Platonismo y cristianismo en la concepción del amor por fray Juan de los Angeles

ENRIQUE RIVERA DE VENTOSA
Universidad Pontificia. Salamanca

La conocida distinción entre *amor-eros* y *amor-agape* ha sido llevada al corazón de la teología por el teólogo protestante Anders Nygren [1]. Juzga que esta distinción pone en máximo relieve la traición de la teología católica a la genuina mentalidad bíblica del amor. Baste recordar la sentencia de san Juan: *Dios es agape,* por la que define al Dios bíblico, para tomar conciencia de que esta vertiente del *amor-agape* penetra hasta lo íntimo de la mentalidad que transpiran las páginas bíblicas, en especial las del Nuevo Testamento. También por nuestra parte nos preguntamos si la teología católica ha sido fiel al mensaje de san Juan —que es igualmente el de san Pablo, por citar los dos hagiógrafos sagrados que más han abordado el tema—, al exponer el contenido religioso del *amor-agape.* A nuestra pregunta el citado teólogo protestante responde en sentido negativo, no sólo con decisión, sino con un acervo de datos que parecen confirmar su respuesta negativa.

Este tema merece, sin duda, una reflexión muy detenida por el teólogo, especialmente por el que cultive la teología mística, la más afectada por la tesis de A. Nygren. Pensamos, por lo mismo, que un examen detenido de lo que pensó uno de los grandes místicos franciscanos, fray Juan de los Angeles, puede ser un excelente método para llegar a dar un respuesta motivada a la sensacional acu-

1 Anders Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe.* Trad. del sueco por I. Nygren. Gütersloh 1954. (La obra ha sido traducida a diversas lenguas, además de al alemán. En español ha aparecido en Barcelona una traducción, pero sólo de la primera parte, la más breve e introductoria, sin que ofrezca garantía para el investigador.)

sación, que es todo un reto, de A. Nygren a la teología católica. Iniciamos este examen exponiendo de modo sucinto y claro lo esencial de la postura de A. Nygren. Es éste el imprescindible punto de partida para que nuestra respuesta al teólogo protestante tenga la seriedad y el rigor intelectual que el tema merece.

La postura mental de A. Nygren la creemos perfectamente definida por el contraste que establece entre los dos amores mentados y por la pregunta que hace sobre la actitud que tomó el cristianismo ante el *amor-eros*. Determinemos brevemente estos dos puntos.

Por lo que toca al primero es de notar que A. Nygren contrapone con precisión casi matemática, a dos columnas, los respectivos caracteres de *eros* y *agape*. De los nueve que señala, nos parece que en esta ocasión basta acotar cuatro principales. Los presentamos a doble columna, según él mismo hace:

Eros	Agape
Eros es el camino del hombre para ir a Dios.	Agape es el camino de Dios que se abaja al hombre.
Eros es un amor egocéntrico, un modo de autoafirmación, la más alta, excelsa, sublime.	Agape es amor desinteresado, 'no busca lo suyo', es pura donación.
Eros quiere 'ganar su vida', viene a ser algo divino, inmortal.	Agape vive la vida de Dios, piensa entonces 'perder su propia vida'.
Eros *constata valor* en el objeto —y lo ama.	Agape *ama* —y *crea valor* en el objeto.

De manera intuitiva aparecen en este esquema las notas constitutivas de estos dos amores. Peculiar del primero, del amor-eros, es ser un amor indigente, que va en busca de lo que le falta, pero dotado de fuerza casi omnipotente con la que parece sujetarlo todo a su poder. En contraste con él, es propio del segundo, del amor-agape, el ser pura benevolencia, que da el don sin merecimiento alguno, pero con la intención de mejorar al que lo recibe, de crear en él valores inexistentes. Indigencia y plenitud, búsqueda menesterosa y donación rebosante: el contraste de estas cualidades define y precisa el contraste entre los dos grandes amores del espíritu humano. No son las únicas formas fundamentales del amor, como parece suponer el gran estudio histórico de A. Nygren. Lo cual juzgamos, sea esto dicho de paso, una gran deficiencia del mismo. Pero sí son estos dos amores los más calificados en su contraposición. A los dos nos antendremos casi exclusivamente en esta reflexión sobre el místico fray Juan de los Angeles.

Esta clara distinción entre eros y ágape viene a ser el preámbulo para comprender el alcance de una pregunta que A. Nygren se hace en su obra y que viene a ser clave en su ponderada investigación.

Esta pregunta, formulada con máxima brevedad, es la siguiente: El *amor-eros* ¿es un precursor del Cristianismo o es un concurrente de éste? A. Nygren dedica la mayor parte de su obra a demostrar históricamente que el *amor-eros,* tal como lo expuso Platón y se mantuvo durante largos siglos en el neo-platonismo, ha sido considerado por la teología católica como un precursor del amor cristiano y, con el tiempo, llegó a ser un concurrente de tal fuerza que en muchas ocasiones da impresión de haber llegado a sofocar la genuina concepción del amor cristiano, sobre todo en la vertiente mística que alcanza sus cumbres en el Pseudo-Dionisio y en san Buenaventura [2].

Se da el caso de que estos dos grandes místicos tienen un influjo excepcional en fray Juan de los Angeles. De aquí la importancia de este estudio que, al intentar aclarar el pensamiento de este místico franciscano del siglo XVI, nos adentra ineludiblemente por la panorámica histórica propuesta por A. Nygren.

Esta panorámica histórica es de notar que da asimismo a otra vertiente. A. Nygren quiere hacer ver, como teólogo luterano, que Lutero, después de los siglos en los que el pensamiento cristiano sucumbió a la tentación de preferir el *amor-eros* al *amor-agape,* vuelve el gran reformador a la genuina mentalidad bíblica. Ello motiva que abra la segunda parte de su obra con este texto bien significativo, que toma del mismo Lutero. Por su importancia y como punto de referencia lo citamos tal como nos lo ofrece el mismo A. Nygren:

'Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile, Amor hominis fit a suo diligibili. Et iste est amor crucis ez *(sic)* cruce natus, qui illuc sese transfert, non ubi invenit bonum quo fruatur, sed ubi bonum conferat malo et egeno'
Luther

Ya tenemos frente a frente la posición católica y la posición luterana. Obviamente surge en nosotros esta pregunta: ¿Ha sido A. Nygren históricamente justo y objetivo con la postura católica? Tenemos que confesar que nos parece que no. E intentamos refrendar nuestra respuesta negativa desde la obra mística de fray Juan de los Angeles, que es uno de los puntos neurálgicos de nuestra mística católica, en cuanto embalsa en sí una tradición larga y propone por su cuenta una alta doctrina espiritual. Aclarar todo esto nos parece una incumbencia digna de ser tenida muy presente en el futuro estudio de nuestra mística.

En un doble plano vamos a estudiar el tema en fray Juan de los Angeles: en el plano metafísico donde todo gira en torno a la idea de bien; y en el plano antropológico que permite constatar cómo

2 Expone la doctrina del Pseudo-Dionisio en p. 454-467; la de san Buenaventura en p. 493-499.

el alma asciende al bien por la vía del amor. Advertir cómo en uno y otro plano fray Juan de los Angeles depende de la mentalidad platónica y cómo al mismo tiempo la supera desde su pensamiento cristiano es lo que quisiéramos hacer ver en este estudio. Nos parece esta respuesta indirecta la mejor que se puede dar a la pregunta propuesta por A. Nygren: ¿Es el amor-eros un precursor o un concurrente del Cristianismo? Al vivo sentiremos cómo esta profunda cuestión de la mística cristiana aflora a la superficie en el gran místico franciscano fray Juan de los Angeles [3].

I. Plano metafísico de la idea de bien

Si Dante, al final de su gran poema, contempla cómo el amor mueve el sol y las demás estrellas, bien podemos afirmar que históricamente esta contemplación halla su motivo último en la concepción platónica de la idea de bien, hontanar escondido de donde manan todos los seres y vínculo esencial de los mismos. La visión cósmica de Dante es antes concepción metafísica en Platón. Esta concepción metafísica Platón la enuncia de modo preciso y sintético en uno de los momentos cumbres de su pensar, en *La República*. En este momento cumbre Platón afirma que el bien proporciona el ser y la esencia a los seres inteligibles —que son los más perfectos—. Pero agrega ulteriormente que el bien no es la esencia misma de lo real sino algo que está sobre la esencia en cuanto a preeminencia y poder. En una reflexión ulterior compara el bien en el plano metafsico con el sol en el cosmológico. Y afirma: 'El bien y el sol son dos reyes, señor el uno del mundo inteligible y el otro del mundo visible'. De nuevo vuelve a evocar la imagen del sol en otro pasaje, pero aquí no para reiterar la comparación entre el bien y el

[3] En este estudio utilizamos la edición de J. Sala, en *Nueva biblioteca de autores españoles*, vol. 20 y 24: *Obras místicas del M. R. P. fray Juan de los Angeles* (Madrid 1912 y 1917). Como la obra *Triunfos del amor de Dios*, prácticamente no se halla reproducida, alegando que es la misma que *Lucha espiritual* (lo cual sólo parcialmente es cierto), citamos esta obra por la edición de Gregorio del Amo, Madrid 1901. Como por las bibliotecas conventuales hay otras ediciones manuales citaremos al P. Angeles con cierta precisión: capítulo y página de la obra utilizada.

Como decíamos en nuestro estudio: 'Presencia de san Agustín en fray Juan de los Angeles', en *Augustinus* 25 (1980) 209, pese al toque de llamada de M. Menéndez Pelayo la bibliografía sobre este gran místico sigue siendo relativamente pobre. Aunque algo aviejada sigue siendo obra imprescindible A. Torró, *Fray Juan de los Angeles, místico-psicólogo* 1-2 (Barcelona-Madrid 1924). Una última síntesis nos ha dado M. Andrés Martín, *Los Recogidos. Nueva visión de la mística española* (1500-1700) (Madrid 1976) cap. XI: *El sistema de recogimiento de fray Juan de los Angeles*, p. 276-310. Esta síntesis, sin embargo, es parcial por tener en cuenta tan sólo el aspecto del recogimiento, según lo exige el título de su obra, y además se ha atenido demasiado exclusivamente a una obra de fray Juan de los Angeles: *Conquista del Reino de Dios*. En nuestro estudio citado y en el de M. Andrés hallará el investigador una información bibliográfica adecuada. Como complemento de este estudio nos remitimos al publicado en esta misma revista: 'Influjo de san Buenaventura en fray Juan de los Angeles. Esbozo programático', 26 (1976) 65-85.

sol, sino para afirmar que todo procede del bien. Hasta el mismo sol que luce en los cielos. La idea de bien, escribe, 'ha producido en el mundo visible la luz y el astro señor de ésta, y en el inteligible, la verdad y el puro conocimiento' [4].

De estos textos platónicos ha manado una corriente filosófica que es conocida en la historia del pensamiento como *metafísica del bien.* Esta corriente ha penetrado en nuestra mentalidad occidental con el rumor de cascada que le dio el neo-platonismo. Este rumor hace sentir dos notas melódicas que nos interesa sobremanera subrayar. La primera nota nos muestra al bien como fuente inextinguible de la que brota la infinita variedad de seres que componen la armonía del cosmos. La segunda hace ver que esta armonía del cosmos sólo llega a plenitud cuando los seres retornan a la fuente de donde salieron. De esta suerte se cierra el *círculo neo-platónico* de salida y retorno, que se halla comentado, como algo primario en todas las exposiciones del neo-platonismo. Si todas las cosas salen del bien, todas tienen que volver al mismo para lograr su dicha y plenitud. Es la famosa *'epistrophé'* = retorno, palabra en la que esta Metafísica del bien como que quiere resumirse [5].

El influjo de esta metafísica ha sido grande dentro del pensamiento cristiano. No es cosa de recordar al Pseudo-Dionisio, de influjo inmenso en nuestros místicos, quien rezuma esta metafísica del bien, que hemos brevemente descrito, en cada una de sus páginas. Pero es que hasta los máximos doctores de la gran escolástica, santo Tomás y san Buenaventura, sintetizan su pensamiento dentro del esquema neo-platónico. La estructuración de la *Summa theologica* de santo Tomás lo hace patente cuando estudia en primer lugar a Dios en sí y como fuente creadora que se desborda en todas las cosas para que éstas, especialmente el hombre, vuelvan a su principio frontal.

San Buenaventura es aún más deudor y más explícito. En su obra más meditada, *Collationes in Hexaemeron,* enuncia en términos neo-platónicos su propia síntesis de teólogo cristiano. Por su rigor de plenitud recopiamos esta breve síntesis en su lengua original:

'Per primariam veritatem omnes redire debent, ut, sicut Filius dixit: *Exivi a Patre et veni in mundum; iterum relinquo mundum et vado ad Patrem;* sic dicat quilibet: Domine, exivi a te summo, venio ad te summum et per te summum. — Hoc es medium metaphysicum reducens, et haec est tota nostra metaphysisica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminare per radios spirituales et reduci ad summum. Et sic eris verus metaphysicus' [6].

4 *Res Publica* VI 509 b-d y VII 517 b-c.

5 Una ampliación con historia del tema en nuestro estudio: 'La metafísica del bien en la teología de S. Buenaventura', en *Naturaleza y Gracia* 1 (1954) 7-38.

6 S. Buenaventura, *Collationes in Hexaemeron,* I, n. 17 (edic. B. A. C.: *Obras de san Buenaventura,* t. III, p. 188).

Ante este uso del neoplatonismo por los doctores cristianos pudiera parecer que el bautizo de este sistema pagano ha sido total. Y si nos atenemos a la obvia lectura de n uestros doctores parece que hay que afirmarlo. San Buenaventura, al encararse con Aristóteles por rechazar la existencia de las ideas en Dios, escribe: 'Pero sea cual fuere el sentir de Aristóteles, otros filósofos iluminados enseñaron la doctrina de las ideas; los cuales fueron adoradores de un Dios, quienes pusieron en un Dios óptimo todos los bienes y las virtudes ejemplares... como lo puso el nobilísimo Plotino, de la secta de Platón...' [7]. Estas palabras, que suenan a canonización filosófica, muestran cuán hondo caló la mentalidad platónica en el gran doctor franciscano. Ahora bien, si san Buenaventura se declara platónico en su doctrina de las ideas, más lo es aún en la metafísica del bien. Basta leer el capítulo VI del *Itinerarium mentis in Deum* para tomar conciencia de cómo el platonismo penetra en la forma mental de la teología de san Buenaventura hasta hacer que la meditación de éste sobre las 'razones necesarias' del misterio trinitario se halle fundada en la idea de bien [8].

¿No hay que poner algún reparo a esta saturación de platonismo? ¿No está dando san Buenaventura motivo para que se hable de una cierta paganía de la teología católica por haberse alejado del mensaje bíblico? Reconocemos en este momento que la objeción de A. Nygren contra la teologa católica no carece de fundamento. Pero ante ella es necesario recordar que el espíritu asimilador de los grandes escolásticos les impedía subrayar las discrepancias con la filosofía griega cuando no eran manifiestas. Su tendencia era la de no hacer problema de estas discrepancias mientras ellas no surgieran de modo ineludible. Carecían, sin duda, del sentido histórico de las ideas, que hoy tenemos tan vivo. Pero el que san Buenaventura no haya querido hacer cuestión de sus discrepancias con el platonismo, no quiere decir que éstas no existieran. M. Blondel ha hecho notar en nuestros días de un modo clarividente que la metafísica del bien, formulada por el platonismo, pone en peligro el concepto cristiano de creación [9].

De esta visión histórica blondeliana podemos partir para subrayar que el gran *círculo neo-platónico* de ida y retorno de las cosas adolece de graves insuficiencias —por no decir errores— que los pensadores critsianos más o menos conscientemente subsanaron. Estas insuficiencias las reducimos sumariamente a dos: el no ver la acción difusiva de la benevolencia divina como esencialmente libre y la carencia de toda comunión personal entre los seres.

7 *O. cit.*, VII, n. 3 (edic. B. A. C., t. III, p. 320).

8 Remitimos al estudio profundo sobre este tema teológico: A. Villalmonte, 'El argumento de "razones necesarias" en san Buenaventura', en *Estudios Franciscanos* 53 (1952) 5-44.

9 M. Blondel, *La philosophie et l'esprit chrétien* 1 (Paris 1950) 44.

Las comparaciones neo-platónicas que describen el bien como fuente originaria desbordante y como sol irradiador de luz en todo el cosmos, son históricamente ambiguas al ser asumidas por los grandes escolásticos, en concreto por san Buenaventura, en sus formulaciones teológicas. En efecto; mientras en los textos originarios estas comparaciones expresan una rigurosa procesión necesaria, san Buenaventura se sirve de ellas como meras comparaciones para expresar de modo sensible la inexhausta benevolencia divina. Nunca, por supuesto, le pasó por la mente al doctor que ellas pudieran comprometer la libérrima bondad de Dios.

Por lo que toca a la relación personal de los seres con el bien nunca se atisba esta relación en las largas páginas que los platónicos han dedicado al tema. Muy al contrario. Siempre se describe el bien como una fuerza irresistible de atracción. Esta fuerza que suscita el bien es el eros que empuja a los seres hacia la eterna belleza que han entrevisto de algún modo. Volveremos a hablar de este impersonalismo del eros. Baste por ahora esta primera indicación. Pero no podemos menos de dejar de anotar el profundo sentido personalista de la ascensión de alma en su *Itinerarium mentis in Deum.* Especialmente en el punto de partida y de llegada en los que un coloquio personal con Cristo da el aliento y la plenitud de la meta [10].

Al llegar aquí es seguro que el lector está pidiendo se le diga cómo fray Juan de los Angeles ha asimilado en sus reflexiones místicas esta gran metafísica del bien. Tiene derecho a ello pues lo señala ya el enunciado de nuestro estudio. Ahora bien; siendo fray Juan de los Angeles un discípulo declarado de san Buenaventura [11], acepta como algo indiscutible el esquema neoplatónico que cristaliza en el círculo de ida y vuelta en torno a la idea de bien.

Un texto que juzgamos clave nos hace ver que la mentalidad neo-platónica viene a hacerse algo sustancial a la visión mística de fray Juan de los Angeles. Por su importancia acotamos literalmente de su obra *Triunfos del amor de Dios.* He aquí el texto de referencia:

'Hieroteo y San Dionisio, en su himno, llamaron al amor *Círculo dorado,* que perpetuamente se revuelve y voltea, de un bien en otro bien; porque de Dios, que es suma Bondad, vuelve al mismo. De manera que con amor nos crió y formó todas las cosas, y con amor nos sustenta en el ser, y con amor nos vuelve a juntar a Sí. Al fin no hay cosa sin amor, y El es causa de todas. Siendo, pues el amor que en nosotros reina y tiene el principado bueno, necesariamente lo ha de ser todo lo que de El, como de raíz, procediere' [12].

10 Remitimos a nuestro estudio: 'Amor personal e impersonal en san Buenaventura', en *Estudios Franciscanos* 72 (1971) 261-274.

11 Hay que decir que de modo más esplícito se declara discípulo de J. Duns Escoto. Pero es innegable que en la interpretación de la vida mística y sobre todo en el tema del amor depende más de San Buenaventura.

12 *Triunfos...* 1.ª parte, cap. 21, p. 269.

Demos de mano a los nombres de Hieroteo y san Dionisio: el segundo supuesto discípulo de san Pablo; el primero, locutor literario a quien se dirige san Dionisio. Este tema de crítica histórica no nos interesa de momento. Baste señalar que las obras atribuidas a san Dionisio están impregnadas de neo-platonismo, si bien fray Juan de los Angeles no tome conciencia de ello. Mayor motivo para dar por inconcusa toda su enseñanza mística, pues lo considera siempre discípulo de san Pablo y transmisor de su doctrina.

Si analizamos ahora el texto acotado de fray Juan de los Angeles advertimos que todo él se halla atravesado por estos dos principios metafísicos, que la escolástica y, especialmente, san Buenaventura, formuló asumiéndolos de los neo-platónicos: *bonum est diffusivum sui, divinus amor est quidam cyclus aeternus ex optimo, per optimum et in optimum* [13]. La belleza de esta página acotada de fray Juan de los Angeles rezuma de estos dos principios metafísicos ese hálito de entusiasta dinamicidad que nos da la impresión de que el cosmos vive en perenne fecundidad creadora bajo la acción divina.

En su *Manual de vida perfecta,* la obra preferida del gran místico, parece sentirse todavía de un modo más realista la acción divina, bullente de gracia y de bondad. He aquí lo que escribe en la misma:

'A mí se me representa algunas veces que es Dios como la tierra, que está siempre brotando de sí todas las cosas, hierbas árboles, plantas y una infinidad de creaturas que cada hora y por instantes salen a luz. Y hállome como rodeado de esta bondad divina preñada de infinitos bienes, y que como el agua con el fuego hierve y bulle y no para; así Dios nos está vivificando y sustentando y calentando a todos en derredor' [14].

Como ríos y avenidas del piélago de la bondad divina contempla el alma extasiada del mística franciscano toda la creación entera.

Ante estos textos tan exquisitamente delicados de la mejor mística cristiana que, por otra parte, tienen como trasfondo metafísico los más fundamentales principios del neoplatonismo, surge de modo ineludible el que nos preguntemos cómo concilia nuestro místico su concepción cristiana de la liberalidad divina como esencialmente libre y al mismo tiempo personalista con el dinamismo cósmico, de clara tendencia panteísta, inherente a la metafísica neo-platónica.

A esta observación, que afecta a la presencia de la metafísica neo-platónica, en fray Juan de los Angeles, respondemos en el sentido en que lo hemos hecho con san Buenaventura. Fray Juan de los Angeles, lo mismo que su querido doctor seráfico, no hace pro-

13 Los editores de *Opera omnia S. Bonaventurae* (Quaracchi) afirman en t. V, p. 60, n. 7, que el principio: *Bonum est diffusivum sui* lo formularon los escolásticos sobre las obras del Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus,* cap. IV, 1 y *De caelesti hierarchia,* cap. IV, 1. *Divinus amor est quida cyclus...* lo enuncia san Buenaventura en I Sent. d. 45, a. 2, q. 1; *Op. o.* (Quaracchi) t. I, p. 290 b.

14 *Manual de vida perfecta.* Diálogo II, § III, t. I, p. 181.

blema de esta cuestión. Es que no advierte el lastre de necesitarismo metafísico que lleva en sí el sistema neo-platónico. Menos todavía percibe el *panteísmo emanatista* que achacan a Plotino buena parte sus expositores actuales. Y no se hace problema, porque, al pensar que los textos del Pseudo-Dionisio, donde bebe el neo-platonismo, son textos de un discpulo de san Pablo, los acomoda a su mentalidad cristiana, eliminando de ellos cuanto pudiera oponerse a la acción libre y personal de Dios que rezuma el gran *círculo dorado cristiano,* ese círculo de ida y vuelta de las cosas respecto de Dios, según la misma terminología del P. Angeles.

En efecto, la benevolencia libérrima de Dios es proclamada por fray Juan de los Angeles en páginas de encanto. En su obra *Lucha espiritual y amorosa entre Dios y el alma,* lanza, ya desde el mismo título, un reproche a toda la escuela platónica que nunca pudo soñar que el bien y la belleza transcendentes pudieran entrar en lucha con el ser que atraen con fascinante poder. En un capítulo de esta su obra la benevolencia divina toma como punto de comparación algo tan personal y tan libre como el juego amoroso de los novios del *Cantar de los cantares.* El padre eterno, escribe nuestro místico, 'vencido del amor de su esposa le dice: robado has, o hechizado o herido mi corazón, esto es, mi querido y regalado hijo. Y llama hurto lo que de su voluntad dio a los hombres, por haber entrado de por medio el amor, haciendo como una fuerza amorosa al corazón de Dios para que nos diese tan grandes riquezas, que las tenemos y podemos y no las acabamos de creer' [15]. Del *Cantar de los cantares* nos lleva fray Juan de los Angeles a la escucha del coloquio en que Jesús dice a Nicodemus: 'No te maravilles de que el Padre eterno haya dado su unigénito Hijo al mundo, porque los hombres le dieron hechizo y se lo robaron, y herido de pies a cabeza se lo han de poner en un palo'. Y a continuación comenta lo que escribe el apóstol a los de Efeso: 'Por la demasiada caridad con que Dios nos amó, envió su hijo a la muerte para que vivamos. ¿Qué cosa es caridad demasiada, divino apóstol? Caridad sin modo, sin tasa y sin medida [16].

En estos pasajes de fray Juan de los Angeles nos parece hallar la refutación 'e diametro opposito' de la tesis de A. Nygren. Es cierto que si en un primer momento parece sucumbir al señuelo neoplatónico de la metafísica del bien, ahora le vemos tomar una senda netamente cristiana. Con no menos entereza que Lutero afirma que la única razón de la condescendencia divina en la Encarnación es la demasiada caridad con que el Padre eterno nos amó. Con toda la gran tradición patrística, especialmente griega, ve el gran misterio de la condescendencia divina como un efecto exclusivo de la

15 *Lucha espiritual...*, parte I, cap. VII, t. I, p. 294.
16 *O. y l. cit.*

libérrima bondad de Dios. En esta libre condescendencia divina veía la raíz y al mismo tiempo la plenitud de la obra de Dios. Cierto que no la vio como una teología opuesta a la neoplatónica. Rebasaba ello la cultura de aquel momento histórico. Hoy día, más informados de la historia de las ideas, podemos ver la gran mística de fray Juan de los Angeles atravesada por la metafísica del bien, pero en cuanto este bien adquiere una actuación libre y personal que culmina en lo que la patrística griega ha llamado con el bello y entrañable concepto de *synkatábasis*. Al que nosotros hemos vertido, sin lograr plenitud, con la humanísima palabra de *condescendencia*. Esta es, en verdad, la palabra clave para adentrarnos en la comprensión de esa *lucha amorosa entre Dios y el alma,* tan hondamente vivida por el místico franciscano.

De todo ello concluimos que a los dos principios neo-platónicos que hemos comentado: *bonum est diffusivum sui, amor est quidam cyclus aeternus,* hay que añadir un tercero, netamente cristiano, que completa desde dentro los anteriores. Lo enunció san Agustín en esta fórmula: *Quia bonus est Deus, sumus.* Esta fórmula es comentada por san Buenaventura en estos términos: 'Quia bonus est Deus, vult se diffundere; et quia vult se diffundere, vult creaturam producere; et quia vult creaturam producere, vult creaturam esse; et ita, quia bonus est, sumus' [17].

Esta libre voluntad de difusión es el correctivo metafísico al necesitarismo neo-platónico. Fray Juan de los Angeles baraja, según se lo exige su juego mental, uno de los tres principios. Pero es el último, netamente cristiano, el que al fin da la pauta para interpretar la obra de Dios en la creación como un desbordarse de su infinita caridad por sus libérrimas condescendencias hacia los seres que reciben los efluvios de su bondad. El *dorado círculo del amor,* que sintetiza el pensamiento metafísico de fray Juan de los Angeles, no es el círculo que sensibiliza el proceso eterno de los seres en su vida y vuelta, sino la expresión grandiosa de la benevolencia divina.

II. Plano antropológico de la acción del amor

El cruce del pensamiento platónico con la mentalidad bíblica se hace en esta segunda vertiente de nuestro estudio más porfiado y visible. Y esto ya desde su mismo punto de partida. Consideramos punto de partida de esta nueva reflexión sobre la mística de fray Juan de los Angeles la interpretación simbólica que da de los amores nupciales del *Cantar de los cantares.* Su obra más sistemática,

17 S. Agustín, *De doctrina christiana,* lib. I, c. 32, n. 35; *P. L.* 35, col. 32. S. Buenaventura, *In II Sent.,* d. I, pars II, dub. I, t. II, p. 51.

Lucha espiritual y amorosa entre Dios y el alma, retoque, resumen o amplificación, según los casos, de la otra más juvenil, a la que tituló *Triunfos del amor de Dios,* tiene como trasfondo constante el deliquio de amor que se describe en el idílico poema de la Biblia.

Pues bien; en este momento inicial fray Juan de los Angeles, que quiere permanecer siempre afincado a la interpretación bíblica del amor, tal como la rezuma el incomparable diálogo de los esposos del *Cantar de los cantares,* evoca a Platón y a los platónicos para tomar de ellos símbolos y expresiones que faciliten su propia comprensión del amor y le ayuden a exponer esta comprensión, haciéndola inteligible a los demás.

Un texto de *Lucha espiritual...* nos hará ver esto mejor que largos razonamientos. He aquí el texto a que hacemos referencia:

'Pintaron los poetas y antiguos filósofos con aljaba y saetas al amor: Lo primero, porque hiere de lejos y endereza siempre sus tiros al corazón. Lo segundo, porque su herida tiene mucha semejanza con la de la saeta, cuya entrada es angosta y estrecha, mas en lo secreto e interior es muy grande y peligrosa. Lo tercero, porque apenas se echa de ver la rotura que hace la saeta por donde entra, y con gran dificultad se cura, y con mucha mayor se sana. Para persuadir y apoyar esta doctrina de las heridas del amor, bien bastaba la confesión del Esposo, que, como ya vimos, se confesó herido del amoroso mirar de la Esposa' [18].

Qué cerca sentimos en estas líneas al amor griego de los filósofos, ante todo de Platón, y el amor bíblico, encarnado en el esposo y la esposa del *Cantar de los cantares.* Pero a qué inmensa distancia se hallan uno de otro, aunque fray Juan de los Angeles no lo señale en la letra del texto. Y lo que es más de admirar, ni haya tomado conciencia de esta inmensa distancia. Nos hallamos, sin embargo, ante un nuevo cruce del pensamiento pagano con el cristiano que debemos con hondura aclarar. Sólo por el camino de estos análisis tomaremos cada día más conciencia de la singular novedad aportada por el cristianismo. O si se quiere mejor, por el pensamiento bíblico que culmina en la palabra de Jesús de Nazareth.

Un acercamiento a las fuentes nos va a poner más en relieve el contraste entre el amor griego —conocido con el nombre de *Eros*— y el amor bíblico, que en las páginas neotestamentarias recibirá el nombre de *Agape.* Por lo que toca al amor griego, la fuente primaria es indudablemente Platón. Y dentro de la obra literaria de éste el diálogo en el que se aborda frontalmente el tema es el *Banquete.* Detengámonos brevemente en la cúspide de este admirable diálogo y preguntemos también nosotros a la sacerdotisa del templo de Delfos, Diótima, sobre el misterio del amor. Obviamente ella volverá a repetir el discurso dirigido a Sócrates y que la lite-

18 *Lucha espiritual...*, parte II, cap. I, t. I, p. 320.

ratura ha recogido como la página más digna que la mente humana haya escrito sobre el amor a la belleza eterna. Así, al menos, piensa Menéndez Pelayo, autoridad reconocida en estética literaria [19]. Del discurso sacerdotal de Diótima sobre el amor extractamos para nuestro propósito comparativo estas tres instancias doctrinales: existencia de la belleza eterna; indigencia del eros respecto de esta belleza; poder ascensional del eros ante la misma [20].

De la belleza eterna afirma Diótima que existe siempre, que no nace ni muere, que no crece ni decrece; que no es bella por un lado y fea por el otro; ni tampoco unas veces bella y otras no; ni bella en un respecto y fea en otro; que es la propia belleza en sí misma, específicamente única, en tanto que las cosas bellas participan de ella en modo tal que aunque nazcan y mueran las demás, no aumenta ella en nada ni disminuye.

A esta belleza eterna la atisba eros a través del velo de las bellezas sensibles que participan de la misma y se siente de ella menesteroso e indigente. Es que eros, al tener por madre a Penía, se siente pobre, afirma Diótima, y está muy lejos de ser delicado y bello, como el vulgo cree. Por el contrario, es rudo y escuálido, anda descalzo y carece de hogar, duerme siempre en el suelo y sin lecho, acostándose en las praderas y en los caminos, pues por tener la condición de su madre es siempre compañero inseparable de la pobreza. Con este simbolismo tan gráfico sensibiliza Platón el sentido indigente del eros en busca de la belleza.

Pero si de su madre tiene eros ser el muchachito desnudo, necesitado siempre de cobijo, de su padre, Poros, le viene el ser valeroso, intrépido y diligente; cazador temible que urde tramas en todo momento; apasionado de la sabiduría, la busca por doquier, pues la sabiduría es una de las cosas más bellas. Y eros es amor respecto de lo bello. De un poder ascensional hacia la belleza dota eros a todo aquel a quien hieren sus flechas. Diótima regusta poder describir detenidamente a Sócrates este poder ascensional del eros. Debido a este poder, quien contempla un cuerpo bello, asciende a la belleza de las almas. De la belleza de las almas sube a la belleza de las normas de conducta y de las leyes; de éstas, a su vez, el iniciado se eleva a las ciencias superiores que culminan en esa ciencia única que es la ciencia de contemplar la belleza eterna.

He aquí resumido en estas tres instancias el legado máximo que el platonismo ha entregado a nuestra cultura occidental. Ahora bien; este legado, ¿es totalmente compatible y asimilable en una concepción bíblica del amor? Menéndez Pelayo ha tomado nota de que hasta nuestros místicos que han impregnado de estas ideas platóni-

19 M. Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas* I (Ed. Nac.), t. I, p. 36.
20 *Symposion* 210 a-212 a.

cas. Y no ve en ello incongruencia alguna [21]. Por el contrario, el teólogo luterano A. Nygren piensa que tiene lugar aquí una paganización del genuino pensamiento cristiano, precisamente en la cumbre de la mejor vivencia de este pensar que es la vida mística. Dada la seriedad de la investigación de este teólogo ha tenido que hallar para su juicio negativo algún fundamento serio que le ha servido de apoyo. Es la consistencia o inconsistencia de este fundamento lo que desearíamos poner en claro a la luz de las enseñanzas místicas de fray Juan de los Angeles.

Este evoca continuamente la primera de las fundamentales instancias del platonismo, al regustar con íntimo gozo esa bondad indeficiente y esa belleza increada hacia la que ascienden las almas mejores. Lo que sucede es que ya aquí mismo tiene lugar una corrección sustantiva al discurso laudatorio, pronunciado por la sacerdotisa Diótima. Consiste esta corrección sustantiva en personalizar dicha belleza en el esposo místico del *Cantar de los cantares,* a quien contempla, con el salmista, como un gigante, bello y glorioso, que se dispone a recorrer su camino.

Desde las primeras líneas de su comentario al *Cantar de los cantares* pone en labios de la Iglesia la primera frase del poema idílico: 'Reciba yo un ósculo santo de su boca'. Y añade como aclaración: 'Con estas palabras muestra la Iglesia el ardiente deseo que tiene de que se realice el misterio del descenso de Dios hasta ella, descenso que tiene lugar en la encarnación' [22]. Advertimos que en este momento la alta metafísica platónica del bien la centra fray Juan el misterio trinitario cuya segunda persona, belleza eterna y fuente de toda belleza, entra en comunión y coloquio con los seres humanos.

De modo esquemático pudiéramos decir que fray Juan, guiado por su sentido cristiano y al margen de toda discusión con el platonismo o neoplatonismo corrige a éste en puntos esenciales. Es cierto que hace suyos los divinos encomios que los platónicos elevaron al bien y a la belleza [23]. Pero ante el desbordarse de la bondad divina, algo tan ponderado por los platónicos, fray Juan de los Angeles distingue y precisa. Admite con el dogma cristiano un desbordamiento interno de la vida de Dios, que constituye el misterio trinitario. Pero este misterio lo defiende contra multitud de herejes, a los que cita y entre los que se halla el principal adversario de tan gran misterio: Arrio. La *historia de los dogmas* nos habla muy alto de que la herejía arriana no es más que una aplicación de la metafísica neo-platónica a la trinidad. Fray Juan de los Angeles no entra en esta cuestión de influjos y dependencias y después de

21 *Historia de las ideas estéticas...*, t. II, p. 112.

22 *Consideraciones sobre el Cantar de los cantares,* lectio prima, art. I, t. II, p. 45.

23 Trata detenidamente sobre la hermosura en *Consideraciones...* Lectio XIII, art. I, II y III, t. II, p. 285-298. A. Torró ha estudiado, tal vez el único, este tema en su *obra cit.*, t. II, p. 361-381.

haber citado a Arrio, toma su propio camino con estas palabras: 'De muchas maneras y, como si dijéramos, debajo de diferentes metáforas... declara la divina Escritura cómo procede el divino Verbo de su Eterno Padre': 'cómo el árbol sale de la raíz', 'cómo el calor del fuego', 'cómo el río nace de la fuente', 'cómo el pimpollo brota de la semilla', 'cómo la luz procede del sol', 'cómo el concepto de la mente', 'cómo la lluvia cae del cielo'... 'El más gentil en hermosura entre los hijos de los hombres' [24]. Sin alusión alguna a los platónicos, pese a innegables semejanzas, fray Juan ha tomado una radiante senda bíblica, iluminada por los focos de luz que irradian los textos citados, todos ellos de la divina Escritura. Los más son penetrantes metáforas que nos quieren hacer entrever algo del gran misterio de Dios.

Al desbordamiento necesario de la divinidad, que se consuma eternalmente en la vida trinitaria, sigue el desbordamiento 'ad extra', plenamente libre y que tiene lugar en el tiempo. Ya hemos dicho que este desbordamiento cristalizó dentro de la escuela platónica en dos comparaciones que han venido repitiéndose durante siglos: la idea de bien, al difundirse, es 'sol que ilumina' y 'fuente que mana'. Como toda comparación, éstas dos son también ambiguas. Lo que sucede es que los neoplatónicos veían en ellas la expresión sensible de un proceso necesario, mientras que los doctores católicos —san Buenaventura, muy especialmente— querían significar con ellas la inexhausta bondad divina que se da de un modo totalmente libérrimo. Fray Juan de los Angeles, bajo fórmulas calcadas en el platonismo, sigue muy de cerca la genial metafísica del doctor Seráfico.

Por otra parte, fray Juan de los Angeles humaniza ulteriormente esta divina efusión al verla simbolizada en los dulces pechos de la madre. Y esto lo hace con tan ingenua terquedad que maravilla en su candor. Toma como base de su comentario a esta nueva comparación el conocido pasaje del *Cantar de los cantares: 'Meliora sunt ubera tua...'*. Lo comenta con estos delicados términos. Primeramente ve que los pechos dan el sustento necesario según lo dice en estas palabras: 'Por pechos se ha de entender el alimento espiritual, a saber: la doctrina del Evangelio y los dones del Espíritu Santo, con los cuales el Esposo sustenta a su Esposa, la Iglesia'. Muy luego advierte que 'después que tomó carne de las piadosísimas entrañas de la Virgen, nunca cesan de manar aquellos pechos de benignidad y clemencia en nosotros'. Esta benignidad divina fray Juan de los Angeles la acerca tanto a nosotros que la cree simbolizada en las madres, quienes, al dar el pecho, acallan el llanto de sus niños y los consuelan cuando los ven llorando y tristes. Todo este mundo de

24 *Consideraciones...* Lectio prima, art. I, t. II, p. 46.

ternura fray Juan de los Angeles lo enmarca en la mentalidad bíblica que nos describe la realística imagen del profeta Isaías, LXVI, 22: Ad *ubera mea potrabimini.* Y que halla su réplica en la palabra del Apóstol: *Apparuit benignitas et humanitas Salvatoris nostri...* [25]

A gran distancia nos hallamos en todo este pensar, tan hondo y tan bello, del pensamiento platónico, entusiasta al describir la acción del eros, pero frígido en su razonamiento metafísico y más frío al ponerse de espaldas a las más dulces querencias de la vida. El mundo pagano de la necesidad y el mundo bíblico de la benevolencia divina con sus libérrimos dones se enfrentan aquí de modo irreductible. El pensador cristiano no tiene reparo en hacer suyas expresiones que brotaron fuera de su ambiente. Pero la crítica nos hace ver hasta dónde las asume como aclaración su propio pensar. En esta ocasión la crítica, que nos ha forzado a distinguir dos mundos: el pagano, de la necesidad; y el bíblico, de la libre donación de Dios, pone en evidencia otros dos aspectos ulteriores: el *personalista* y el *dialógico.* Ambos aspectos se reclaman mutuamente.

Ya en nuestro estudio, *El amor personal en la metafísica de Platón* [26], llegamos a concluir que el amor personal y dialógico era inexistente en esa gran metafísica griega. Y lo mismo hay que decir —más bien, a *fortiori*— en los complementos que recibe esta metafísica en Plotino. Ni la persona, ni el diálogo, es algo que se sienta palpitar en los incomparables diálogos del maestro de este género literario. Para comprender nuestra postura pedimos, por favor, que no se confunda el diálogo de colegas académicos que discuten los caminos de su filosofar, con el *diálogo sustancial* de que hablamos aquí. Este *diálogo sustancial* es siempre un diálogo con la transcendencia. Y nos parece patente que entre el amante de la belleza y la misma belleza en sí nunca se da la más mínima relación personalista y dialógica. Sólo una aspiración hacia arriba, en lo que consiste esencialmente el eros. Nunca una condescendencia hacia abajo —lo propio de la *agape* cristiana— que es el primer requisito para hacer posible el diálogo con la transcendencia.

Al polo opuesto nos hallamos con la mentalidad bíblica. Aquí el creador abre sus manos generosas para sembrar sus dones por todos los seres. Y en el mismo instante en que algunos de ellos tienen capacidad para hablar, con ellos entabla diálogo. Se abre este diálogo en la primera y sublime página del Génesis, que hace estremecer de júbilo a todo pensador sincero por conocer los orígenes de las cosas. Concluye este diálogo en el Apocalipsis cuando el esposo

25 *Consideraciones...* Lectio prima, art. II, t. II, p. 56-57.
26 E. Rivera de Ventosa, 'El amor personal en la metafísica de Platón', en *Genethliakon Isidorianum* (Univ. Pontificia, Salamanca 1975) 495-522.

y la esposa cierran el gran coloquio de los siglos con esa palabra que pronunciará siempre el amor sincero: *'Veni'*.

Fray Juan de los Angeles, de espaldas aquí al impersonalismo de la metafísica pagana del eros y a la carencia de diálogo entre la fascinante belleza transcendente y el ser humano —poeta, artista, pensador, contemplador— que se siente fascinado por ella, halla en el epitalamio del *Cantar de los cantares* el bullir de dos conciencias en dulce choque: con sus encuentros y escapadas, con su fidelidad reiteradamente prometida y no siempre cumplida en la plenitud de sus exigencias; para que, al final, todo acabe en el eterno deliquio de la mutua posesión, plenamente consciente y aceptada. Adviértase que estas dos conciencias en requiebro mutuo para el P. Angeles son Dios, Verbo encarnado y el alma, que ha salido en su búsqueda por los cruces de la existencia.

La exposición detallada de este encuentro personal y dialógico entre Dios y la creatura que sale a su encuentro es el comentario largo que hace fray Juan de los Angeles al *Cantar de los cantares*. Imposible en esta ocasión cualquier intento de resumirlo. Baste acotar uno de los más bellos momentos del mismo. Aquel en que quiere declarar este sencillo pasaje: *Oleum effusum nomen tuum*. Lo hace en estos términos tan delicados: 'Este verbo *effundo* significa derramar de gana, y de manera que se agote la vasija... Lo que propiamente significa este verbo es derramar con ímpetu y voluntad de desentrañarse y darse todo. Y en esta significación podemos decir que está en este lugar. Jesús es ungüento salido de las entrañas de Dios, nombre en el cual Dios se desentrañó y con que manifestó su bondad al mundo, y en el cual dio cuanto tenía... porque se vació y derramó la vasija en que estaba, que es el pecho del Padre, cuando nos dio a Jesús, o porque pareció Dios agotado en este nombre'. Al final de su razonamiento el alma del P. Angeles se le va por la pluma y exclama: '¡Oh, cómo se desentrañó Dios dándonos a su Hijo! ¡Qué de gana y con cuánta voluntad nos le dio! ¿Qué más tuvo que darnos? O ¿qué no nos dio dándonosle?'. Y recuerda como final la gran frase del Apóstol (Rom. VIII, 32): *Quomodo cum illo omnia nobis donavit*' [27].

Ante este breve pasaje podemos desafiar al más ceñudo acusador a que mantenga su postura de que la mística católica es más bien una mística de corte platónico. Es patente que en fray Juan de los Angeles, el gran místico franciscano del siglo XVI español, el corte platónico queda demasiado en la periferia. No penetra en esta alma mística. Hasta las fórmulas platónicas que utiliza muy frecuentemente toman en él un profundo sentido bíblico, que halla su ple-

27 *Consideraciones*... Lectio prima, art. VI, t. II, p. 95.

nitud en la interpretación cristiana del amor, no desde el *eros* pagano sino desde la *agape* cristiana.

La segunda instancia fundamental del discurso platónico de Diótima es considerar a *eros* como un semi-dios, un *genio,* radicalmente menesteroso; pero que, consciente de su indigencia, rastrea la senda oculta que le pueda llevar a la posesión de la belleza. Un análisis de primera impresión podría señalar un paralelismo bastante claro entre esta actitud del *eros* pagano y la vibración mística del alma en busca de su Dios. La primera parte del *Cántico espiritual* de san Juan de la Cruz sería la versión cristiana de esta pretensión del eros. Sus palabras iniciales parecen suponer un estrato mental de profundo erotismo tal como ellas suenan: '¿A dónde te escondiste, amado, / y me dejaste...'. Una vez más A. Nygren se ha aprovechado de estas innegables semejanzas literarias para reafirmar su tesis de la sustancial paganización de la mística cristiana por el paganismo.

El tema no es tan hiriente en fray Juan de los Angeles, como en san Juan de la Cruz. Pero no puede soslayarse. Lo que sucede es que en el momento en que parecía que el P. Angeles debía evocar el genio benéfico de eros, nos recuerda una oración devota de Platón a la divinidad. Hacemos, con ello, referencia, al primer diálogo de su obra, *Conquista del reino de Dios.* Abre este primer diálogo una reflexión del discípulo, llamado simbólicamente *deseoso,* para significar que se halla movido de ardientes deseos de santidad. Parecería obvio que en este preciso momento el P. Angeles se ayudara de la gran filosofía del eros, como genio del deseo. Y sin embargo no es así. Tanto en este pasaje en que *ex professo* trata de la importancia suma de los *deseos* en la vida de la ascensión mística, cuanto en muchos otros pasajes en que de paso aborda el tema, deja marginado el anhelo pagano de belleza para hablarnos exclusivamente de un deseo que brota de la conciencia cristiana que señala una misión que hay que llenar. Desde esta perspectiva netamente bíblica el P. Angeles escribe: 'Bien mirado, gran parte de la salud (espiritual) está en el desearla.' El profeta santo decía: "Deseó mi ánima desear tus justificaciones en todo tiempo'. A Daniel le intitula el ángel, varón de deseos... La iglesia hace fiesta a los que tenía la Virgen preñada de Dios, por verle ya nacido en el mundo y en sus brazos, y éstos celebramos el día de la O; y todas las (oraciones) que se ponen en aquellas siete antífonas, antes del nacimiento del Señor, significan los que tenían los padres de que Dios enviase al *deseado* de las gentes'. De todo ello la conclusión del P. Angeles se impone. El maestro se dirige al discípulo para decirle: 'Si esto es así, como lo es, ¿por qué te desconsuelas, siendo tus deseos tantos y tan buenos?' [28].

28 *Conquista del reino de Dios.* Diálogo I, § 1, t. I, p. 38-39.

Vemos, pues, a través de estos textos que el deseo de santidad, los santos anhelos de perfección, el que pudiéramos llamar *erotismo místico,* son vivencias íntimas que el P. Angeles no gusta de vestir del ropaje platónico que conocía. Por el contrario, en este mismo capítulo acude a Platón para poner en relieve cómo la perfección cristiana tiene como primer requisito la introversión de la mente sobre sí misma. Aquí evoca la oración que Platón pone en labios de Sócrates al final del Fedro: *Amice Deus, da mihi ut intus pulcher efficiar: et quae exterius sint amicis* (Amigo Dios, dadme que en lo interior os parezca hermoso, y que lo exterior se conforme y tenga amistad con lo interior) [29].

Reconozco que Platón tiene pocas páginas más emotivas que la final de este incomparable diálogo. Lo notable del P. Angeles, dentro de su exquisito gusto de selección, es la facilidad de verter en cristiano lo que es la más exquisita expresión de la paganía. En efecto; Sócrates y Fedro, al sol esplendente de mediodía, debajo de un plátano y acompañados del canto ininterrumpible de la cigarra, han hablado larga y deliciosamente de la belleza y del amor. Es hora de terminar. Pero no sin elevar una plegaria al Dios Pan y a las ninfas, titulares de la alameda. Es la plegaria que recoge el P. Angeles. Delicada manera de interpretar en cristiano las mejores aspiraciones del alma pagana. Sabemos que desde Lutero esta actitud del místico católico ha suscitado duras críticas. Por nuestra parte confesamos que en cada nueva reflexión que vamos haciendo sobre el tema, vemos con mayor claridad que el místico católico no condiciona su pensar por la mística pagana, como hemos visto al hablar el P. Angeles de los *deseos* de perfección. Pero sí que la utiliza sin prevención alguna cuando le da elementos valiosos en los que embalsar su propio pensamiento. En la conclusión de este estudio haremos referencia a la raíz profunda de esta diversa actitud cultural: optimista en el católico y pesimista en el protestante.

La tercera instancia de la sacerdotisa de Apolo, Diótima, al hablar del amor, es la más opuesta a nuestro sentido cristiano. Diótima se atiene, al parecer, a la estética. Muestra a *eros,* como un sabueso iluminado, a la caza de su presa, que es la belleza eterna. Por los cuerpos bellos rastrea las almas bellas, por éstas a las ciencias hasta la suprema de ellas que nos hace intuir la belleza en sí. Bello camino, fascinante para los eternos amadores de esa estrella que va haciendo guiños a los grandes espíritus. Recordamos a uno de ellos, Miguel Angel, cuando ante la tosca piedra que no le traduce la belleza que ha atisbado en el firmamento de su conciencia, exclama: *Non posso tradurre il mio terribile pensiero.*

Pero todo esto, que es tan iluminador en los campos del arte, se

29 *Phaidros* 278 c.

trueca en orgullosa pretensión pagana al trasvasarse a la vida mística. Diótima no lo dice todo. Pero sí ha dado a entender que *eros,* desnudo e indigente por todos los caminos, tiene el poder asombroso de sacar al hombre de la cárcel de lo sensible hasta elevarlo a lo eterno. En una palabra: *eros* tiene un poder salvador. Los prisioneros de la caverna platónica sólo por la fuerza del *eros* podrán salir de ella, y subir, subir, hasta el encuentro con el *sol de las ideas,* en cuya contemplación hallarán la salvación plena.

¿Por qué entonces vino Cristo a la tierra con la pretensión de Salvador, si la salvación ya la había proporcionado al hombre la omnipotente fuerza del *eros*?

En este momento conectamos con la tesis de A. Nygren para concederle que cualquier espíritu, cuanto más elevado con mayor motivo, que juzgue lograr la salvación por el afán de conquista, por eso que se ha llamado en nuestra cultura 'espíritu faústico', vive sustancialmente en una mentalidad pagana, extraño al mensaje de Jesús. Este desciende para elevar a los pobres. Pero resiste a cuantos se creen muy quienes de poder ellos mismos ascender. La contraposición entre el *eros* pagano, con su orgullosa pretensión salvadora, y la *agape* cristiana con su benóvola condescendencia hasta achicarse Dios en el hombre, nunca es más fragante. Y en caso de opción, sabemos como cristianos por qué amor tenemos que optar.

Pero el caso es que no parece necesario establecer un contraste entre el sí y el no, aunque sea la actitud de muchos teólogos protestantes a partir de Lutero. En nuestro tiempo A. Nygren es un representante de valía, aunque no único. El pensamiento católico, acorde en esto con el protestante, da ciertamente la primacía a la benevolencia del Padre en la obra de salvación. No hace falta volver a repetir los pasajes célebres de san Pablo en los que éste pregona la iniciativa del Padre, y que el P. Angeles repite. Lo que sucede es que los católicos pensamos que Dios nos pide colaboración. Y la primera colaboración en la obra redentiva es que tengamos deseos de obtenerla. Pero aquí ya tropezamos con el escándalo protestante, porque concedemos una intervención en la obra de Jesús a nuestro deseo de obtener su redención.

El P. Angeles, que no se hizo problema explícito de tan grave cuestión teológica, parte de la tesis que un novelista católico, G. Bernanos, nos ha hecho sentir en *Diario de un cura de aldea.* Ante la desgracia y debilidades del pobre cura atribulado, el optimista G. Bernanos proclama de modo atrevido, pero muy teológico: *todo es gracia.* He aquí la honda y genuina actitud del místico católico, del P. Angeles en concreto, acorde en esto con todos los demás. Es cierto que la perfección pide por nuestra parte un deseo de la misma. Llamemos a este deseo *eros,* con escándalo de la calle indocumentada y con aquiescencia del divino Platón. Pero anotemos que este deseo

de perfección es constitutivamente 'gracia y dones de Dios'. De esta suerte, al descenso de la agape divina responde el anhelo, la aspiración humana, el que pudiéramos llamar *eros místico.*

De esta suerte, la altanera pretensión del *eros* platónico, en su intento de sacar de la mazmorra a los pobres encarcelados, se trueca en humilde servicio al plan de Dios que pide nuestra cooperación a su obra. La tercera instancia de la sacerdotisa Diótima, la más inserta en el corazón de la paganía, puede ser también asimilada debidamente por un profundo sentido cristiano.

Como conclusión de este estudio nos parece conveniente y programático el hacer una breve referencia a la raíz de la incomprensión protestante ante la utilización del platonismo por la mística católica. Esta raíz parece hallarse en su concepción de la *natura corrupta* por el pecado original. Este pesimismo sobre la naturaleza al ser ésta inficionada por el pecado original motiva su prevención contra los valores de la cultura humana. Cuando hace algunos años K. Barth afirmaba insistentemente que la 'analogía entis' era el Anti-Cristo metido dentro de la teología católica, hacía eco a la misma mentalidad que A. Nygren, que ya conocemos. El primero desestimaba la metafísica de Aristóteles; el segundo, la metafísica de Platón. En ambos casos, la condena de valores humanos filosóficos por creerlos vinculados a una *natura corrupta.*

Manifiestamente el P. Angeles ha tomado otros caminos más serenos y equilibrados. En contra de los protestantes, aún sin explícita referencia a ellos, reconoce la gran obra de Dios en el plano meramente natural e histórico. Pero la explanación de este gran tema daría para otro estudio. Quede anunciado aquí el proyecto. Baste ahora el haber planteado esta gran cuestión donde se dan la mano la teología y la filosofía con altos momentos de nuestra cultura. Y con ello hemos dado respuesta a la pregunta inicial de si el amor-eros ha sido un precursor o un concurrente del amor cristiano, tema que está pidiendo un ulterior desarrollo.

Resumen

La obra de A. Nigren *Eros und Agape,* sigue siendo un desafío al pensamiento católico, al acusar a éste de haberse dejado influenciar, 'paganizar', por el *amor-eros* platónico. Después de asumir del mismo Nygren su descripción del *amor-eros* y el *amor-agape* se expone en un doble apartado el influjo del pensamiento platónico y cristiano en fray Juan de los Angeles.

En el primer apartado se estudia el *aspecto metafísico del problema,* es decir, cómo del bien fluye todo y a él retorna. Y se hace ver que los dos principios neoplatónicos *bonum est diffusivum sui*

y *Amor est quidam cyclus aeternus,* que definen al que se ha llamado esquema neoplatónico, son aceptados por fray Juan de los Angeles, que los toma de san Buenaventura. Pero con este doctor franciscano medieval elimina de ellos todo tinte panteísta emanatista. Además, estos dos principios neoplatónicos son completados por un tercero, netamente cristiano, que enuncia san Agustín: *quia bonus est Deus sumus.* De esta suerte, el *dorado círculo del amor* no es el círculo que sensibiliza el proceso eterno de los seres en su ida y vuelta, sino la expresión grandiosa de la benevolencia divina.

En el segundo apartado se desarrolla el *aspecto antropológico* del tema. Fray Juan de los Angeles hace suya la descripción clásica del amor-eros como fuerza impelente hacia la belleza eterna. Pero a este erotismo clásico le añade dos notas que le completan en sentido cristiano. Para ello usufructúa el *Cantar de los cantares,* que con su ingenuo erotismo nos habla de las relaciones de Dios con las almas en el puro ejercicio de su libertad y de su relación personal. Contra la tendencia protestante a interpretar el ascenso erótico como opuesto a la plena gratuidad de la gracia de Dios, se subraya que fray Juan de los Angeles, siguiendo a toda la tradición cristiana, sobre todo a partir de san Agustín, interpreta este movimiento ascensional como una gracia de Dios. Con los protestantes afirma esta tradición que la iniciativa corresponde al Padre. Pero éste quiere que cooperemos con nuestro deseo y esfuerzo, 'eros'. Al final se indica, como tema en perspectiva, que la raíz de la discrepancia entre la teología protestante y la de nuestros místicos se halla en que ellos conciben como radicalmente 'corrupta' nuestra naturaleza. De aquí la imposibilidad de cooperar a la iniciativa del Padre. Ante ella sólo cabe aceptarla o rechazarla. Este pesimismo distancia ambas mentalidades.

Summary

A. Nygren's book, *Eros und Agape,* remains a challenge to Catholic thought, because it accuses Fray Juan de los Angeles of having allowed himself to be influenced, or 'paganized', by Plato's *love-eros* concept. Nygren's own distinction between *love-eros* and *love-agape* is adopted in order to examine the influence of Platonic and Christian thought in Fray Juan.

The first part of the article studies the *metaphysical aspect* of the problem, that is, the way in which everything originates in and returns to God. The two basic neo-Platonic principles: *bonum est diffusivum sui* and *amor est quidam cyclus aeternus,* are adopted by Fray Juan through Saint Buenaventura, but following this medieval Franciscan doctor's example, he rejects any hint of emanatist Pantheism, and he adds to these two principles a third, which is totally

Christian and which Saint Augustin renders as: *quia bonus est Deus sumus.* Consequently, the *golden circle of love* is to be understood as referring to the grandiose expression of Divine benevolence.

The second part deals with the *anthropological aspect* of the subject. Fray Juan accepts the classical description of *love-eros* as a force that impels towards eternal beauty, but adding two Christian ideas to this classical erotism. To this end, he uses the *Cantar de los cantares,* which with candid erotism tells of God's relation to human souls. Rejecting the Protestant tendency to interpret erotic elevation as contrary to the perfectly gratuitous nature of God's grace, Fray Juan, following Christian tradition and in particular Saint Augustin, interprets this elevation as a gift of God. This tradition agrees with Protestantism in that the initiative springs from God, but adds that He wants us to cooperate with our desire and effort, *eros.* Finally, the author points out that at the root of the discrepancy between Protestant theology and that of Spanish mystics is the Protestant notion that human nature is radically corrupt, and consequently is incapable of cooperating with God's initiative. This notion can only be accepted or rejected, and its pessimism sets the two mentalities apart.