

## La concepción del *amor-éros* en el *Corpus Dionysiacum*

La documentada obra del obispo luterano sueco, Anders Nygren, traducida al alemán bajo el título, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Leben*<sup>1</sup>, es todo un reto a la historia interna del Catolicismo. Este, según el citado teólogo, se ha dejado impregnar de tal suerte del *amor-éros* platónico, que ha dejado muchas veces en penumbra el genuino amor cristiano, a quien el Nuevo Testamento da el nombre de *agápe*. Este tema, por otra parte, viene a ser uno más entre los muchos que cuestionan las relaciones del pensamiento cristiano con la cultura clásica greco-romana. Hace unos años el teólogo protestante K-Barth denunciaba muy en serio que la metafísica de la *analogia entis* era el mismo anticristo, inserto en el corazón de la teología católica. Lo recordamos porque esta denuncia señala un momento neurálgico en la supuesta o real dependencia del pensar cristiano respecto de la cultura ambiental de su momento histórico.

En nuestros días de *ecumenismo* deberían estudiarse con máxima detención cuestiones tan importantes. Una mejor inteligencia histórica y doctrinal posibilitaría abrir sendas de acercamiento mutuo. Por lo que toca al contraste entre *éros* y *agápe*, los biblistas católicos han tomado conciencia del grave tema y han intentado clarificarlo a la luz de los textos neotestamentarios<sup>2</sup>. Pero no se ha llegado a dar una respuesta adecuada desde la historia de las ideas. Abundantes han sido, sin duda, los estudios sobre las múltiples conexiones de platonismo y cristianismo. Pero la posible conexión

1 Carl Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1954.

2 Cf. C. Spicq, *Agape, en le Nouveau Testament*, 3 vol., Paris 1958-59. V. War-nach, *Agape. Die Liebe als Grunmotivder neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf 1951.

o repulsa entre el *amor-éros* platónico y el *amor-agápe* cristiano están pidiendo una clarificación ulterior. Desearíamos contribuir a ella con estas páginas.

El *Corpus Dionysiacum* — así llamaremos al conjunto de obras que durante siglos se creyeron del discípulo de San Pablo, San Dionisio Areopagita— ha ejercido influjo máximo en los grandes doctores escolásticos y en nuestros místicos. En estos, especialmente, el tema del *amor-éros* es insoslayable, al que consciente o inconscientemente aúnan con el amor cristiano, que es constitutivamente *amor-agápe*. Ante la problemática que esta constatación suscita es de honor intelectual acudir directamente a los textos. Sólo ellos nos pueden decir en qué grado y medida se puede afirmar que la mentalidad del *Corpus Dionysiacum* es, en lo que concierne al *amor-éros*, platónica o cristiana. O tal vez — es la tesis que aquí se propone — ni es platónica, ni es cristiana. Esta tesis tal vez suene a muy radical. Pero si se ha señalado en el mismo epígrafe del estudio, es para que el lector esté más sobre aviso ante el desarrollo de la demostración de la misma. Sin embargo, ha de tener en cuenta que, al declarar que el *Corpus Dionysiacum*, en su concepción del *amor-éros*, ni es platónico, ni cristiano, no se intenta en modo alguno poner en duda que elementos esenciales del platonismo han sido asumidos por el pensamiento cristiano. Aquí nos limitaremos al estudio del contraste entre el *amor-éros* y el *amor-agápe*. Y nuestra tesis la creemos fundada en los textos. Son ellos quienes tienen que hablar.

Creemos más eficaz para nuestro propósito, no tanto acumular citas de las diversas obras de Platón y del *Corpus Dionysiacum*, cuanto fijarnos en la obra más significativa de uno y otro. La que refleje mejor su pensamiento y sea clave para interpretar las otras. Las dos obras seleccionadas son el *Banquete* de Platón y *De divinis nominibus*, cap. IV del *Corpus Dionysiacum*<sup>3</sup>. Sobre estas dos obras versará preferentemente nuestro análisis.

Platón, en la inolvidable cháchara del *Convite*, hace hablar a diversos personajes para que vayan exponiendo su concepción y su experiencia en lo tocante al amor. No es cosa de resumir el diálogo. Pero sí de anotar que, cuando interviene Sócrates, éste descarga su grave incumbencia en la sacerdotisa del templo de Apolo,

3 *Platonis opera*, ed. de J. Burnet, t. 2, *Symposion Dionysiaca*, 2 vol., t. 1. Oxonii 1964 (Paris Desclée de Brouwer) 1937. *De divinis nominibus* 3-561.

Diótima de Mantinea, quien declara de modo inigualable el eterno tema del amor. Esta se hace en contradicción con Sócrates a quien reprocha que interprete el amor de modo tan mezquino e irreal. A continuación le expone su admirable pensamiento. Justamente, pues, nos detenemos en este pasaje para detectar la concepción que tenía Platón del *amor-éros*. Controvierten sus comentadores si esta sacerdotisa con el bello nombre de *Diótima* —la que honra a Dios— fue un personaje histórico o más bien uno de los mitos a que recurre el pensador en los momentos más sublimes de su pensamiento. Al margen de tan simpática controversia, entramos de lleno, por lo que a nosotros toca, en el texto fiel que ha recogido las palabras de la adivina de Apolo.

Cuatro aclaraciones primarias pudieran anotarse en el bello razonamiento de Diótima: 1.<sup>a</sup>) Qué es el *éros*: ¿Dios, demonio (espíritu superior), vínculo cósmico? 2.<sup>a</sup>) Estructura íntima del *éros*. 3.<sup>a</sup>) Su poder ascensional. 4.<sup>a</sup>) Meta hacia la que impulsa.

1. A esta primera pregunta: qué es *éros*, responde Diótima negando que *éros* sea un *dios*, contra la opinión corriente en la literatura y en la leyenda.

Lo prueba con éste su razonar: ¿No afirmas, Sócrates, que todos los dioses son bellos y felices y que poseen las cosas buenas y bellas? Ahora bien; has reconocido en lo que toca al *eros* que su indigencia de las cosas buenas y bellas le hace desear esas mismas cosas de que está falto. Luego no puede ser un *dios* inmortal, aunque tampoco un ser mortal. —Entonces *qué es*, replica Sócrates. —La sacerdotisa le contesta con esta fórmula, cuya traducción es imposible a nuestro lenguaje: «Es un *Δαίμων μέγας*. Traducir «gran demonio» sería falsificar en nuestro ambiente a Platón. Hemos optado por «espíritu superior». Más corriente es traducirlo por «genio». En todo caso Platón aclara dicha fórmula añadiendo que es «algo espiritual» —«demoníaco»— entre lo que es divino y lo que es precedero<sup>4</sup>.

Imposible adentrarnos ahora por la demonología platónica, afín en parte a la nuestra, pero muy distante por el signo peyorativo que lo *demoníaco* ha tomado en la mentalidad cristiana. De momento atengámonos al sentido ponderativo que tiene el nombre que Diótima ha dado al *éros*. Tan alto que, si bien niega que sea Dios, lo sitúa en puesto tan elevado sobre lo que es mortal que

4 *Banquete* 202 D.

confina con lo divino. Hasta ser mediación entre lo uno y lo otro. Describe Diótima ésta su función mediadora, añadiendo que transmite a los dioses las cosas humanas y a los hombres las cosas divinas. Finalmente subraya que el *éros* es un vínculo cósmico que aúna todas las cosas. Recopiamos el verbo griego de que se sirve Platón para significar esta unión cósmica: συνδεδέσθαι. Tendrá larga historia, según veremos. Anticipamos ahora este breve comentario de Ortega: «Amor es un divino arquitecto que bajó al mundo, según Platón, a fin de que todo en el universo viva en conexión»<sup>5</sup>.

2. Sobre la estructura íntima del *éros* Diótima se detiene a explicarla con el mito de su nacimiento de Poros y de Penía. De ésta que es su madre, hereda el *éros* ser indigente y escualido; que anda descalzo y carece de hogar; que duerme en el suelo y sin lecho; que está al sereno en las plazas y calles. Por serle inherente la condición de su madre tiene por compañera inseparable la *pobreza*.

Condición muy distinta hereda de su padre. Es valeroso, intrépido y siempre alerta; cazador temible urde de continuo alguna trama; es apasionado por la sabiduría y filosofa toda su vida con gestos de charlatán, embaucador y sofista. Más en frío Diótima afirma que el *éros* ni es inmortal ni mortal; ni rico ni pobre; que se halla a medio camino entre la sabiduría y la ignorancia. Esto le fueza ineludiblemente a filosofar. Pues ni filosofa el dios que todo lo sabe, ni el ignorante que nada sabe y nada quiere saber<sup>6</sup>.

De esta descripción del *éros* dada por Diótima ponemos en relieve algunos de los términos por ella usados. El sustantivo *ένδεΐα* —indigencia, menesterosidad— tiene máxima significación. Pone en evidencia la vertiente negativa del *éros*, por la que nunca puede ser considerado como *dios*. Veremos con detención lo que ahora anticipamos aquí para una mejor perspectiva de este estudio: cómo el *Corpus Dionysiacum* se desentiende totalmente de este vocablo, obstáculo insuperable para poder identificar al *éros* con el *Primer Principio*. A su vez; en la vertiente positiva el *éros* recibe estos tres atributos: *ανδρείος* —viril—, *útēs* —decidido—, *σύντοινος* —diligente—. Estos tres atributos declaran que el *éros* es la fuerza omnipotente que todo lo domeña en los cielos y en nuestro mundo. La literatura y el arte han plasmado esta fuerza en el niño mofletudo y vigoroso, con el carcaj al hombro, dispuesto a disparar la fecha

5 J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote* (Espasa Calpe) Madrid 1964, 15.

6 *Banquete* 203 C-E.

para causar la herida amorosa que da muerte y que da vida. Hasta nuestros místicos llega esta expresión para declarar su poder<sup>7</sup>.

3. Este poder del *éros* es primeramente *ascensional*. Diótima lo describe con morosa complacencia. Le hace ver a Sócrates cómo se halla siempre atento a toda coyuntura que le posibilite la contemplación de la universal y eterna *Belleza*. Esta inquietud la comunica a todos sus iniciados. He aquí la escala por la que éstos ascienden a esta *Belleza*. Primeramente el iniciado la atisba ya en los *cuerpos bellos*, cuya forma bella no es propia de éste o del otro, sino que todos conjuntamente hacen ver la belleza una e idéntica que hay en todos ellos. Después el iniciado ha de elevarse a contemplar la *belleza de las almas*, muy superior a la de los cuerpos, aún en el caso en que éstos tengan poco brillo. Pues, aunque sean opacas, hallan palabras para hacer entender las *normas de conducta*, que superan toda belleza corporal. De estas normas de conducta el iniciado sube a percibir la *belleza de las ciencias*. Pero muy luego advierte que todas ellas impelen hacia una única *ciencia* suprema. Esta ciencia es causa de que el hombre rompa con todo lo mezquino y vil, por hallarse ligado a la *Belleza* suma. Le introduce, por el contrario, en el campo de esta *Belleza*, cuya contemplación le sugiere los magníficos discursos y pensamientos de una excelsa filosofía. Es ésta la ciencia que tiene por objeto el más excelso tema<sup>8</sup>. Qué manifieste la contemplación de la suprema Belleza es lo último que Diótima intenta declarar en su coloquio con Sócrates.

4. Tal importancia da Diótima a la descripción de la Belleza suprema, meta última de la marcha ascensional de *éros*, que pide a Sócrates suma atención. Obtenida ésta, sigue así razonando la sacerdotisa de Apolo. Quien haya contemplado con orden debido y manera adecuada las múltiples bellezas de las cosas, se acercará al grado supremo, a la cumbre. Adquiere entonces la visión de algo que es admirablemente bello. Existe siempre. No nace ni muere. No crece ni decrece. No es bello por un flanco y feo por el otro. Ni es bello unas veces y otras no. No se mostrará lo bello en algún objeto determinado: rostro, manos o cuerpo en general. Ni en razonamiento alguno o cualquier clase de conocimiento. Ni en otro

7 En nota nos permitimos añadir que en las tragedias de Shakespeare el tema es reiterativo como en este pasaje de *A midsummer-night-dream*: «I swear to thee, by Cupid's strongest bow by his best arrow with the golden head...» (Act I, Scene I).

8 *Banquete* 210 C-D.

posible ser que se halle en el cielo o en la tierra. Como por una escala se va ascendiendo hasta la *Belleza en sí*. La que es siempre consigo misma; que es única; y de la que participan todas las cosas que son bellas. He aquí, concluye Diótima, la *Belleza* que es fin y meta en sí misma. A esto añade esta sentencia moral: «Mira, querido Sócrates, en comunión con esta *Belleza*, mejor que en cosa alguna, consiste el mejor vivir del hombre»<sup>9</sup>.

Ante la lectura de este pasaje comenta M. Menéndez Pelayo: «Si existe en lengua humana algo más bello que este ditirambo en loor de la eterna belleza, por mí indignamente traducido, —de modo más indigno en este caso mío— declaro ingenuamente que no lo conozco»<sup>10</sup>. La historia de las ideas constata que ha sido una de las páginas con mayor influencia en las mentes. Atraviesa, quizá en demasía, nuestra mística cristiana desde que la hizo suya, recopiándola casi al pie de la letra, el *Corpus Dionysiacum*.

Por la lectura de este *Corpus* y de su fuente, el *Banquete* de Platón nuestros místicos se impregnaron de esta metafísica del amor, tan ponderada por ellos. Tal es el caso de Fray Juan de los Angeles y del P. Eusebio Nieremberg, por mentar algunos de los más destacados<sup>11</sup>.

Ya en el mero asociar nuestros místicos con Platón damos a entender que indentifican con Dios la *Belleza absoluta*, descrita por éste. Pero, de hecho, ¿hizo lo mismo Platón? El autorizado historiador del pensamiento cristiano, E. Gilson, después de anotar que nada se asemeja más a la definición cristiana de Dios que la definición platónica del Bien, escribe: «Pero cuando se ha dicho ya todo lo que se ha querido, ahí queda el hecho de que Platón nunca ha llamado dios a su Bien... La razón de ello pudo ser que nunca pensó en la idea de Bien como tal dios. Y después de todo, ¿por qué una Idea podría ser considerada como dios? Las Ideas no son personas; ni siquiera almas. Cuando mucho, son causas inteligibles. Tienen, por tanto, mucho más de *cosas* que de *personas*»<sup>12</sup>.

He subrayado a mi cuenta los dos vocablos: *cosas* y *personas*, porque ellos exponen en máximo relieve el impersonalismo platónico frente al personalismo cristiano. Ya me he preocupado de tan

9 *Banquete* 211 B-D.

10 M. Menéndez Pelayo, *Historia de las Ideas Estéticas en España* 1, Santander 1946, 36.

11 Fray Juan de los Angeles, *Triunfos del amor de Dios*, cap. 5. Madrid 1901, p. 68.

12 E. Gilson, *Dios y la filosofía*, Buenos Aires 1945, 48.

alto tema en mis estudios<sup>13</sup> Baste ahora recordar de nuevo la frase tan citada —tan digna de serlo— de San Agustín: *Pulchritudo tam antiqua et tam nova...* Hasta aquí es réplica de la Belleza en sí, dada por Platón. Pero el doctor cristiano añade: *...sero te amavi*<sup>14</sup>. Veamos en el dialógico *TE* una saeta del pensar cristiano que va a clavarse en el impersonalismo platónico de la idea del Bien y de la Belleza. Con ninguna de las dos magníficas ideas han entrado en diálogo quienes han aspirado con tensa mirada a tales ideas transcendentales. Ha sido el pensamiento cristiano —en San Agustín ha tenido una de sus cúspides— quien ha tenido la fuerza metafísica de ver en esas realidades, llamadas *cosas* por E. Gilson, dialogantes *personas*, a las que puede hablarse con el casero requiebro del *Tú*.

Felicitémonos por este afortunado deslizamiento de lo *impersonal* pagano a lo *personal* cristiano. Pero nunca estos deslizamientos tienen lugar sin que deje huella el punto de partida. Es lo que vamos a advertir en el *Corpus Dionysiacum*: una constante oscilación, al interpretar el *amor-éros*, entre el platonismo griego y la mentalidad cristiana. Hasta vernos precisados a concluir ante la lectura de los textos que ni es *platónico*, ni es *cristiano*. Tratemos ahora de justificar este juicio cargado de responsabilidad histórica.

Las cuatro aclaraciones de la interpretación del *éros*, señaladas en la filosofía de Platón, nos sirven ahora de pauta clara y precisa para tomar conciencia del *Corpus Dionysiacum* ante las mismas. Una por una nos irán hablando tanto de una indiscutible dependencia como de una fragante discordia.

### 1. *Qué es el amor-éros*

A tal pregunta, muy decisiva, el *Corpus* no ha tenido reparo en afirmar de modo contundente que *éros* es igual a Dios. Uno de los nombres que mejor le definen<sup>15</sup>. Ante esta actitud mental de un pensador que se siente cristiano, es de advertir que el autor del *Corpus*, leyó reiteradamente en los libros del Nuevo Testamento que Dios es el amor que lleva por nombre *agápe*. Con este nombre

13 Cf. «El amor impersonal en la metafísica de Platón», en *Helmántica* 26 (1975) 495-521.

14 *Conf.* 10, 27, 38. Desarrollé el tema en mis estudios: «Dialéctica platónica y encuentro personal en la conversión de San Agustín», en *Augustinus* 32 (1987) 191-203.

15 *Dionysiaca*, o. c., t. 1, p. 208-209.

se significaba que Dios es pura benevolencia; que se abaja hasta nosotros para inundarnos con sus dones. Por parte nuestra, es éste un amor de *entrega*: a Dios primeramente; después a nuestros hermanos.

Pese a la reiterada presencia en los textos neotestamentarios del vocablo *agápe* y la total ausencia del vocablo *éros*, con sus derivados: *erastês*, *erómenos*, etc... el *Corpus* se empeña en afirmar que, aunque la *Escritura Santa* utiliza los dos vocablos, tiene preferencia por *éros*, por ser más intenso y expresivo. Manipula a su favor algunos textos del Antiguo Testamento, cuya traducción ha utilizado en varios pasajes el vocablo *éros*. No es cosa de discutir esta manipulación ante la multitud de textos neotestamentarios a favor de *agápe*. Pero es irritante que, ante el cálido texto de San Pablo: «Vivo yo, ya no yo; es Cristo quien vive en mí» (Gal. 2, 20), se atreve a dar al Apóstol el calificativo de *erastês*. Tal calificativo, desconocido por el supuesto maestro del autor del *Corpus* habla muy alto de que los vocablos *éros* y *agápe* nos sitúan ante dos formas fundamentales del amor. Y tan distintas que vienen a ser opuestas. Amor *ascendente* en busca de lo que ansía y le falta, el primero; amor *descendente* el segundo, para abajarse a ser pura benevolencia de donación.

Pero el *Corpus* hace caso omiso de esta distinción que atañe a las dos formas del amor, dadas por el mensaje bíblico y el platónico y tiene la osadía de escribir: «Algunos autores sacros tienen por más divino —*theióteron*— el nombre de *éros* que el de *agápe*»<sup>16</sup>. Este texto nos habla de una clara obcecación mental, tan sólo explicable en un pensador cristiano impregnado de una filosofía extraña a un auténtico Cristianismo. Tal fue, en efecto, la filosofía neoplatónica que respiraba el autor del *Corpus*. Ulteriormente es de admirar que aquí, en este punto de partida, sea tan infiel al platonismo. Este tenía al *éros* por un ser intermedio entre el cielo y la tierra. Ni inmortal ni mortal. Ni Dios ni cosa sensible y terrena. Pero igualmente es infiel al Cristianismo al hacer ascender a este *ser intermedio* a las cumbres de lo divino.

## 2. Estructura constitutiva del *éros*

Si ya la primera aclaración ha mostrado la distancia que al *Corpus Dionysiicum* separa del pensamiento platónico y cris-

<sup>16</sup> *Dionysiaca. o. c.*, 1, p. 208.

tiano, esta segunda lo va a mostrar todavía en mayor relieve. Un sólo vocablo nos va a dar el punto de referencia: *éndeia*. Lo hemos traducido ya anteriormente por *indigencia*, *menesterosidad*.

Pues bien; no puede darse mayor contraste entre Platón y el *Corpus Dionysiacum* en el uso de este vocablo. Según Platón entra en la estructura constitutiva del *éros*, siempre necesitado y siempre hambriento de lo que le falta<sup>17</sup>. Muy para tener presente es que Plotino, en el pasaje en el que se detiene más insistentemente en determinar qué sea el *éros*, concluye que es siempre un ser indigente — *ἀεὶ δὲ ἐνδεοῦς εἶναι*<sup>18</sup>—. No se puede insertar más indigencia en el ser del *éros*.

¿Podía ignorar el autor del *Corpus* esta doctrina del platonismo y del neoplatonismo sobre la esencia del *éros*? Lo cierto es que no hace a ella la menor referencia. Por cierto, que le venía muy mal. Por tres veces menta en sus escritos el vocablo *éndeia*. Muy insignificantes los tres. No hay por qué comentarlas. Pero, al no hacer la menor referencia a una posible relación con el *éros*, prueba con ello que le venía peor que mal el concepto de *éndeia* en su síntesis teológica sobre el amor<sup>19</sup>.

De todo ello hay que deducir que el *Corpus*, al concebir el «éros» a resguardo de toda indigencia en plenitud de perfección, es totalmente extraño al pensamiento platónico. Hay además que denunciar al *Corpus* por haber dado al *éros* platónico los atributos divinos que son propios del *amor-agápe*, los cuales son exclusivamente de Dios. Indudablemente, después de haber leído las páginas en las que tanto Platón como Plotino describen la radical indigencia del *éros*, aplicar este nombre a Dios —y esto en superlativo, como hace el *Corpus*— parece sonar a blasfemo. En todo caso, es indecoroso aplicar a Dios el *amor-éros*, constitutivamente indigente y ávido de tener aquello que no posee.

Al llegar aquí parece claro que nuestra tesis queda suficientemente probada. De nuevo la repetimos, ahora como conclusión: la concepción que entiende y sobrentiende el *Corpus Dionysiacum* sobre el *éros*, no es ni platónica ni cristiana. Confirmarán esta nueva tesis las dos aclaraciones que resta por exponer.

17 *Banquete* 203 D.

18 *Ennead.* 3, 5, 5, 10).

19 Estos son pasajes donde el *Corpus* utiliza el vocablo *éndeia*: *De divinis Nominibus*, c. 4; *De mystica theologia; Epistola nona ad Titum. Dionysiacae, o. c.*, t. 1. 258, 596, 648.

### 3. *Poder ascensional del «éros»*

Presas las almas en la caverna de lo sensible, por la fuerza ascensional del *éros* son impelidas hacia la *Belleza* eterna. Esta es la gran misión salvadora —soteriológica— del *éros*, según la concepción platónica del mismo. A esta poder ascensional va unido el poder trabar y conexionar unos seres con otros.

En el *Corpus Dionysiacum* el *amor-éros*, en cuanto se halla en las almas, impulsa a éstas a una *ascensión* que ha venido a hacerse clásica: la de las tres vías *purgativa*, *iluminativa* y *unitiva*. Pero la gran misión del *éros*, por su carácter divino consiste en aunarlo y conglutinarlo todo, conexionando unas cosas con otras. El *Corpus Dionysiacum* acuña entonces una fórmula que ha venido a hacerse clásica entre los neoplatónicos cristianos, «El amor divino escribe, en un ciclo eterno —*ἀίδιος κύκλος*— que actúa a causa del Bien, es el Bien y por el Bien —*ex optimo, per optimum et in optimum*, dirá San Buenaventura<sup>20</sup>.

De nuevo advertimos en el *Corpus Dionysiacum* una sustancial diferencia con Platón. Sostiene éste que el *éros* es una fuerza cósmica, pero siempre inferior a lo divino. Mientras que en el *Corpus* esta fuerza cósmica es el mismo Dios. Por otra parte, el poder soteriológico del *éros*, en cuanto se halla en el alma humana, tampoco lo puede afirmar el *Corpus*, cuya soteriología, esencialmente cristiana, se realiza siempre bajo la inmediata acción divina. Una vez más, la concepción del *éros* en el *Corpus* quiere conciliar platonismo y cristianismo y acaba siendo infiel al uno y al otro.

### 4. *La Belleza eterna, ¿se identifica con éros o es la meta final a la que éste aspira?*

Hemos formulado esta pregunta disyuntiva para mejor transparentar cuánto difiere de la doctrina de Platón el platonismo del *Corpus Dionysiacum*. En efecto, como dijimos anteriormente, el canto de Diótima a la *Belleza* eterna es una pieza literaria insuperable. Pero es de advertir igualmente que Platón nunca identifica la *Belleza* transcendente con *éros*. Este es tan sólo la fuerza impulsiva que lanza todas las cosas hacia ella. Sin embargo, el *Corpus* no tiene reparo alguno en identificar el *éros* con el Bien y la *Belleza*.

20 *Dionysiaca*, o. c., t. 1, 223. S. Bonaventura, *In 2 Sent.*, d. 45, a. 2, q. 1, in c.

Se trata tan sólo de nombres diversos de la única realidad trascendente que es Dios.

De éste, que alguien llamaría feliz embrollo, nos da el *Corpus* esta fórmula que lo resume: «En suma, lo *Bello* y lo *Bueno* es lo *Amable* —*erastón*— y es el *Amor* —*éros*<sup>21</sup>—. Que lo Bello y lo Bueno sean amables pertenece a la quitaesencia del platonismo. Pero que uno y otro —dos nombres de la misma realidad— se identifiquen con el *amor-éros* es algo extraño al pensamiento platónico. Es esto muy de notar por cuanto el platonismo cristiano, a lo largo de los siglos y siguiendo la vía del *Corpus Dionysiacum*, repetirá mil veces que se identifican la Belleza suprema y el sumo Amor. Las consecuencias de esta identificación son inmensas en la contextura más alta de la mística cristiana. Pero la crítica no ha hecho suficiente luz sobre tan profundo tema. Juzgamos esta crítica histórica muy necesaria para precisar la aportación respectiva del pensamiento platónico y cristiano a estas cumbre de la vida espiritual de Occidente.

En lo que sí convienen Platón y el *Corpus Dionysiacum*, pese a razonar desde perspectiva diversa, es en afirmar la perenne fascinación que ejerce la Belleza sobre todas las cosas. De todas ellas es su perenne atractivo. Una vez más el *Corpus* acuña una de sus fórmulas en que lo dice todo: «La Bondad divina todas las cosas vuelve hacia sí»<sup>22</sup>. En este verbo *epistrephein*, quiere condensar su pensamiento. Y es el caso que en este verbo se dan la mano el pensamiento cristiano y el platónico en el *Corpus Dionysiacum*, pese a las divergencias que hemos anotado entre ambos.

Sin embargo, en una historia ascendrada de las ideas parece imprescindible tener en cuenta la tesis aquí formulada y expuesta, cuya proyección histórica está pidiendo estudios muy detenidos.

ENRIQUE RIVERA DE VENTOSA

21 *Dionysiaca*, o. c., t. 1, 221.