de los dioses, posesión de la sabiduría y la felicidad.¹⁹ Leemos en así en *Banquete* 208a-b:

τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σώζεται, οὐ τῷ παντάπασιν τὸ αὐτὸ αἰεὶ εἶναι ὥσπερ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπιδὼν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν. ταύτῃ τῇ μηχανῇ [...] θνητὸν ἀθανασίας μετέχει, καὶ σῶμα καὶ τᾶλλα κρατες, ἔφη, θνητὸν ἀθανασίας μετέχει [...]. ἀθανασίας γὰρ χάριν παντὶ αὕτῃ ἢ σπουδῇ καὶ ὁ ἔρως ἔπεται.

Pues todo lo mortal se preserva del siguiente modo: no por ser siempre lo mismo de modo absoluto, como es el caso de lo divino, sino por dejar tras de sí lo que se aleja y envejece a otro ser nuevo tal como él mismo era. Por este medio lo mortal participa de la inmortalidad...Pues es por la inmortalidad que este afán y amor acompaña a todos.²⁰

La inmortalidad “vicaria” que nos es asequible tiene dos formas fundamentales: la procreación “según el cuerpo”, por la cual nos prolongamos a través de un individuo de nuestra misma especie; una forma superior –la procreación “según el alma”–, por la cual, a través de producciones culturales y actos sobresalientes, perduramos en la memoria de nuestra comunidad.

Sin embargo, el filósofo que es capaz de recorrer toda la *scala amoris* –esto es, de reconocer la belleza de los cuerpos; luego, la de los bellos hábitos y bellas normas de conducta; a continuación, la de las ciencias; por último, la captación de la Belleza en sí– accede a una inmortalidad “vicaria” más perfecta dado que sus creaciones son de una calidad ontológica superior y su producción posee sustento en un conocimiento fundado y estable. Leemos así en *Banquete* 212a2-5:

ἐνταῦθα αὐτῷ μοναχοῦ γενήσεται, ὁρῶντι ὃ ὁρατὸν τὸ καλόν, τίκτειν οὐκ εἰδῶλα ἀρετῆς, ἅτε οὐκ εἰδῶλου ἐφαπτομένῳ, ἀλλὰ ἀληθῆ, ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ.

allí únicamente le será posible, al contemplar con aquello con que es visible lo bello, engendrar no imágenes de virtud, ya que no está en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, por estar en contacto con la verdad.

Pero, además, debido a esta experiencia, le cabe esperar que, tras la muerte, pueda acceder a una inmortalidad semi-divina y, con ello, al cumplimiento de su deseo, tal como se expresa en las líneas siguientes: “τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ καὶ θρεψαμένῳ ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι, καὶ εἴπερ τῷ ἄλλῳ ἀνθρώπων ἀθανάτῳ κείνῳ”. “Y al que ha procreado y alimentado una virtud verdadera le corresponde llegar a ser amigo de los dioses, y, si realmente es posible a algún otro de entre los hombres, también a aquél llegar a ser inmortal” (*Banquete* 212a).

Este planteo del *Banquete* no es en realidad ajeno al *Fedón*. Allí, en forma similar al *Banquete*, solo las almas de los filósofos, quienes han dedicado su vida a purificarse a través de la filosofía –es decir, del desarrollo del *éros* por la verdad–, al morir parten junto a εἰς τὸ θεῖόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον (*Fed.* 81a; cf. también *Fed.* 82b-c

y 63b). En cambio, las almas que presentan diversos grados de injusticia están condenadas a subsistir, vagabundeando sin rumbo en su existencia incorpórea hasta reencarnar nuevamente de acuerdo a sus méritos (*Cf. Fed.* 81b-82b).

Nos queda ahora ver en qué consistiría esta inmortalidad del alma como la de los dioses que, junto con lo bueno y lo bello, según el *Banquete*, todos anhelamos (*erân*) pero a la que solo los filósofos se aproximan.

La inmortalidad como la de los dioses en República: armonía psíquica estable y desarrollo del deseo por la verdad

Aunque la *República* a primera vista no parece ocuparse de la inmortalidad, sin embargo, la tesis central de esta obra –el valor de la justicia por sí misma– culmina, en cierta forma (*República* 10.608c-621d) en una reelaboración sobre este tema con base a los desarrollos previos de la *República* y de acuerdo a las líneas ya trazadas en el *Banquete* y retomadas más ampliamente en el *Fedro*. Lo que intentaré mostrar aquí es que la inmortalidad de tipo divino anhelada por todos consiste en el logro de una condición estable y armoniosa del alma consolidada en el *éros* por la verdad.

Como he desarrollado en investigaciones previas,²¹ la teoría tripartita del alma de *República* –esto es, la división del alma en lo apetitivo, lo irascible y lo racional– puede entenderse, a la luz de la imagen hidráulica de *República* 6.485d6-8, como una ampliación de la teoría del *éros* de *Banquete*. De acuerdo a esto, la *psyché* consistiría en un monto de energía erótica organizada en dos corrientes de deseo fundamentales: la de los apetitos, incapaz de discriminar entre lo bueno y lo malo,²² y la de la razón, que se dirige a la verdad y lo *realmente* bueno;²³ los deseos de la parte irascible por la victoria y el honor pueden fortalecer, según su tipo de entrenamiento, a uno u otro canal.²⁴ La justicia es la virtud deseable por sí debido a que es, primariamente,²⁵ una constitución armónica de las corrientes eróticas del alma en la cual la razón, gracias a su conocimiento de lo bueno (*cf. República* 4.442c) y adecuada estructuración de las otras dos partes,

garantiza la satisfacción de los deseos propios de cada aspecto del alma y hace al individuo justo feliz.²⁶

Ahora bien, la conducción del *éros* por la verdad de la parte racional en el alma justa debe sustentarse, como mínimo, en creencias verdaderas adquiridas en la infancia.²⁷ Pero además, a través de estudios matemático-dialécticos, el deseo por la sabiduría puede alcanzar su desarrollo máximo, con lo cual la constitución psíquica justa adquiere una estabilidad más sólida²⁸ que es prácticamente imposible perder. Este último caso es el de los filósofos.

En el libro 10 de la *República*, se retoma el análisis del alma, así como de su justicia o injusticia, pero ahora a la luz de la eternidad (*República* 10.608b-c) y considerándola, aunque con argumentos distintos a los del *Fedón* y el *Fedro*, como un hecho inmortal (*República* 10.608d-611a).

Dado que esta investigación del alma en tanto inmortal implica dejar de comprenderla como algo compuesto de partes,²⁹ la misma pareciera en principio dejar de lado las consideraciones sobre el carácter tripartito del alma que se hicieran en los libros anteriores. Sin embargo, esto no es exactamente así. Lo que se hace, más bien, es examinarla a la luz de su amor por la sabiduría.³⁰ Leemos así en *República* 10.611e-612a:

ἀλλὰ δεῖ [...] ἐκεῖσε βλέπειν. [...] Εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς, καὶ ἐννοεῖν
ὧν ἄπτεται καὶ

οἷων ἐφίεται ὁμιλιῶν, ὡς συγγενῆς οὖσα τῷ τε θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ
ἀεὶ ὄντι [...] καὶ τότε ἂν τις ἴδοι αὐτῆς τὴν ἀληθῆ φύσιν, εἴτε πολυειδῆς
εἴτε μονοειδῆς, εἴτε ὅπη ἔχει καὶ πῶς

Pero es necesario [...] dirigir la vista hacia allí [...], a su amor a la sabiduría; esto es, hay que observar con qué cosas se pone en contacto y por cuáles compañías se apasiona, en tanto es por su origen afín a lo divino, inmortal y que siempre es. [...] Y entonces alguien vería su verdadera naturaleza, si es multiforme o uniforme, en qué consiste y cómo es.³¹

Para este análisis del alma a la luz de su deseo por la verdad se deja de considerarla en tanto unida al *sóma* y la irracionalidad que este conlleva:

οἷον δ' ἐστὶν τῇ ἀληθείᾳ, οὐ λελωβημένον δεῖ αὐτὸ θεάσασθαι ὑπὸ τε τῆς τοῦ σώματος

κοινωνίας καὶ ἄλλων κακῶν, ὥσπερ νῦν ἡμεῖς θεώμεθα, ἀλλ' οἷόν ἐστιν καθαρὸν γιγνόμενον

Pero para saber cómo es en verdad el alma, es necesario observarla no ultrajada por la unión con el cuerpo y otros males, como la vemos ahora, sino mirar cuál es su condición en estado puro...³²

Es al examinarla dejando de lado al *sôma*, que las consideraciones respecto a las partes irracionales –que dependen para su manifestación del *sôma*– quedan “suspendidas” y el alma se muestra entonces, sin partes. Sin embargo, la influencia que los aspectos irracionales han tenido en vida, en relación con el desarrollo del deseo de la verdad y el grado de justicia alcanzado, permanece tras la muerte y es, precisamente esto, lo que se representa en el mito escatológico con el que se cierra el telón de la *República*.

De acuerdo a las especulaciones *post-mortem* que se hacen a través del mito de Er, las almas al separarse del *sôma* son premiadas o castigadas de distintos modos según el grado de justicia de su vida encarnada³³ –es decir, del grado y solidez de armonía psíquica alcanzada– y la mayoría de ellas, incluso al elegir su nueva vida para reencarnar, siguen siendo afectadas por los hábitos adquiridos en su existencia anterior:³⁴

Ταύτην γὰρ δὴ ἔφη τὴν θέαν ἀξίαν εἶναι ἰδεῖν, ὥς ἕκασται αἱ ψυχαὶ ἡρῶντο τοὺς βίους· ἐλαινὴν τε γὰρ ἰδεῖν εἶναι καὶ γελοῖαν καὶ θαυμασίαν. κατὰ συνήθειαν γὰρ τοῦ προτέρου

Βίου τὰ πολλὰ αἰρεῖσθαι.

Por cierto decía [Er] que esta era una visión digna de ser vista el cómo cada alma elegía su vida. Pues el verlo era al mismo tiempo penoso, risible y asombroso dado que la mayoría elegía de acuerdo a los hábitos de su existencia anterior.³⁵

En el caso de los filósofos, quienes han logrado una estructura armónica del alma estable y una vida conducida por el amor a la sabiduría, afianzan aún más esta condición al liberarse de las solicitudes del

cuerpo mortal y acceden a “las regiones celestiales” (*República* 10.614c y 10.615a). Incluso, en caso de volver a reencarnar, tampoco pierden este estado psíquico ya que elegirían por seguro una vida filosófica en la que conservarían esa disposición del alma, lo cual les garantiza, a su vez que, cuando mueran, adquieran de nuevo el mejor tipo de existencia desencarnada (*República* 10.618b y ss.; cf. especialmente *República* 10.619b-c).

Podemos decir entonces que la inmortalidad similar a la de los dioses que todos anhelamos consistiría, en la *República*, en la adquisición de esta estructura psíquica armoniosa –justa y feliz– de modo continuo, tanto si existimos con o sin un *sôma* mortal.

Así, si bien todas las almas son inmortales, la inmortalidad como la de los dioses es algo que cada uno se debe ganar.³⁶ Esta es entonces, la inmortalidad que, según el *Banquete*, todos deseamos. Pero solo si nos dedicamos a la filosofía tendremos pleno acceso a ella.

La inmortalidad como la de los dioses en el Fedro: alma, sôma y óchema

La *República* sugiere que la justicia humana –es decir, el mayor o menor grado de bienestar psíquico alcanzado y, según nuestra lectura, de inmortalidad de tipo divino al que accedemos– se inserta en el marco más amplio de la justicia cósmica que responde a un ordenamiento matemático.³⁷ El *Fedro* da una idea más completa sobre este punto, integrando a su vez, los desarrollos de *Banquete* y *República*.³⁸

Las almas divinas y humanas comparten el mismo “material” psíquico³⁹ y poseen una organización isomorfa, puesto que, tanto las unas como las otras, poseen tres partes según la imagen del carro alado: la parte racional, simbolizada por el auriga, y dos partes irracionales, representadas por los caballos (*Fedro* 246a-d). Ofrecen, sin embargo, diferencias estructurales relacionadas, según nuestra interpretación en la que extrapolamos ciertos conceptos del *Timeo*,⁴⁰ con que, si en algún estadio, el vehículo –*óchema*– del alma es un cuerpo corruptible (*sôma*) o no. Si el material psíquico es siempre trasladado en un *óchema* que es un cuerpo incorruptible –un astro–, como es el caso del alma de los dioses,⁴¹ entonces existe una estructura armoniosa y totalmente estable entre sus partes de la que se origina un *éros* exclusivamente “alado” –

esto es, el deseo de la razón por la verdad– que produce movimientos uniformes y completamente racionales –los movimientos inteligentes de los astros según proporciones matemáticas.⁴² Esta disposición psíquica de los dioses-astros que presenta un equilibrio inquebrantable es en lo que consistiría la inmortalidad divina.

En cambio, si, como ocurre con las almas humanas, el vehículo del alma es un *sôma* o cuerpo mortal, entonces las partes irracionales del alma, fundamentalmente la apetitiva representada en el caballo negro, tienden a desarrollarse y provocan desequilibrios. Si esto ocurre, “pierde las plumas” y se genera una corriente erótica “hacia abajo”, contraria a la del *éros* “alado”, por la cual el alma se aferra a lo somático como objeto de deseo. Leemos así en *Fedro* 246b-c:

Τελέα μὲν οὖν οὔσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπορεῖ [...] ἡ δὲ πτερορρυήσασα φέρεται ἕως ἂν στερεοῦ τινοῦ ἀντιλάβηται, οὗ κατοικισθεῖσα, σῶμα γήϊνον λαβοῦσα.

Así pues [el alma], cuando es perfecta y alada, atraviesa las alturas...;⁴³ en cambio, el alma que ha perdido las plumas es transportada hasta que se apodera de algo sólido, donde se establece, tomando posesión de un cuerpo terrestre...

A diferencia de la mayoría de las almas, las de los filósofos, en tanto logran compensar la inestabilidad propia de la estructura psíquica humana, son capaces de fortalecer el *éros* por la verdad y asociarse a la dinámica del *éros* de las almas divinas.⁴⁴ De este modo, tras la muerte que es, en el *Fedro* como en el *Fedón*, la separación del alma del cuerpo corruptible o *sôma*, adoptarían como *ôchema* un cuerpo incorruptible como el del dios y lo seguirían en sus recorridos celestes (se instalarían, por ejemplo, en una estrella como “vehículo” tal como leemos en *Tímeo* 41e).⁴⁵ Efectivamente, la ley sagrada de Adrastea es la siguiente:

ἥτις ἂν ψυχὴ θεῶ συνοπαδὸς γενομένη κατίδῃ τι τῶν ἄλλῃ θῶν, μέχρι τε τῆς ἐτέρας περιόδου εἶναι ἀπήμονα, καὶ ἂν αἰε τοῦτο δύνηται ποιεῖν, αἰε ἀβλαβῆ εἶναι.

Cualquier alma que, por volverse acólita del dios, avista algo de las cosas verdaderas, que esté libre de daño hasta la próxima revolución. Y que, siempre que sea capaz de hacer esto, quede indemne.⁴⁶

El filósofo adquiere entonces, la inmortalidad semejante a la de los dioses y deseada por todos en tanto alcanza en vida una estabilidad psíquica semejante a la de ellos que, cuando muere, se fortalece aún más al adquirir un puro *óchema* y liberarse del *sôma* al punto de que, después de un tiempo suficiente, puede desprenderse definitivamente del cuerpo mortal.⁴⁷ La manera en que somos inmortales es algo que se adquiere, en mayor o menor medida, en vida y que podemos especular, si aceptamos una determinada explicación del universo, se prolonga y consolida después de nuestra muerte.⁴⁸ Cabe señalar que esta inmortalidad se logra primero en este mundo⁴⁹ e implica que el alma esté siempre unida a un cuerpo –ya sea corruptible o incorruptible.⁵⁰ El *éros* por una inmortalidad como la de los dioses representa en la filosofía platónica el sueño del hombre de asemejarse a ellos y abandonar así la contingencia y la mortalidad.

***Agápe*: amor, mortalidad e inmortalidad en el Nuevo Testamento**

Uno de los argumentos centrales de Nygren en su obra *Eros och Agape* es que el cristianismo propone una concepción radicalmente distinta del amor respecto a la que se había forjado en la tradición griega, al punto de que en el *Nuevo Testamento* se expresa esta ruptura a través de la acuñación y utilización de un término especial para referirse a esta nueva forma de amor –*agápe*– junto con la ausencia del uso del término *éros*. Asimismo, sostiene que, bajo la influencia del gnosticismo y el neoplatonismo, se inicia en los autores patrísticos, particularmente en el Pseudo-Dionisio y san Agustín,⁵¹ la tergiversación de la novedad del mensaje neotestamentario al intentar conciliar y combinar el motivo griego del *éros* con el del *agápe*. El propósito fundamental de su libro es justamente denunciar esta distorsión y rescatar la originalidad absoluta del amor cristiano.

Desde el punto de vista lingüístico esta apreciación es ya cuestionable. El verbo *agapáo*, del que se deriva el sustantivo, *agápe* es de uso

frecuente en la literatura clásica y aparece documentado desde Homero.⁵² En el caso de la Septuaginta, encontramos incluso el sustantivo *agápe* así como el verbo *agapáo* que es aún más frecuente que el sustantivo.⁵³ Agregado a esto es necesario tener en cuenta que, como muestran diversas interpretaciones que han defendido coincidencias respecto a aquello a lo que refieren *éros* y *agápe*, una determinada preferencia léxica no es necesariamente indicadora de un cambio conceptual. Además, es bastante improbable, en cualquier caso, que el concepto de amor del Nuevo Testamento se haya forjado *ex nihilo* sin depender para su gestación de la tradición cultural no solo griega sino también judía en la que surge.⁵⁴

Hechas estas salvedades es, sin embargo, posible afirmar que en el *Nuevo Testamento*, especialmente en ciertos textos de Juan y Pablo, *agápe* y *agapáo* son utilizados para expresar una concepción del amor que resultó central en la teología cristiana y que queda sintetizada en la fórmula *he agápe toú theού*.⁵⁵ La ambigüedad del genitivo es explotada por estos autores ya que les permite sugerir simultáneamente que se trata tanto de a) el amor de Dios hacia nosotros (genitivo subjetivo); b) el hecho de que Dios es fuente de ese amor (genitivo de origen); c) el hecho de que, a su vez, Dios es amado por nosotros en consecuencia (genitivo objetivo), lo cual se refleja además en nuestro amor al prójimo.⁵⁶ En el pasaje de 1 *Juan* 4,7-8, aunque no aparece esta expresión, estos tres sentidos están asimismo implicados:

Ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν θεόν. ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν.

Amados, amémonos los unos a los otros porque el amor proviene de Dios, y todo el que ama se ha engendrado a partir de Dios y conoce a Dios. El que no ama no conoce a Dios porque Dios es amor.

Aquí Dios es caracterizado explícitamente por ser la fuente de amor, pero también quien nos ama –al punto de ser identificado con el amor mismo– y el que a su vez genera en nosotros el amor a nuestros semejantes y a Él mismo. Ahora bien, la discusión suscitada por

Nygren se ha concentrado en torno a la generosidad como rasgo distinto de *he agápe tou theou* frente al carácter supuestamente egocéntrico y egoísta del *éros* platónico. En este sentido, uno de los textos más representativos de la generosidad y desprendimiento de sí mismo, propios del amor cristiano, ha sido el “Himno al Amor” de Pablo en 1 *Corintios* 13. Leemos así: “Ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται ἡ ἀγάπη, οὐ ζηλοῖ, οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται, οὐκ ἄσχημονεῖ, οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς”. “El amor se comporta con paciencia y honestidad. El amor no tiene envidia, no se vanagloria ni se hace el importante, no actúa con bajeza ni busca el propio interés”.

Diversos autores han disentido con Nygren esgrimiendo distintos argumentos con respecto a si no le corresponde también al *éros* platónico la generosidad como una de sus características.⁵⁷ No nos proponemos abordar este lado de la cuestión, sino más bien concentrarnos en la diferente relación de la mortalidad y la inmortalidad que implica el *éros* platónico respecto al *agápe* cristiano. Para ello, con base en textos provenientes de distintos libros del canon neotestamentario,⁵⁸ presentamos de modo esquemático una afirmación central y conocida de la doctrina cristiana: la manifestación del amor de Dios a través de la entrega de su hijo Jesucristo, quien se hace hombre y enfrenta la experiencia de la muerte para luego resucitar y abrir la esperanza al ser humano de la vida eterna. El objetivo es poner a la vista cómo en este punto el *éros*, tal como aparece caracterizado en los textos de Platón, exhibe características diversas a las de la *agápe* cristiana.

La preocupación por el acceso a la vida eterna –y la elusión de la condenación eterna–⁵⁹ es una temática cristiana que aparece claramente en el *Nuevo Testamento*, en tanto Jesucristo enfatiza en numerosos pasajes a sus seguidores la promesa de la victoria definitiva sobre la muerte, puesto que Él mismo es Dios y la vida eterna. Así leemos, por ejemplo:⁶⁰

Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον, καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν.

En verdad así os digo que el que escucha mi palabra y cree en el que me envió tiene vida eterna y no va a ser condenado sino que ha pasado de la muerte a la vida.⁶¹

Similarmente en 1 *Juan* 5,20:

οἶδαμεν δὲ ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἦκει, καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν ἵνα γινώσκουμεν τὸν ἀληθινόν· καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ. οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος.

Y sabemos que el Hijo de Dios ha venido y nos ha dado entendimiento para que conozcamos que es el verdadero. Y somos en el verdadero, en su Hijo Jesucristo. Este es el verdadero Dios y la Vida Eterna.

Más aún, la expresión superlativa del *agápe* de Dios en la entrega de su Hijo único, tiene por razón justamente que no perezamos y tengamos la vida eterna:

Οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον.

Pues tanto amó Dios al mundo que entregó a su único Hijo para que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga vida eterna.⁶²

La inmortalidad otorgada por el amor de Dios a través de Cristo a los creyentes consiste en la resurrección al final de los tiempos de nuestra misma unidad psico-física pero en estado incorruptible.⁶³

σαλπίζει γάρ, καὶ οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι, καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα. δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν.

Pues sonará la [última] trompeta y los muertos se levantarán incorruptibles, y nosotros seremos transformados. Pues esto corruptible debe revestirse de incorruptibilidad, y esto mortal revestirse de inmortalidad.⁶⁴

La esperanza de esta resurrección tiene sus fundamentos en la anticipación que se ha dado ya primero a través de la resurrección de Jesucristo.⁶⁵

Esta concepción de la inmortalidad es, sin duda, diferente en muchos puntos a la inmortalidad similar a la de los dioses que reconstruimos de los textos platónicos. Aquella, como vimos, consiste en lograr en nuestra existencia actual, fundamentalmente a través de la conducción de una vida filosófica, una organización armoniosa y estable de la energía erótica del alma, para la cual eventualmente podemos adquirir, como soporte, el cuerpo de un astro y así sumarnos a la ejecución inteligente de los movimientos eternos del cosmos, bajo la conducción del *éros* alado y divino.

Podría decirse, sin embargo, que el *éros* platónico y la *agápe* cristiana conllevan, *mutatis mutandis*, un planteo similar en relación con la inmortalidad en tanto esta pertenece, en forma eminente, a dios y, en ambos casos, el ser humano puede acceder a ella a través de su participación en el amor divino.

Por otra parte, a la manera del *éros* platónico, *metaxý* entre lo mortal y lo inmortal y un *daímon* intermediario entre el plano humano y el plano divino que nos da acceso a la inmortalidad, Cristo, quien es a su vez el Hijo de Dios y el Hijo del Hombre, es también el mediador entre los hombres y Dios.⁶⁶

No obstante, existe una diferencia fundamental entre uno y otro. En el caso del *éros* platónico, el acceso a la inmortalidad a través de la participación en el amor divino implica que el hombre intente ya en esta vida asemejarse lo más posible a los dioses,⁶⁷ que no son aquejados por las necesidades del *sôma* mortal. En cambio, en el caso del *agápe*, el ser humano accede a la inmortalidad gracias a que Dios, a través de Jesús, nace como un niño, se hace hombre y experimenta como tal lo que su humanidad implica: tiene hambre (*Mateo* 4,2), sed (*Juan* 19,28), cansancio (*Juan* 4,6); se enoja (*Marcos* 3,5); tiene miedo (*Marcos* 14,33); siente tristeza (*Mateo* 26,37); está expuesto a tentaciones como nosotros (*Hebreos* 10,5). Pero además, crucialmente, Dios, al entregar a su Hijo único, “se vacía de sí mismo” y “se rebaja” al adoptar la condición humana, asumiendo con ella la humillación, el dolor, el abandono y la muerte.⁶⁸

τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων

οὐχ ἄρπαγμόν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἐαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὐρέθει· ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἐαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.

Tengan este pensamiento en ustedes que también estuvo en Cristo Jesús: el que, existiendo con forma divina, no consideró como un botín/algo a lo cual aferrarse el ser igual a Dios sino que se vació a sí mismo al tomar la forma de un esclavo, al ser generado en semejanza con los hombres. Y, al ser hallado en su aspecto como hombre, se degradó a sí mismo al llegar a ser sumiso hasta la muerte, y muerte en la cruz.⁶⁹

Este rasgo central de la *agápe* cristiana es lo que queda expresado posteriormente, al menos según ciertas interpretaciones que han prevalecido, en el dogma de la Encarnación, según el cual Dios, a través de Jesucristo, adquiere una doble naturaleza y asume así,⁷⁰ además de la divina, una dimensión humana en la que se somete a la experiencia de la mortalidad, cargando sobre sí la vulnerabilidad, el sufrimiento e incluso la muerte. En la *agápe* cristiana se abre la esperanza de la inmortalidad para el hombre a través de la resurrección al final de los tiempos, como vimos, a través del acontecimiento de la resurrección de Cristo. Pero, para que ello sea posible, Él muestra antes su amor al hacerse humano y morir crucificado.

ἔτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν. μόλις γὰρ ὑπὲρ δικαίου τις ἀποθανεῖται· ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τάχα τις καὶ τολμᾷ ἀποθανεῖν συνίστησιν δὲ τὴν ἐαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεὸς ὅτι ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν. πολλῶ οὖν μᾶλλον δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς. εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες καταηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, πολλῶ μᾶλλον καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ.

“Pues Cristo, cuando éramos todavía débiles, en el tiempo fijado murió por los impíos. Porque difícilmente alguien morirá por un hombre justo. Por un hombre bueno alguien quizás osaría morir. Pero

Dios consolida su amor hacia nosotros porque, aun siendo pecadores, Cristo murió por nosotros. Mucho más todavía, entonces, ahora tras haber sido absueltos en su sangre, seremos salvados de la ira a través de Él. Pues, si estando enemistados, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, mucho más aún, al haber sido reconciliados, seremos salvados en la vida de Él.⁷¹

Esto implica que, a su vez, aquellos entre los hombres que participan de *he agápe tou theou* y esperan la resurrección no deben abolir sino abrazar en el amor a Dios y el amor al prójimo, su condición mortal y la de sus semejantes. Así, por ejemplo, en *Lucas* 10, 25-37 la cuestión que el experto en la ley le plantea a Jesús es justamente “Maestro, ¿qué debo hacer para conseguir la vida eterna?”⁷² La respuesta a ella es el mandamiento del amor de *Deuteronomio* 6, 5 y *Levítico* 19, 18 interpretado a la luz de la parábola del samaritano, i.e. amar al semejante, incluso al enemigo, muy especialmente en la ocasión en que se manifiesta su debilidad y abatimiento.

La particularidad de la propuesta cristiana de la *agápe* en relación con la mortalidad humana puede sintetizarse en las palabras de Moltman:

Quien reconozca a Dios en la bajeza, debilidad y muerte en Cristo, no lo hace en la supremacía y divinidad soñada por el hombre que busca a Dios, sino en la humanidad que Él mismo ha abandonado, rechazado y despreciado. Y esto destruye su soñada semejanza con Dios, que lo convirtió en monstruo, y lo hace volver a su humanidad, que hizo suya el verdadero Dios.⁷³

Conclusión

Hemos visto entonces, que el amor, entendido como *éros* en el sentido platónico o como la *agápe* cristiana, implica casos un deseo de alcanzar la inmortalidad a la manera de lo divino. Sin embargo, ambos difieren no solo en cómo conciben ese estado inmortal –sumarse al itinerario inteligente y eterno de los dioses-astros en el caso de Platón; resucitar como una unidad psicofísica incorruptible en el caso del cristianismo– sino, fundamentalmente, en lo siguiente: en el caso del *éros* platónico,

el ser humano aspira a abandonar la contingencia del *sôma* para acceder a la inmortalidad divina a la que le es ajena la mortalidad; en el caso de la *agápe* cristiana, inversamente, Dios asume la condición mortal a través de Jesús para proporcionar al hombre la vida eterna, e invitarlo a seguir este modelo en la participación de su amor.

Sin duda, a los desprovistos de determinadas creencias ambas propuestas pueden parecer igualmente quiméricas. No obstante, el deseo de inmortalidad no se acalla y sigue llevando al ser humano a especular con estos u otros modos similares para satisfacerlo. Actualmente, hay filósofos que, en términos no tan lejanos a los de Platón, postulan una programación al modo computacional de nuestros estados cerebrales que nos garantice su reproducción en un nuevo “*hardware*” y, con ello, la continuidad de nuestra conciencia con independencia del cuerpo.⁷⁴ Otros, rescatando a su manera la idea de la resurrección, sueñan, con base en la ingeniería genética, con la creación de una réplica exacta pero mejorada de nuestro cuerpo –y con él de nuestra mente– que lo vuelva indestructible.⁷⁵

Pero, además, independientemente de que nos sea dado algún tipo de existencia por siempre “junto a los dioses”, nos cabe preguntarnos cómo logramos nuestra real trascendencia: si al intentar la superación de nuestra condición mortal, o más bien al abrírnos a una plena aceptación de esta.

Notas

*Agradezco por su apoyo para esta investigación a la Universidad Autónoma de México, muy especialmente al Programa de Estancias de Investigación de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico.

¹ Nygren, A. (1966). *Eros och agape: den kristna kärlekstanken genom tiderna*. Estocolmo: Aldus/Bonniers. El libro aparece en 1930-1936 en sueco y es traducido décadas después al inglés, francés, alemán, italiano y español.

² Así Vlastos, G. (1973). “The Individual as an Object of Love”. En *Platonic Studies* (pp. 1-34). Princeton: Princeton University Press, prefiere comparar el *éros* platónico no con la *agápe* cristiana sino con la *philia* aristotélica y corrobora lo que afirma Nygren. En efecto, sostiene que el amor, tal como lo entiende Platón, es egoísta puesto que solo se ama las características positivas instanciadas en el individuo que es objeto de amor y no al individuo como tal. También en Reale, G. (2004). *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*. Trad. por R. Rius y P. Barcelona: Salvat, se contrapone ambos

tipos de amor utilizando respecto del *Banquete*, de modo simplificado, argumentos similares a los de Vlastos y Nygren.

³ En Rist, J. M (1964). *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen*. Toronto: University of Toronto Press, se identifican en Platón dos tipos de éros: uno, adquisitivo y egoísta, otro, creativo y generoso que anticipa la noción cristiana de *agápe* y recibe desarrollo en pensadores posteriores como Plotino, Orígenes y Proclo. En Osborne, C. (1994). *Eros Unveiled. Plato and the God of Love*. Oxford: Oxford University Press se explora el tema en relación con distintos pensadores antiguos y la teología cristiana. Su tesis principal consiste en que el amor, ya se lo llame éros o *agápe*, es, desde su formulación en Platón, esencialmente inmotivado y causa inaugural de la bondad y belleza que percibimos en el amado. En Armstrong, A. H. (1961). "Platonic Eros and Christian Agape". En *The Downside Review*, N° 79, pp. 105-121 y Armstrong, A. H. (1964). "Platonic Love. A Reply to Professor Verdenius". En *The Downside Review*, N° 82, pp. 199-208 también se ofrece una interpretación conciliadora: en su primer trabajo, defiende que el amor platónico no es egoísta mostrando, en forma similar a Rist, que el éros de neoplatónicos como Proclo y Hierocles es muy similar al *agápe* cristiano y que se desarrolla en base a ideas ya presentes en el propio Platón; en el segundo trabajo, defiende la misma tesis haciendo referencia al interés en el amor platónico por el mejoramiento del amado, la preocupación del demiurgo del *Tímeo* por el mejoramiento del mundo, la búsqueda de la felicidad que, a su parecer, tanto el amor platónico como el amor cristiano suponen y la promoción de lo bueno que implican ambos tipos de amor.

⁴ En Dietz, D. (1976). *The Meaning of Christian Love*. San Antonio: Texas, p. 703, se sostiene que el éros celestial e incluso el sexual, no debe ser abandonado, sino que se perfecciona en el *agápe*. En la encíclica Benedicto XVI (2005). *Deus Caritas Est*. Ciudad del Vaticano, el entonces papa, también interpreta que hay una complementariedad entre ambos tipos de amor.

⁵ Las traducciones de los textos griegos son más de acuerdo a las ediciones de Pantellia, M. (Dir.) (2000). *Thesaurus Linguae Graecae*, California. (= TLG) que en el caso de Platón sigue la de Burnet, I. (1899-1906). *Platonis Opera*, 5 vols. Oxford: Oxford University Press y para el texto neotestamentario la de Wescott, B. F. & Horton, F. J. A. (1885). *The New Testament in the Original Greek*. New York: Harper & Brothers. Se indica la edición utilizada en casos donde no exista en el TLG.

⁶ Mi lectura de los textos platónicos supone una interpretación sincrónica de los mismos en la que, reconociendo sus diferencias, suponemos una complementariedad de las visiones que presentan, y mayormente una coincidencia en los conceptos filosóficos nucleares. Un buen resumen sobre las distintas maneras de leer los diálogos de Platón puede encontrarse en Annas, J. (2003). *Plato: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

⁷ Más precisamente Eros y éros puesto que los griegos se referían tanto al sentimiento como al dios. Cf. Dover, K. (1980). *Plato. Symposium*, edition with introduction and commentary. Cambridge: Cambridge University Press.

⁸ *Ibid.* p. 1. Se trata de un deseo caracterizado por su intensidad y la exclusividad del objeto que puede colmarlo (cf. *Iliada* 3, 441-46) y originado en la belleza – *tò kállos*– que se descubre en el amado (cf. Safo Fr. 16.1-4; Lobel, E. & Page, D. (Eds.) (1955). *Poetarum lesbiorum fragmenta*. Oxford: Clarendon Press).

⁹ Sobre este punto cf. Dover, K. (1978). *Greek Homosexuality*. London: Duckworth; Foucault, M. (1984). *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres*. México: Siglo XXI y Davidson, J. (1997). *Courtesans and Fishcakes: The Consuming Passions of Ancient Greece*. London: HarperCollins.

¹⁰ Esto tiene lugar en la conversación inicial entre Sócrates y Diotima (*Banquete* 201a-203a) que, a su vez, retoma lo ya acordado en el diálogo refutatorio entre Sócrates y Agatón (*Banquete* 199a-200e), y en el mito del nacimiento de Eros (*Banquete* 203a-205a). En el *Lisis*, se anticipan algunas de las tesis sobre el objeto y el sujeto de deseo de *Banquete*. Cf. Kahn, C. H. (1996). *Plato and the Socratic dialogues: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 264-267.

¹¹ Cf. Souilhé, J. (1919). *La notion platonicienne d'intermédiaire dans le philosophie de Platon*. Paris: Félix Alcan; y Robin, L. (1908). *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris: Félix Alcan. Más recientemente Hornsby, R. (1956-57). "Significant Action in the Symposium". En *Classical Journal*, vol. 52, Nº 37-40. Halperin, D. M. (1992). "Plato and the Erotics of Narrativity". En *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, supplementary volume, pp. 113-129; Fierro, M. A. (2001b). "Narrar el verdadero amor". En Victoria Julia (ed.). *Los antiguos griegos y su lengua* (pp. 23-38). Buenos Aires: Biblos y Fierro, M. A. (2007). "El concepto filosófico de *metaxé* en el *Banquete* de Platón". En Jorge Martínez Contreras (Ed.). *El saber filosófico: antiguo y moderno*. México: Siglo XXI, pp. 249-254.

¹² *Tò kalón* y *tò agathón* aparecían ya íntimamente vinculados en el concepto de la aristocracia ateniense de *kalokagathía* o "caballerosidad" (cf. Jaeger, W.W. [1942]. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. J. Xirau. México: Fondo de Cultura Económica). De acuerdo con lo que se dice en *República* 6.508e-509a, el Bien es un género más amplio que incluye lo Bello; a su vez en *Fedro* 250b, 250c-d se sugiere que la Belleza sería el aspecto más "visible" o "resplandeciente" de lo Bueno, es decir su aspecto más obvio y atractivo.

¹³ Cf. *Banquete* 204a-205b. Este argumento lo analizo en Fierro, M. A. (2008). "La concepción platónica del *éros* en la *República*". En *Diánoia*, vol. 53, Nº 60, pp. 21-52.

¹⁴ *Banquete* 206e-207a.

¹⁵ Platón no utiliza la palabra "alma" (*psyché*) de modo unívoco (cf. Annas, J. (2003). *Plato: A Very Short Introduction*, op. cit., pp. 65-76). Aquí asumimos que el sentido fundamental de este término es en el caso del alma humana lo que en términos de filosofía de la mente se llamaría el "yo interno", mientras que el *sôma* o "cuerpo" sería nuestro aspecto físico y externo. El alma es para Platón responsable de la vida, el movimiento, pero también, de actividades tales como percepciones, deseos, emociones, creencias y razonamiento. Cf. Bostock, D. (2001). "The Soul and Immortality in Plato's *Phaedo*". En Ellen Wagner (Ed.). *Essays on Plato's Psychology* (pp. 241-262). New York: Lexington Books. El Alma del Cosmos (*Timeo* 34b-37c) descrita en el *Timeo* presenta muchas características similares: es responsable de la vida y el movimiento, pero además tiene razonamientos y creencias (*Timeo* 36d-37c). Ambos tipos de almas están hechas del mismo "material" psíquico (cf. *Timeo* 41d y n. 37 *infra*).

¹⁶ Cf. Fierro, M. A. (2001). "*Symp.* 212a2-7: Desire for the truth and desire for death and a god-like immortality". En *Méthexis*, vol. 16, pp. 23-43 y Fierro, M. A. (2011). "Platón: el anhelo por una felicidad invulnerable". En Carmen

Trueba Tieza (Ed.). *La felicidad o la vida buena. Perspectivas antiguas y modernas* (pp. 32-73). México: Siglo XXI.

¹⁷ En este sentido, Platón reformula desde la filosofía la proyección del ideal humano plasmado en la figura de los dioses homéricos que son *athánatoi* y *agérontes* (cf. *Odisea* 5, 218).

¹⁸ *Banquete* 203d-e.

¹⁹ Tanto las Ideas como los dioses son inmortales, pero en un sentido distinto. La inmortalidad de las Ideas (cf. *Fedón* 79d) está relacionada con que son inmutables, uniformes y en sí (*Fedón* 78d-79a). La inmortalidad de los dioses está relacionada con ser idénticos a sí mismos, como las Formas, pero también por tener una existencia sin fin (cf. n. 15 *supra*). Veremos que en el *Fedro* queda aún más clara la diferencia entre uno y otro ámbito. Los dioses allí tienen una existencia uniforme porque ejecutan movimientos inteligentes, ordenados y eternos que podemos identificar con el movimiento de los astros. Cf. n. 34 *infra*.

²⁰ *Banquete* 208a-b.

²¹ Cf. Fierro, M. A. (2008). “La concepción platónica del *éros* en la *República*”. En *Diánoia*, vol. 53, Nº 60, pp. 21-52.

²² Según *República* 4.439a, los apetitos tienen objetos no cualificados de deseo y, en consecuencia, los objetos de deseo de los apetitos pueden ser buenos o malos. A su vez, lo apetitivo es caracterizado como *alogistón* o “irracional” y esto en dos sentidos: se dirige a sus objetos en forma “bestial” (*República* 4.439b), siendo en general incapaz de cálculo y reflexión; es en su esencia insaciable (*República* 4.442a) y sin límites incapaz de establecer el coto apropiado, es decir, de establecer lo que es bueno para sí mismo (*República* 4.442a-b).

²³ Lo *logistikón* es el aspecto capaz de reconocer y desear lo bueno –no solo respecto de sí mismo sino también de las otras dos partes y del alma en su totalidad (*República* 4.442c)– y en este sentido, se opone a menudo a los deseos de lo *epithymetikón* (*República* 4.439c-d) de acuerdo a sus cálculos. En coherencia con esto, la Idea del Bien, que es lo verdaderamente bueno, es solo accesible a la inteligencia (*noûs*), es decir, a la razón en su máxima expresión (*República* 6.508b-509a).

²⁴ Lo *thymoeidés* es un aliado de la razón por naturaleza, cuando, habiendo sido apropiadamente entrenado y desarrollado (*República* 4.441a), dirige su agresividad contra los apetitos cada vez que la razón indica que lo correcto es oponerse a la pulsión de los mismos (*República* 4.440a-b). Pero lo *thymoeidés* puede querer procurarse los objetos que le son propios –la victoria y el honor– sin la guía de lo racional (*República* 4.441a-c). Así, en *República* 9.590a-b se sugiere la posibilidad de que el elemento “leonino” y “viperino” del alma, identificado con lo irascible, crece y se extiende en detrimento de la armonía anhelada por la racionalidad, siendo lo irascible debilitado por los apetitos, los cuales convierten “al león en mono” (*República* 9.590b).

²⁵ La *República*, tal como se sigue claramente del Libro IV, se refiere tanto a la justicia en el hombre como a la justicia en la ciudad e incluso en el mito de Er, del libro 10, a la justicia cósmica. No podemos desarrollar este punto en el presente trabajo.

²⁶ Cf. *República* 9.586e-587a.

²⁷ El período de instrucción primaria expuesto en los libros 2 y 3 de la *República* está concebido para lograr una correcta configuración de las fuentes de

motivación –esto es, de las partes del alma– de los jóvenes guardianes a través de un adiestramiento en los hábitos correctos (cf. *República* 3.386a-387b; 3.390a-c; 3.395b-d; 3.390d-391c). Con respecto a la “parte que ama aprender” es incentivada desde la más tierna infancia (cf. *República* 3.411c-d5) y los guardianes adquieren creencias correctas (cf. *República* 3.382d5-e11; 2.376e11-377b9; 3.391d-e; 3.412e y ss.), aunque todavía de manera irreflexiva, así como también una cierta afinidad con lo invariable (3.397b-c; 3.399e-400a), que para Platón está relacionado con lo que es más real y verdadero, tales como la inmutabilidad de los números y, sobre todo, de las Ideas, que serán posteriormente objeto reflexivo de estudio para quienes accedan a la educación superior. Este estadio podemos identificarlo con los dos primeros niveles –el de los cuerpos bellos, y los bellos hábitos y normas de conducta– de la *scala amoris* del *Banquete*.

²⁸ La preeminencia de este estado superior no consiste simplemente en conocer los fundamentos de las creencias irreflexivas de la primera etapa (cf. Irwin, T. [1995]. *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press, pp. 458-431, sino que hay un fortalecimiento de la potencia de la razón. Gill, C. (1996). *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 266-287. Este último estadio de la educación filosófica coincide, a su vez, con los dos últimos niveles –el de las bellas ciencias y la Belleza en sí– del ascenso amoroso del *Banquete*.

²⁹ Ἄλλ[α...] μήτε τοῦτο οἴωμεθα [...] μήτε γε αὐτῇ ἀληθεστάτῃ φύσει τοιοῦτον εἶναι ψυχὴν, ὥστε πολλῆς ποιικιλίας καὶ ἀνομοιοτήτός τε καὶ διαφορᾶς γέμειν αὐτὸ πρὸς αὐτό. [...] Οὐ ῥᾶδιον [...] αἰδιον εἶναι σύνθετόν τε ἐκ πολλῶν καὶ μὴ τῇ καλλίστῃ κεκρημένον συνθέσει, ὥς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἡ ψυχὴ. “Pero ...no supongamos esto [...] que [el alma] es a su vez de tal índole en su más verdadera naturaleza que está llena de gran diversidad, disimilitud y diferencia en sí misma respecto de sí misma. [...] No es fácil que sea siempre existente si compuesta de muchos elementos y no provista de la más bella disposición, tal como se nos mostró el alma a nosotros” (*República* 10.611b).

³⁰ Cf. Hackforth, R. (1955). *Plato's Phaedo*. Transl. with introd. and comm. Cambridge: Cambridge University Press, p. 22; Guthrie, W. K. C. (1975). *A History of Greek Philosophy IV. Plato. The Man and His Dialogues: Earlier Period*. London: Cambridge University Press, p. 233; Szlezák, Th. A. (1976). “Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele in zehnten Buch der *Politeia*”. En *Phronesis*, Nº 21, pp. 31-58.

³¹ *República* 10.611e.

³² *República* 10.611b-c.

³³ Los que han sido en parte injustos son castigados (cf. *República* 10.615a-b), pero no al extremo que lo son los tiranos que son injustos incurables (cf. *República* 10.615c-616a). Los que han sido justos, ya sea solo por hábito, ya por conocimiento como los filósofos, son recompensados con una existencia celestial (*República* 10.614c).

³⁴ Por no tener conocimiento, gran parte de las almas eligen formas de vida muchas veces inapropiadas (cf. *República* 10.620a-d). En el caso de los que han sido justos por hábito y no por conocimiento, tienen incluso tendencia a elegir los peores tipos de vida (*República* 10.619b).

³⁵ *República* 619e-620a.

³⁶ Una idea similar es propuesta con base en otros argumentos en O'Brien, M. J. (1984). "Becoming Immortal in Plato's *Symposium*". En D. E. Gerber (ed.). *Greek Poetry and Philosophy: Studies in Honour of Leonard Woodbury* (pp. 185-205). CA: Chico.

³⁷ Sobre este punto cf. Guthrie, W. K. C. (1975). *A History of Greek Philosophy IV. Plato. The Man and His Dialogues: Earlier Period*, op. cit., p. 558 y Halliwell, S. (1993). *Plato: Republic 10*. Transl. with introd. and comm. Warminster: Aris & Phillips, pp. 17, 20; 176-183.

³⁸ Para comentarios más extensos sobre los pasajes aquí tratados del *Fedro* cf. los comentarios en Fierro, M. A. (2022). *Platón. Fedro*. Colihue: Buenos Aires.

³⁹ La línea *psychè pása athánatos* que inicia el argumento de *Fedro* 245c y ss. es posible interpretarla como referida a la totalidad del material psíquico –“toda el alma, *qua alma*, es inmortal”–, aunque también implique, de modo derivado, que “toda alma”, es decir, “cada alma”, hecha de este material, es, a su vez, inmortal. Esta idea es defendida por Bett, R. (1971). “The Argument for Immortality in Plato's *Phaedrus*”. En John P. Anton & George L. Kustas (eds.). *Essays in Ancient Greek Philosophy* (pp. 345-353). Albany, N.Y.: State University of New York Press. Cf. también Fierro, M. A. (2022). *Platón. Fedro*, op. cit., pp. 120-125.

⁴¹ En el *Timeo*, podemos encontrar la contraposición *sóma-óchema*, que relevamos del *Fedro*, en las distinciones que se hacen entre el cuerpo –*sóma*– del universo y el de los humanos. Allí, la palabra *sóma* se refiere, en primer término, a los cuatro elementos (*Timeo* 53c) y, derivadamente, a los compuestos resultantes fundamentalmente de dos tipos: incorruptibles y corruptibles. El cuerpo del cosmos –que puede aplicarse en forma derivada al de los astros (*Timeo* 37c-d)– es incorruptible en tanto los elementos que lo constituyen nunca se disocian (*Timeo* 33c) y su composición responde a proporciones matemáticas constantes (*Timeo* 31b-33c). La estabilidad de lo somático a nivel cósmico está relacionada, asimismo, al hecho de que no se generan en el cuerpo del universo carencias y necesidades que lo desestabilicen (*Timeo* 33c-d). Entonces, en el caso del alma del mundo, si bien una parte de energía psíquica debe dedicarse a mantener el ordenamiento de lo somático, lo corporal aquí permite que lo racional del alma lo conduzca hacia lo mejor. Así, el alma del universo, con bases en un conocimiento verdadero (*Timeo* 37a-b), se mueve en su cuerpo de acuerdo a un comportamiento uniforme y matemáticamente cuantificable: en primer lugar, el movimiento del propio universo en el Círculo de lo Mismo que coincide con el movimiento estable de las estrellas fijas (*Timeo* 40b); en segundo lugar, los movimientos regulares de los planetas sobre la eclíptica de acuerdo al Círculo de lo Otro. En cambio, los humanos poseen un cuerpo perecedero en el que los elementos que lo componen poseen un orden precario, razón por la cual en algún momento se disociarán provocando la muerte (cf. *Timeo* 42e-43a). Cuando el alma se une a un cuerpo mortal –situación correspondiente con nuestra existencia actual– esta manifiesta aspectos a su vez llamados “mortales”, que son las partes irracionales del alma humana: lo apetitivo y lo irascible (cf. *Timeo* 69c y ss.). Esta aparición de las partes irracionales del alma en la unión del alma con un cuerpo corruptible es explicable si pensamos que en tal caso hay una porción de energía psíquica que debe ser dedicada a la satisfacción de las necesidades somáticas –que es con lo que se relaciona lo apetitivo– y a la defensa para la preservación del organismo –que es la función primaria de lo irascible con su amor

por la victoria. La inestabilidad de lo somático afecta principalmente a la parte apetitiva del alma, ya que los apetitos del alma humana siempre generan carencias y necesidades, pero, además, tienden a multiplicarse sin límite. La parte irascible, en cambio, si bien también depende para su emergencia de una base física, parece vincularse a aspectos menos desordenados puesto que es más propensa a ser guiada por la razón. En el caso de lo racional del alma humana, si bien es en sí mismo autónomo respecto del cuerpo, resulta, sin embargo, afectado en su desarrollo y desempeño por las otras dos partes del alma. Sobre este punto cf. Fierro, M. A. (2013). "Two Conceptions of the Body in the *Phaedrus*". En George Boys-Stones, Christopher Gill & Dimitri El Murr (Eds.). *The Platonic Art of Philosophy* (pp. 27-50). Cambridge: Cambridge University Press, y Fierro, M. A. (2010). "La concepción del *éros* universal en *Fedro*". En Jaime Labastida & Violeta Aréchiga (Coords.). *Identidad y diferencia. Tomo 2: el pasado y el presente; Sección: Antigüedad y Medioevo* (pp. 11-25). México: Siglo XXI.

⁴¹ Sobre la vida de los dioses cf. *Fedro* 246a-248a.

⁴² Esta idea ya aparece en el comentario al *Timeo* de Calcidio 207. 4-9. Waszink. J. H. (1975). *Timaecus a Calcidio translatus commentarioque instructus*. Londres & Leiden: Brill. Opuestamente a lo que sostiene Eggers-Lan, C. (1992). "Zeus e anima del mundo nel *Fedro*". En Livio Rossetti. *Understanding the Phaedrus*. Sankt Augustin: Academia Verlag, p. 43, creemos que no invalida esta interpretación el hecho de que a los doce dioses no se los puede hacer corresponder uno a uno con el primer cielo de las estrellas fijas y los planetas, ni que sus carros se "salgan" de la revolución para espiar este lugar fuera del cielo. A pesar de esto, el itinerario de los dioses puede representar, de modo general, el movimiento ordenado de los astros –y quizá de la propia Alma del Mundo en el caso de Zeus (como sostiene el mismo Eggers Lan)– mientras que la ojeada en el lugar fuera del cielo simbolizaría, en lenguaje mítico, la inteligencia inmanente que dirige estos movimientos de acuerdo al paradigma eidético.

⁴³ Esto es propio de las almas divinas en tanto dirigen el cosmos de acuerdo con el conocimiento de las Ideas, pero también de las almas humanas filosóficas que pueden sumar su *éros* a este *éros* universal.

⁴⁴ Cf. *Fedro* 248a. La diferencia es que las almas de los filósofos únicamente ven las Ideas en el lugar fuera del cielo "con dificultad" (*mógis*) y, en algunos casos, solo parte del mapa eidético.

⁴⁵ Así, la afirmación de Bostock, D. (2001). "The Soul and Immortality in Plato's *Phaedo*", *op. cit.*, p. 248 respecto del *Fedón* – "We take bliss everlasting to be the philosophic afterlife, in which the soul pursues pure reason and nothing else, and we take the life of purification to be the philosophic life, in which the body and all its works are held in contempt, and all the energies are concentrated in the life of pure reason"– es esencialmente correcta solo que, en el *Fedro*, recibe el matiz de que la actividad racional se realiza con el soporte de un "cuerpo-vehículo" que no obstruye su conducción sino que la acompaña.

⁴⁶ *Fedro* 248c.

⁴⁷ La liberación definitiva del filósofo de un *sóma* en el cual reencarnar se produce luego de elegir tres veces consecutivas una vida filosófica después de la tercera de las revoluciones, las cuales son de mil años cada una: cf. *Fedro* 249a.

⁴⁸ ¿Podría decirse que en este punto desaparecería entonces el *éros* por la inmortalidad? La respuesta parece ser negativa ya que, aún en una vida lo más parecida

posible a la de los dioses, lo que se alcanza es la capacidad de una satisfacción continua de este deseo –así como del deseo por la verdad– y no una aniquilación del mismo. De lo contrario, cuál sería el motivo de atribuir un *éros* “alado” a las almas divinas.

⁴⁹ Cf. al respecto el pasaje de *Leyes* 12.959a-b señalado por Hackforth, R. (1955). *Plato's Phaedo*, *op. cit.*, pp. 23-24, “as Plato's last word” sobre la inmortalidad.

⁵⁰ Cabe la pregunta de cuán “personal” es la inmortalidad que se logra, en cualquier caso. La “individualidad” de nuestra existencia parece perdurar al menos en dos sentidos: en tanto nuestro *éros*, según cómo haya sido direccionado, alienta o desfavorece el desarrollo del *éros* “alado” del universo y, en ese sentido, deja su impronta; en tanto determina el tipo de existencia posterior que se nos podría adjudicar. El mito final de la *República* también parece sugerir que las almas separadas del *sóma* conservan la memoria de sus experiencias anteriores y, en ese sentido, existe una continuidad de sus estados mentales.

⁵¹ Cf. Nygren, A. (1969). *Eros y Agape: la noción cristiana del amor y sus transformaciones* (pp. 126, 176, 214), vols. I-II, con la colaboración de J. A. Bravo. Barcelona: Sagitario. Nygren se dedica en T. II a un análisis pormenorizado de las doctrinas centrales neoplatónicas y patrísticas relacionadas con el *éros*, la *agápe* y la *cáritas*.

⁵² Cf. *Odisea* 23.214: *agápesa* que significa aquí “recibir con afecto”.

⁵³ Cf. Osborne, C. (1994). *Eros Unveiled. Plato and the God of Love*, *op. cit.*, p. 25. La frecuencia es la siguiente: en la LXX 28 veces *agápe* y 271 veces *agapáo*; en el NT 115 veces *agápe* y 143 veces *agapáo*.

⁵⁴ Cf. Spicq, OP. (1955). *Agabè. Prolévomenes a une étude de théologie néotestamentaire*, Louvain: Publications Universitaires. Allí se recapitula lo esencial de la tradición clásica y judía al respecto.

⁵⁵ En este punto seguimos a Osborne, C. (1994). *Eros Unveiled. Plato and the God of Love*, *op. cit.*, p. 27.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 30-41 muestra que estas tres interpretaciones están, la mayor parte de las veces, presentes y se remiten a textos de los Evangelios, así como de Pablo y Juan.

⁵⁷ Cf. nn. 2-4 *supra*.

⁵⁸ El NT está constituido por los textos que la Iglesia primitiva terminó consagrando como expresiones fundamentales de su fe (cf. Grant, R. [1963]. *A Historical Introduction to the New Testament*. New York: Harper & Row y Heard, R. (1950). *An Introduction to the New Testament*. New York: Harper & Brothers). Dadas las diversas autorías y contextos puede haber diferencias y matices respecto a los mismos conceptos entre los distintos libros. Aquí los hemos tomado en forma global sin profundizar, por el momento, en estas posibles divergencias.

⁵⁹ Cf. *Juan* 5,29.

⁶⁰ Al respecto ver también: *Mateo* 19,29; *Mateo* 25,46; *Marcos* 10,30; *Lucas* 18,30; *1 Juan* 3,15; *Juan* 3,36; *Juan* 4,14; *Juan* 6,27; *Juan* 6,40; *Juan* 10,28; *Juan* 12,50; *Juan* 17,2-3; *Romanos* 2,7; *Romanos* 5,21; *Romanos* 6,22-23; *Gálatas* 6,8; *Gálatas* 6,8; *Timoteo* 1,16; *Tito* 1,2; *Tito* 3,7; *1 Juan* 1,2; *1 Juan* 2,25; *1 Juan* 5,11-13; *Judas* 1,21.

⁶¹ *Juan* 5,24.

⁶² *Juan* 3,16.

⁶³ Cf. también *Juan* 6,53-54; ver Salmond, S. D. F. (2006). *The Christian Doctrine of Immortality*. Montana: Whitefish, pp. 463-527.

⁶⁴ 1 *Corintios* 15,50-53.

⁶⁵ Cf. *Hebreos* 26, 23; 1 *Corintios* 15,12-13; *Juan* 11, 17-25. De ahí la importancia para ciertos estudiosos de establecerlo como hecho histórico: cf. Davis, S. (1989). *Death and Afterlife*. New York: McMillian y Davis, S. (1993). *Risen indeed: Making Sense of the Resurrection*. Michigan: SPCK.

⁶⁶ Cf. 1 *Tim.* 2,5.

⁶⁷ Sobre la *homoíosis theotí* referida en *Teet.* 176a-b cf. Annas, J. (1999). *Platonic Ethics: Old and New*. Ithaca and London: Cornell University Press, pp. 52-71, quien lo señala como uno de los temas fundamentales de la ética platónica. También Sedley, D. (1999). "The Ideal of Godlikeness". En Gail Fine (ed.). *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*. Oxford: Oxford University Press.

⁶⁸ Moltman, J. (1975). *El dios crucificado*. Trad. de S. T. Tovar. Salamanca: Sígueme, pp. 206 y ss., entiende la *kénosis* como un vaciamiento de la divinidad de Jesús al punto de que es "entregado" (*paradidónai*, *Romanos* 8,32) por su Padre y se convierte en "el abandonado por Dios" cuando exclama en la cruz: Ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἔγκατέλιπές με; "Padre, Padre, ¿por qué me has abandonado?" (*Marcos* 5,34).

⁶⁹ *Filipenses* 2,5-8. Cf. también *Gálatas* 2,20.

⁷⁰ El pasaje más representativo es *Juan* 1,4: Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν ("Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros"). La doctrina de la Encarnación fue tema de debate desde los comienzos del cristianismo. Las interpretaciones, que, de uno u otro modo, negaban que en la persona de Cristo se conjugaban las dos naturalezas, fueron condenadas como heréticas ya en los primeros siglos: a) el arrianismo que sostenía que Jesús no era Dios mismo sino una criatura concebida por Él; b) el nestorianismo que afirmaba que las dos naturalezas no estaban unidas físicamente en la persona de Cristo sino solo en un sentido moral; c) el monofisismo que solo reconocía a Jesús como persona divina; d) el monotelismo que niega que Cristo tuviera una voluntad humana. Al respecto cf. Knight, K, *The Catholic Encyclopedia*: (www.newadvent.org/cathen/index.html of the original print publication, New York, Appleton, 1907-1912). u.v. "Incarnation". El debate en relación con esto no se ha interrumpido: cf. Beeson, T. (1977, agosto-septiembre). "Debating the Incarnation". En *Christian Century*, p. 740 y Davis, S., Kendall D. & O'Collins (2004). *The Incarnation: An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*. Oxford: Oxford University Press. Una discusión sobre este punto implica también entrar en el debate sobre cómo interpretar el dogma de la Trinidad. Dejamos esto de lado en la presente exposición. Sobre la diferencia con la doctrina de la reencarnación que aparece en Platón cf. Osborne, C. (1994). *Eros Unveiled. Plato and the God of Love*, op. cit., p. 177.

⁷¹ *Romanos* 5,6-10.

⁷² Cf. también *Mateo* 19,16; *Marcos* 10,17; *Lucas* 18,18.

⁷³ Moltman, J. (1975). *El dios crucificado*, op. cit., p. 296.

⁷⁴ Cf. Olen, J. (1983). "Personal Identity and Life after Death". En *Persons and Their World: An Introduction to Philosophy*. New York: Random House.

⁷⁵ Cf. Harris, J. (1998). *Clones, Genes and Immortality*. Oxford: Oxford University Press; Harris, J. (2000, 16 de enero). "Demi-gods and Mortals". En *The*

Independent; Harris, J. (2000, abril). "Intimations of Immortality". En *Science*, vol. 288, Nº 5463, p. 59.

Fuentes

- Calcidio. Waszink, J. H. (1964). *Studien zum Timaioskommentar des Calcidius, I. Die erste Hälfte des Kommentars (mit Ausnahme der Kapitel über die Weltseele)*. Leiden: Brill.
- Nuevo Testamento. Westcott, B. F. & Hort, F. J. A. (1885). *The New Testament in the original Greek*, New York: Harper & Brothers.
- Platón (1905-1907). Burnet, I. *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford: Oxford University Press.

Bibliografía

- Annas, J. (1999). *Platonic Ethics: Old and New*. Ithaca and London: Cornell University Press Cornell.
- Annas, J. (2003). *Plato: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Armstrong, A. H. (1961). "Platonic Eros and Christian Agape". En *The Downside Review*, Nº 79.
- Armstrong, A. H. (1964). "Platonic Love. A Reply to Professor Verdenius". En *The Downside Review*, Nº 82.
- Beeson, T. (1977). "Debating the Incarnation". En *Christian Century*, August 31-September Nº 7.
- Benedicto XVI (2005). *Deus Caritas Est*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Bett, R. (1971). "The Argument for Immortality in Plato's *Phaedrus*". En John P. Anton & George L. Kustas (Eds.). *Essays in Ancient Greek Philosophy* (pp. 345-53). Albany, New York: State University of New York Press.
- Bostock, D. (2001). "The Soul and Immortality in Plato's *Phaedo*". En Ellen Wagner (Ed.). *Essays on Plato's Psychology* (pp. 241-262). New York: Lexington Books.
- Davidson, J. (1997). *Courtesans and Fishcakes: The Consuming Passions of Ancient Greece*. London: HarperCollins.
- Davis, S. (1989). *Death and Afterlife*. New York: McMillan.

- Davis, S. (1993). *Risen indeed: Making Sense of the Resurrection*. Michigan: SPCK.
- Davis, S., Kendall, D. & O'Collins, G. (2004). *The Incarnation: An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*. Oxford: Oxford University Press.
- Dietz, D. (1976). *The Meaning of Christian Love*. San Antonio, Texas (tesis doctoral).
- Dover, K. (1980). Plato. *Symposium*. Edition with introduction and commentary. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eggers, Lan, C. (1992). "Zeus e anima del mondo nel *Fedro*". En Livio Rossetti (Ed.), *Understanding the Phaedrus* (pp. 40-46). Proceedings of the II Symposium Platonicum (International Plato studies). Sankt Agustin: Academia Verlag.
- Fierro, M. A. (2001). "Symp. 212a2-7: Desire for the Truth and the Desire for Death and a God-like Immortality". En *Métexis*, N° 14.
- Fierro, M. A. (2001). "Narrar el verdadero amor". En Victoria Juliá (Ed.), *Los antiguos griegos y su lengua* (pp. 23-38). Buenos Aires: Biblos.
- Fierro, M. A. (2007). "El concepto filosófico de *metaxý* en el *Banquete* de Platón". En Jorge Martínez Contreras (Ed.), *El saber filosófico* (pp. 249-254). México: Siglo XXI.
- Fierro, M. A. (2008). "La concepción platónica del *éros* en la *República*". En *Diánoia*, vol. LIII, N° 60.
- Fierro, M. A. (2010). "La concepción del *éros* universal en *Fedro*". En Jaime Labastida & Violeta Aréchiga (Coords.), *Identidad y diferencia. Tomo 2: El pasado y el presente; Sección: Antigüedad y Medioevo* (pp. 11-25). México: Siglo XXI.
- Fierro, M. A. (2011). "Platón: el anhelo por una felicidad invulnerable". En Carmen Trueba Tieza (Ed.), *La felicidad o la vida buena. Perspectivas antiguas y modernas* (pp. 32-73). México: Siglo XXI.
- Fierro, M. A. (2013). "Two Conceptions of the Body in the *Phaedrus*". En George Boys-Stones, Christopher Gill & Dimitri El Murr (Eds.), *The Platonic Art of Philosophy* (pp. 27-50). Cambridge: Cambridge University Press.
- Fierro, M. A. (2022). *Fedro*. Buenos Aires: Colihue.
- Foucault, M. (1984). *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres*. México: Siglo XXI.
- Gill, C. (1996). *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

- Grant, R. (1963). *A Historical Introduction to the New Testament*. New York: Harper & Head.
- Guthrie, W. K. C. (1975). *A History of Greek Philosophy IV. Plato. The Man and his dialogues: Earlier Period*. London: Cambridge University Press [trad. esp: *Historia de la Filosofía Griega IV. Platón, el hombre y sus diálogos: primera época*. Madrid, Gredos, 1998].
- Hackforth, R. (1955). *Plato's Phaedo*. Transl. with introd. and comm. Cambridge: Cambridge University Press.
- Halliwel, S. (1993). *Plato: Republic 10*. Transl. with introd. and comm. Warminster: Aris & Phillips.
- Halperin, D. M. (1992). "Plato and the Erotics of Narrativity". En *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, supplementary volume.
- Harris, J. (1998). *Clones, Genes and Immortality*. Oxford: Oxford University Press.
- Harris, J. (2000, 16 de enero). "Demi-gods and mortals". En *The Independent*, Northcliffe House & Kensington & London: Independent Digital News & Media Ltd.
- Harris, J. (2000, abril). "Intimations of Immortality". En *Science*, vol. 288, Nº 5463.
- Heard, R. (1950). *An Introduction to the New Testament*. New York: Harper & Brothers.
- Hornsby, R. (1956-57). "Significant Action in the *Symposium*". En *Classical Journal*, Nº 52.
- Irwin, T. (1995). *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press (trad. esp: *La ética platónica*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000).
- Jaeger, W. W. (1942). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. J. Xirau. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kahn, C. H. (1996). *Plato and the Socratic Dialogues: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kahn, C. H. (2011). *Platón y el diálogo socrático: el uso filosófico de una forma literaria*. Traducción y prólogo de B. Bossi. Madrid: Escolar y Mayo.
- Knight, K. (2007). *The Catholic Encyclopedia*, (online version at www.newadvent.org/cathen/index.html of the original print publication, New York, Appleton, 1907-1912).
- Moltman, J. (1975). *El dios crucificado*. Trad. de S.T. Tovar. Salamanca: Sígueme.
- Nygren, A. (1966). *Eros och agape: den kristna kärlekstanken genom tiderna*. Estocolmo: Aldus/Bonniers.

- Nygren, A. (1969). *Eros y Agape: La noción cristiana del amor y sus transformaciones*, vols. I-II, con la colaboración de J. A. Bravo. Barcelona: Sagitario.
- O'Brien, M. J. (1984). "Becoming Immortal" in Plato's *Symposium*. En Douglas E. Gerber (Ed.). *Greek Poetry and Philosophy: Studies in Honour of Leonard Woodbury* (pp. 185-205). CA: Chico.
- Olen, J. (1983). "Personal Identity and Life after Death". En *Persons and Their World: An Introduction to Philosophy*. New York: Random House.
- Osborne, C. (1994). *Eros Unveiled. Plato and the God of Love*. Oxford: Oxford University Press.
- Reale, G. (2004). *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*. Trad. por Rosa Rius y Pere Salvat. Barcelona: Herder.
- Rist, J. M. (1964). *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen*. Toronto: University of Toronto Press.
- Robin, L. (1908). *La théorie platonicienne de l' amour*. Paris: Félix Alcan.
- Salmond, S. D. F. (2006). *The Christian Doctrine of Immortality*. Montana: Whitefish.
- Sedley, D. (1999). "The Ideal of Godlikeness". En Gail Fine (Ed.). *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul* (pp. 309-328). Oxford: Oxford University Press.
- Souilhé, J. (1919). *La notion platonicienne d'intermédiaire dans le philosophie de Platon*. Paris: Félix Alcan.
- Spicq, OP. (1955). *Agapè. Prolégomenes a une étude de théologie néotestamentaire*. Louvain: Publications Universitaires.
- Szlezák, Th. A. (1976). "Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele in zehnten Buch der *Politeia*". En *Phronesis*, Nº 21.
- Szlezák, Th.A. (1993). *Reading Plato*. Translated by G. Zanker, London-New York.
- Vlastos, G. (1973). "The Individual as an Object of Love". En *Platonic Studies* (pp. 3-42). Princeton: Princenton University Press.