

**LA ONTOLOGÍA ESTÉTICA DE LA JERARQUÍA EN LA
TEOLOGÍA MÍSTICA DEL PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA**

IGNACIO MONTOJO MAGRO

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
FACULTAD DE TEOLOGÍA
DOCTORADO CANÓNICO EN TEOLOGÍA
MEDELLÍN
2017**

**LA ONTOLOGÍA ESTÉTICA DE LA JERARQUÍA EN LA
TEOLOGÍA MÍSTICA DEL PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA**

IGNACIO MONTOJO MAGRO

Trabajo de grado para optar al título de Doctor en Teología

Director
CARLOS ÁNGEL ARBOLEDA MORA
Doctor en Filosofía

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
FACULTAD DE TEOLOGÍA
DOCTORADO CANÓNICO EN TEOLOGÍA
MEDELLÍN
2017**

Medellín, 14 de noviembre de 2017

Yo, P. Ignacio Montojo Magro, E.P.

“Declaro que esta tesis (o trabajo de grado) no ha sido presentada para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en esta o cualquier otra universidad”. Art. 82 Régimen Discente de Formación Avanzada.

Firma: _____

A handwritten signature in black ink, written over a horizontal line. The signature reads "Ignacio Montojo, E.P." in a cursive style. The first letter 'I' is very tall and thin, extending above and below the line. The rest of the name is written in a fluid, connected script.

Al Rvdmo. Mons. João Scognamiglio Clá Dias,
en quien he visto siempre un modelo
del verdadero orden jerárquico
establecido por el Creador, enseñado
con tanta belleza por Dionisio:
“...gracias a Él y por Él,
los seres inferiores aman confiadamente
a los superiores, los iguales se comunican
con sus semejantes, los superiores
velan por los inferiores”.

AGRADECIMIENTOS

Con enorme alegría, quiero manifestar mi gratitud a todo el cuerpo docente de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana, UPB, en la persona de aquellos con los que tuvimos la enorme satisfacción y provecho de compartir la vida académica, tanto en el periodo de la licenciatura, como del doctorado.

Quiero exteriorizar, sobre todo, mi especial reconocimiento al Rvmo. Pbro. Dr. Carlos Arboleda Mora por su solicitud, casi diría paterna, en la elaboración de este trabajo. Fue él quien, con empeño constante, hizo nacer en mí el encanto por la teología dionisiana y quien supo dirigirme con sabiduría, después de un camino bastante árduo, para concluirlo. Sin todo ello, habría sido imposible llegar al resultado que el lector tiene en sus manos.

Una palabra de afecto para mis superiores religiosos inmediatos, los Rvmos. Pbro. Drs. Pedro Morazzani Arraiz, E.P., y Louis Goyard, E.P., por su apoyo, paciencia y comprensión durante las dificultades que acarrea llevar adelante un doctorado.

Por fin, no quiero dejar de expresar mi agradecimiento a dos hermanos de vocación que, de forma totalmente desinteresada y valiéndose de su gran experiencia académica, me han auxiliado de diversas formas durante este estudio, el Rvmo. Pbro. Dr. Jonás Venero Sananes, E.P., también doctor por la UPB, y mi viejo compañero de luchas, el religioso heraldo D. Felipe Arcas González. A ambos, mil millones de gracias por su colaboración que, en cierto sentido, ha permitido que no tuviera que abandonar totalmente mis compromisos pastorales durante este período.

CONTENIDO

	pág.
INTRODUCCIÓN	12
1. LA ESTÉTICA TEOLÓGICA DEL PSEUDO DIONISIO	19
1.1. Aproximación al concepto dionisiano de belleza	19
1.2. Estética simbólico-analógica en Dionisio	35
1.3. Teología de la luz en Dionisio	59
2. EL CONCEPTO DE JERARQUÍA EN EL <i>CORPUS DIONYSIACUM</i>	80
2.1. Influencia pagana y judía; fuentes escriturísticas	80
2.2. Cosmología jerárquica: las dos jerarquías	96
2.3. Ejemplaridad y participación en las jerarquías	123
3. LA JERARQUÍA ESTÉTICA DE DIONISIO AREOPAGITA	136
3.1. La luz de la jerarquía celeste	136
3.2. Los símbolos de la jerarquía humana	156
CONCLUSIÓN	169
BIBLIOGRAFÍA	180
ANEXOS	192

ANEXOS

pág.

Anexo 1. Tabla de correspondencias entre las tríadas de Proclo y las
del Pseudo Dionisio

192

RESUMEN

En esta investigación del *Corpus Dionysiacum* se aborda el estudio de algunos conceptos fundamentales de la teología del Pseudo Dionisio (v. gr., belleza, luz, símbolo, jerarquía, liturgia, apofatismo, mística, divinización) para tratar de dar respuesta a la pregunta: ¿cómo la estética teológica del Pseudo Dionisio define y valora la jerarquía ontológica de la creación? El Areopagita llega a la idea de jerarquía partiendo de la noción del universo en cuanto ordenado por el criterio de sacralidad. “Toda jerarquía —nos dirá— tiene como fin común desear, anhelar, amar al Bien-Hermosura y sus sagrados misterios; amor que Él infunde y en la unión con Él se perfecciona” (*EH I, 3, 376 A*). En la bondad del orden jerárquico, “gracias a Él y por Él, los seres inferiores aman confiadamente a los superiores, los iguales se comunican con sus semejantes, los superiores velan por los inferiores” (*DN IV, 10, 708 A*). Es propio de la jerarquía celeste manifestar la hermosura de la luz, dada la inmediatez de sus relaciones y la transparencia de sus sujetos inmateriales, en cuanto que es propio de la jerarquía humana lucir la belleza del símbolo, por causa de la necesidad de nuestras limitaciones naturales. Por otro lado, Dionisio describe la jerarquía como aquella liturgia salvífica que se estructura en virtud de la unidad que ontológicamente tiene con Dios. La liturgia, como la dinámica por la que se asciende comunitariamente a través de la luz y los símbolos, en el amor, es sin duda una vivencia profundamente estética. Por consiguiente, llegamos a la conclusión que Dionisio define y valora la jerarquía ontológica de la creación como liturgia: una liturgia que engloba una metafísica de la luz con una mística del ascenso, garantizada por la fuerza anagógica del símbolo. El pensamiento del Areopagita es tremendamente actual, debido a la necesidad que tenemos hoy en día de revitalizar la mística y a la pertinencia de abordar la teología en términos estéticos.

Palabras clave: Jerarquía, Belleza, Luz, Símbolo, Liturgia, Mística, Apofatismo, Pseudo Dionisio Areopagita.

ABSTRACT

This investigation on the *Corpus Dionysiacum* focuses on the study of some of the fundamental concepts in the theology of the Pseudo-Dionysius (v. gr. beauty, light, symbol, hierarchy, liturgy, apophatic theology, mysticism, divinization) in order to answer the question: How is the ontologic hierarchy of creation both valued and defined by the aesthetic theology of the Pseudo-Dionysius? The Areopagite arrives to the idea of hierarchy from the notion of the universe as ordered by the criteria of sacrality. “The common goal of every hierarchy —he tells us— consists of wishing, aspiring, loving the Goodness-Beauty and His Sacred Mysteries; a love infused by Him, perfected in His Union” (*EH* I, 3, 376 A). Thus, in the goodness of this hierarchical order, “thanks to Him and by Him, the inferior beings trustingly love superiors, equals communicate with their kindred and superiors care for inferiors” (*DN* IV, 10, 708 A). It is proper of the celestial hierarchy to manifest the beauty of light, based on the immediate nature of its relations and to the inherent transparency of its immaterial subjects; in the same manner, it is proper to the human hierarchy to reflect the beauty of the symbolized, due to the nature of our human limitations. On the other hand, Dionysius describes hierarchy as a salvific liturgy, structured in virtue of its ontological unity with God. The liturgy, turns, undoubtedly, into a deeply aesthetical experience, seen as the dynamic by which one ascends in love and community by means of light and symbols. Therefore, we reach to the conclusion that Dionysius values and defines the ontological hierarchy of creation as liturgy: a liturgy encompassing the metaphysics of light and the mysticism of ascension, based on the anagogic strength of symbols. In this way, the thought of the Areopagite turns into a surprisingly modern topic, in light of the contemporary necessity to revive mysticism, as well as focusing theology in aesthetical terms and perspectives.

Keywords: Hierarchy, Beauty, Light, Symbol, Liturgy, Mysticism, Apophatic Theology, Pseudo-Dionysius the Areopagite.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

CD: Corpus Dionysiacum

CH: Coelestis Hierarchia (Jerarquía celeste)

DN: De Divinis Nominibus (Nombres de Dios)

EH: Ecclesiastica Hierarchia (Jerarquía eclesiástica)

Epist.: Epístola (Carta)

MT: Mystica Theologia (Teología mística)

E Dionisio con tanto disio
a contemplar questi ordini si mise,
che li nomo` e distinse com'io.

E se tanto segreto ver profferse
mortale in terra, non voglio ch'ammiri;
che chi'l vide quassù gliel discoverse
con altro assai del ver di questi giri.

Y Dionisio con tanto deseo
a contemplar se dedicó estos órdenes
que como yo, los nombra y los distingue.

Y si mostrado fue tanto secreto
por un mortal, no quiero que te admires:
porque se lo enseñó quien vio aquí arriba,
y otras muchas verdades de este mundo!»

(Dante. Paraíso XXVIII, 130-132; 136-139)

INTRODUCCIÓN

La presente investigación tiene por objeto de estudio la teología presente en la *Areopagítica*, reconocido *corpus* de escritos teológicos bizantinos suscritos por Dionisio Areopagita. Este Areopagita fue:

Un escritor enigmático y desconocido, del que apenas se tienen noticias ciertas, salvo que fue monje en Siria entre los siglos V y VI, y cuyos escritos han ejercido una vasta influencia en toda la historia de la teología, perteneciendo ya al patrimonio común de Oriente y Occidente (Rico Pavés, 2001, p. 3).

La *Areopagítica* o *Corpus Dionysiacum* es una fuente teológica tradicional que se remonta al Imperio Bizantino, “las copias griegas se extendieron en el tiempo y en el espacio por la cultura de Bizancio, como lo muestran la cantidad de manuscritos completos o parciales diseminados por las bibliotecas del mundo” (Martín, 2002, p. 9-10). Entre tanto, según señala Georges Duby (1983), el primer manuscrito en Occidente se encontraba desde el siglo VIII en el monasterio benedictino de Saint-Denis, en Francia:

En 758, el papa había ofrecido un manuscrito al rey de los francos, Pipino el Breve, que fue enviado a Saint-Denis. En 807 un segundo ejemplar fue remitido por el emperador de Constantinopla, Miguel el Tartamudo, al emperador de Occidente, Luis el Piadoso. Un abad de Saint-Denis, Hilduino, hizo una primera traducción latina, mala. En la época de Carlos el Calvo, Juan Escoto Erígenio que conocía mejor el griego ofreció una versión comentada superior (p. 131).

Es así como desde el siglo XI en adelante, el *Corpus* dionisiano¹ “se vuelve omnipresente en la mística occidental” (Pacho, 1970, p. 245). Pero el firmante del sólido CD es un sujeto incierto, pues si bien declara ser Dionisio “el Areopagita”, es decir, el discípulo de San Pablo convertido en el ágora ateniense (Hch 17,34), y por tal fue tenido durante más de diez siglos casi unánimemente, hoy en día se asume con gran consenso que no pudo haber sido quien se presumía. Pese a ciertas reservas de comentaristas muy anteriores, es en 1895 cuando el filólogo Joseph Stiglmayr postula con contundencia sus objeciones a la autenticidad nominal del autor, pues, según él, sus escritos “acusar indudablemente la influencia de Proclo; mencionan ciertamente el canto del Credo en la liturgia de la Misa y es probable que la doctrina cristológica que profesan tenga relación con las fórmulas del *Henotikón*”² (Toscano y Ancochea, 2009, p. 25), asuntos todos que impedirían que la obra hubiera sido escrita antes de los últimos lustros del siglo V. Por otro lado, tampoco podría haber sido escrita mucho después, ya que en una carta de Severo de Antioquía de entre el 510 y el 532 y en sus obras *Adversus apologiam Juliani* y *Contra additiones* hay alusiones explícitas al CD.

De esta forma, como recapitula Rico Pavés (2001), lo que hoy en día los críticos dan por sentado sobre el verdadero autor de la *Areopagítica* es que:

- a) Los escritos areopagíticos debieron componerse entre el 482 (fecha en que Zenón emanó el *Henotikón*) y el inicio del siglo VI;
- b) el autor es de origen sirio;

¹ CD, a partir de ahora.

² Fue un edicto de unión o de reconciliación promulgado en el año 482 por el emperador bizantino Zenón (425-491), aunque redactado por el patriarca de Constantinopla, Acacio —posteriormente excomulgado por el papa Félix III—, con el fin de obtener la pacificación religiosa de varias partes del Imperio de Oriente. En él se condena tanto a Nestorio y a Eutiques, como el mismo Concilio de Calcedonia, pretendiendo contentar a unos y otros, aceptándose como regla única de fe las decisiones de los Concilios de Nicea (325) y Éfeso (431).

c) debió frecuentar la escuela de Atenas, siendo discípulo de Proclo y de Damascio, último director de la misma hasta su clausura en el año 529 por parte de Justiniano (p. 5).

Además de esto:

d) como agrega Urs von Balthasar (1986): “Dionisio fue sin duda monje, como resulta bastante claramente de su humilde ubicación del estado monacal en la última jerarquía, debajo de la sacerdotal, y de su fogosa reprobación de Demófilo” (p. 176);

e) ciertamente era de cultura bizantina, como se deduce de todo lo anterior, y de que los temas dionisianos parecen, además, perfectamente encuadrados en el tono general y ambiental de la cultura y de la filosofía helenístico-cristiana que se mantenía en el imperio bizantino (Toscano y Ancochea, 2009, p. 23).

En este escenario, no han faltado entusiastas que han procurado identificar al Autor como alguno de los ya conocidos de aquellos tiempos. A tales aventuras von Balthasar (1986, p. 147), secundado por Riordan (2008, p. 30), contesta que su estilo es sólido y claramente distinto del de los muy diversos postulados candidatos a ser el auténtico autor detrás del pseudónimo de Dionisio Areopagita. Ciertamente, aun cuando un texto de semejante antigüedad difícilmente está libre de contaminaciones *ad libitum* de copistas y amanuenses, el CD goza de singular consistencia.

En cualquier caso, despojado de la casi irrefutable autoridad que ostentarían las palabras de aquel ilustre personaje del Areópago convertido por San Pablo y elevado a la cátedra ateniense, el CD quedó abierto a la crítica, pero también a nuevos horizontes. El texto tuvo que valerse por sí mismo, y lo hizo maravillosamente. Sorprende la capacidad que tiene su narrativa para mantenerse siempre actual y sugerente. Innúmeros comentaristas no terminan nunca de agotar las obras, que muchas veces parecieran ser más bien empobrecidas por las varias exégesis, como el

mismo von Balthasar (1986) sostiene con profunda admiración y entusiasmo, que compartimos:

En primer lugar, que se trata de un autor indivisible como nadie y que su persona se identifica sin reservas con su obra; en otras palabras, que nada hay de puramente ‘ficticio’ en él y que no es el ‘pseudónimo’ de nadie; y, en segundo lugar, que esta unidad de persona y obra le confieren tal vigor y esplendor de santidad, como lo percibió inmediatamente la Edad Media, que en ningún caso se le puede tachar de ‘impostor’, ni tildarle de astuto ‘apologista’ que se sirve de trucos (p. 148).

La apreciación de von Balthasar es acertada. Aun con pseudónimo o sin él, sea quien fuera, aquel incierto monje sirio neoplatónico de la segunda mitad del siglo V fue un cristiano cuya espiritualidad alcanza un ápice de grandeza. La rica influencia que ejerció en la posteridad, y que ejerce aún, da prueba fehaciente de ello.

Todas las obras que componen el CD son de primer nivel en cuanto a autoridad se refiere, sin embargo, tal vez sea cierta la ponderación de Teodoro H. Martín (2002):

No hay tratado tan corto con tan larga influencia en Occidente como la *Teología mística* del Areopagita, síntesis o germen de todo el *Corpus Dionysiacum*. La Teología simbólica se explica ampliamente por las jerarquías: celeste y eclesiástica. La Teología sistemática comprende la lógica exposición de los *Nombres de Dios*. La *Teología mística*, este librito que habla de Dios por vía de silencio, nos pone en los umbrales del cielo (p. 243).

En este póker de obras maestras, más el breve epistolario que se conserva, se halla un legado que Rico Pavés (2001) resume magníficamente en los siguientes términos:

A Dionisio debemos la incorporación de la idea de *jerarquía* en el pensamiento teológico cristiano, la primera sistematización de la doctrina sobre los ángeles, la reflexión sobre diversas formas de teología (afirmativa y negativa por una parte; discursiva, simbólica y mística, por otra), la articulación del pensamiento sobre los nombres divinos con la inefabilidad de Dios, la liturgia como fuente de la que brota el conocimiento sobre Dios, y una concepción teológica del universo pensado como una gran liturgia cósmica presidida por la Santa y Una Trinidad de la que todo procede y a la que todo regresa (p. 2).

En este contexto, el presente trabajo busca sacar algún nuevo provecho de tal magnífico legado, hilando las dos puntas del resumen de Rico Pavés: la idea de *jerarquía* y la que podemos denominar como la *pan-litúrgica* concepción dionisiana del universo. Además de un tercer elemento que —nos parece— Rico Pavés pasa por alto: la belleza. La vigencia del Pseudo Dionisio en la teología actual se debe en gran parte a la imperecedera clave estética con que elabora su teología, pues toda teología estética encuentra en él un autor de obligada consulta e inspiración.

En esta misma línea se emplaza la presente investigación, cuya pregunta de trabajo será: *¿cómo la estética teológica del Pseudo Dionisio define y valora la jerarquía ontológica de la creación?* De entrada, se quiere resaltar aquí que el concepto de *jerarquía*, de afamado cuño dionisiano, no es ajeno a la perspectiva estética que inunda toda su obra.

Por otra parte, repensar la *jerarquía* es una de las tareas postconciliares prioritarias. Y volver a los orígenes es siempre un buen modo de repensar el sentido de las cosas. La pregunta que guía la labor que aquí se emprende no es, por tanto, una pregunta cuyo interés se ciña únicamente a la especificidad de los estudios dionisianos. De hecho, el debate erudito y la profusión de variantes interpretativas entre las interminables glosas de los comentaristas se ha reducido al mínimo suficiente para soportar la investigación. Pero el verdadero interés de la pregunta que nos rige radica

en lo sugestiva y edificante que puede ser la obra dionisiana para que un espíritu actual, fácilmente imbuido del desencanto cientificista y materialista de nuestro tiempo, pueda apreciar el universo que le rodea con ojos arrebatados hacia lo sobrenatural. Pues, como en alguna ocasión dijo el filósofo danés Soren Kierkegaard, para un cristiano, lo que no es edificante no vale nada.

Esto puesto, claro está que varios comentaristas nos acompañarán en el estudio directo de todo el CD, tomando como base las ediciones críticas más recientes y autorizadas, la de Beate Regina Suchla y Günter Heil-Adolf Martin Ritter, así como las traducciones a lenguas modernas de M. de Gandillac, P. Scazzoso y Teodoro H. Martín, principalmente. Sobra decir que contaremos con los clásicos de los estudios dionisianos del siglo XX, como René Roques, Piero Scazzoso, Endre von Ivanka, Vladimir Lossky, Salvatore Lilla, Ronald Hathaway, Enzo Bellini, Charles-André Bernard o Paul Rorem, entre otros. Como comentaristas de apoyo podemos destacar a Hans Urs von Balthasar, quien, siendo una autoridad en teología estética, aborda al Areopagita desde un enfoque totalmente afín al que nos impulsa, así como a Georges Duby, por el mismo motivo. Entre los autores más recientes cuyos estudios aportan nuevas luces a la inextinguible fuente de la obra dionisiana, consideraremos particularmente a William Riordan, Ysabel de Andia, Denys Turner, Filip Ivanovic y María Toscano - Germán Ancochea. También nos serán de utilidad otros trabajos académicos actuales sobre Dionisio, como el de José Rico Pavés, Rossano Zas Friz de Col, José María Nieva, Juan Almirall, Cicero Cunha Bezerra, sin olvidar a los colombianos Carlos Arboleda Mora y Gonzalo Soto Posada.

Los tres capítulos en que se ordena esta tesis responden a una lógica que va de las partes al todo, y al mismo tiempo de lo más general a lo más específico, de modo que en el primero se exponen algunas generalidades de la teología estética del Areopagita, en el segundo se analiza el concepto de jerarquía que acuña el Autor, y en el último se describen las relaciones entre jerarquía y estética que pueden encontrarse en su obra. Las ideas transversales serán la luz y el símbolo, pues en el universo

dionisiano sirven de puente entre la belleza y la jerarquía, de modo que con ellos el concepto metafísico de jerarquía se ve valorado y matizado desde una perspectiva claramente estética, en los términos en que se profundizan a continuación.

1. LA ESTÉTICA TEOLÓGICA DEL PSEUDO DIONISIO

1.1. Aproximación al concepto dionisiano de belleza

La teología del Pseudo Dionisio Areopagita es estética, y toda su estética es teológica. Por esta razón, determinar la idea dionisiana de belleza es tan sencillo como decir que para Dionisio la belleza es Dios; así como difícil y complejo es dilucidar el sentido de semejante proposición. Dentro de esta tarea, de suyo inagotable, se ubica la presente investigación. Empero, para iniciarla y darle curso es menester realizar una primera aproximación a la noción de belleza que rige la estética dionisiana, de tal modo que el propósito de este primer apartado no es, en absoluto, agotar, determinar o abarcar todo el espectro semántico y conceptual de la idea de belleza en Dionisio, sino presentar una primera noción, un derrotero inicial que permita continuar desarrollando los diversos contenidos de la estética-teológica de Dionisio sobre los que aquí se espera reflexionar, siempre con el ánimo de encontrar el matiz particular de su idea de belleza, que define su original concepto de jerarquía.

El Areopagita, reconocido por la radicalidad de su teología negativa, en sus *Nombres Divinos* llama “Hermosura” a Dios, sustentándose en la autoridad de la Escritura: “Los autores sagrados alaban este Bien como Hermoso y como Hermosura (Sal 45,2; Is 5,1; 1 Jn 4,8; 4,16) [...] y con todos aquellos otros nombres divinos que convengan a esta Belleza, fuente de hermosura y llena de gracia”³ (DN IV, 7, 701 C). De forma muy explícita, pese a insistir en que Dios está más allá de toda imagen que podamos hacernos de la belleza, Dionisio sostiene la afirmativa conveniencia de tal apelativo:

³ Τοῦτο τὰγαθὸν ὑμνεῖται πρὸς τῶν ἱερῶν θεολόγων καὶ ὡς καλὸν καὶ ὡς κάλλος καὶ ὡς «ἀγάπη» καὶ ὡς ἀγαπητὸν καὶ ὅσαι ἄλλαι εὐπρεπεῖς εἰσι τῆς καλλοποιοῦ καὶ κεχαριτωμένης ὠραιότητος θεωνυμῖαι.

En cambio llamamos Hermosura a aquel que trasciende toda belleza porque Él reparte (μεταδιδομένην) generosamente la belleza a todos los seres, a cada uno según su capacidad y por ser causa de la armonía y belleza de todo, del mismo modo que la luz irradia en todas las cosas lo que reciben de Él, manantial de luz (φωτὸς), para ser hermosos, y porque llama (καλει) todo hacia sí mismo, por eso es llamado también Hermosura (κάλλος), y porque en él se da todo junto, y es Hermoso⁴ (DN IV, 7, 701 C).

Con fuerte acento helénico, el Areopagita encuentra belleza en “todos los seres”, así como “armonía” entre ellos, y busca la “causa” de tanta belleza y armonía. Nótese inmediatamente que la atribución de este nombre divino se da en virtud del carácter causal: trascendente, eficiente y teleológico, de la belleza. De herencia platónica, no tarda en hallar dicha fuente fuera de este mundo, en una única causa que en sí misma “trasciende” las bellezas del mundo. Esta causa es eficiente porque “reparte” (μεταδιδομένην) la belleza a todos los seres, pero es también final porque “llama” (καλει) todo hacia sí mismo⁵. Pero su etiología no es fisicalista. Este juego de participaciones es libre, pues parte de la generosidad; es visible, pues es luz; es inteligible, porque implica un llamamiento, y no obstante es ininteligible, en cuanto trasciende toda belleza que podemos concebir. Obsérvese también que toda esta actividad causal, la repartición y el llamamiento de la belleza, es en sí misma bella,

⁴ Τὸ δὲ ὑπερούσιον καλὸν κάλλος μὲν λέγεται διὰ τὴν ἀπ' αὐτοῦ πᾶσι τοῖς οὖσι μεταδιδομένην οἰκείως ἐκάστῳ καλλονὴν καὶ ὡς τῆς πάντων εὐαρμοστίας καὶ ἀγλαΐας αἰτίον δίκην φωτὸς ἐναστράπττον ἅπασιν τὰς καλλοποιούς τῆς πηγαίας ἀκτίνος αὐτοῦ μεταδόσεις καὶ ὡς πάντα πρὸς ἑαυτὸ καλοῦν, ὅθεν καὶ κάλλος λέγεται, καὶ ὡς ὅλα ἐν ὅλοις εἰς ταῦτ' ἀνάγον, καλὸν δὲ ὡς πάγκαλον ἅμα.

Es muy ilustrativo, para comprobar la importancia que Dionisio da al nombre ‘Hermosura’ para designar a Dios, la enorme cantidad de veces que lo utiliza a lo largo de este cuarto capítulo de los *Nombres Divinos*. En concreto, hemos observado que emplea ‘Hermosura’ (o ‘Hermoso’) 22 veces, y ‘Bien-Hermosura’, 23 veces; en total, por tanto, 45 veces que se refiere a la Divinidad de esta manera en dicho capítulo, algo nada despreciable.

⁵ Conforme hace notar Beierwaltes (1977, p. 149) aquí hay un juego de palabras griegas heredado de Platón (*Cratylus*, 416 C), pero que posiblemente el Pseudo Dionisio lo encuentra en su contemporáneo Proclo (*Theologia Platonis*, 1, 24; 108, 6). De manera semejante, afirma Rorem (1993): “This pun on the words beauty (*kallos*) and bid or call (*kaleo*) comes from Plato (*Cratylus*, 416 C) and evokes the aesthetics of Plotinus. The Paulist Press edition could have also mentioned another echo from Plato (*Symposium* 211 AB) in the same paragraph (704 A, 77)” (p. 175).

encerrando conjuntamente la belleza de las criaturas, la armonía que reina entre ellas y la belleza del Creador.

Enfatizando el modo repartitivo de la *causación* estética, surge de la estética de Dionisio una metafísica de la participación rigurosamente lógica, con una argumentación de tal solidez que será repetida en los siglos posteriores, siendo notable ejemplo la *cuarta vía* de la demostración de la existencia de Dios de Santo Tomás de Aquino. Dice Dionisio:

En todo ser, efectivamente, distinguimos esto en participaciones y en cosas que participan; así decimos que es hermoso lo que participa de la belleza, y llamamos hermosura a la participación de la causa que es origen de la belleza en todas las cosas hermosas⁶ (*DN IV, 7, 701 C*).

El análisis, de carácter lingüístico-analítico, parte de una distinción entre lo participado y lo que participa, en cuanto en este orden de perfecciones los sujetos no se identifican con la totalidad del predicado que se les atribuye; luego, lo que participa al atributo se identifica esencialmente con el atributo mismo, sin que ello implique identidad entre aquello que recibe la participación y su causa, ni tampoco incompatibilidad o equivocidad en lo que se predica participado tanto en la criatura como en el Creador.

Esta difícil filosofía tiene por objetivo identificar la causa de la belleza, a la que, como buen oriental, Dionisio era especialmente sensible, con el Dios único y Creador universal descrito en el Pentateuco, y de cuya existencia y verdad Dionisio estaba convencido por fe. La saga de intuiciones teológico-estéticas no se detiene ahí, sino que permite aproximarse a la comprensión de ciertas prerrogativas divinas. En esta línea, la acción *kalo-participadora* de Dios no sólo crea y da brillo al universo,

⁶ Ταῦτα γὰρ ἐπὶ μὲν τῶν ὄντων ἀπάντων εἰς μετοχὰς καὶ μετέχοντα διαιροῦντες καλὸν μὲν εἶναι λέγομεν τὸ κάλλους μετέχον, κάλλος δὲ τὴν μετοχὴν τῆς καλλοποιοῦ τῶν ὅλων καλῶν αἰτίας.

sino que lo mantiene unido y lo fundamenta, en cuanto belleza. La belleza no es sólo esplendor, es también fuerza de cohesión. Así, dice el Autor con cristalina claridad:

También la Hermosura es causa de armonía, amistad y unión de todo, todo se une también con la Hermosura. La Hermosura es el origen de todo, como causa eficiente y motora del universo, reuniendo todo por el deseo de su propia belleza, es el fin de todo y se la ama como causa final, ya que todo debe su origen a la Hermosura, y es modelo porque todo se hace conforme a Ella⁷ (*DN* IV, 7, 704 A).

En último término, a nivel etiológico, el Dios-Hermosura es también causa ejemplar, modelo a ser imitado. Detalle no pequeño, pues como se puede constatar, en Dionisio el modelo participativo de su cosmovisión *kalocéntrica* es un modelo de libertad. Así como la Fuente de la belleza es libre y generosa en su profusión, así la criatura participada tiene ahora, frente al carácter ejemplar de la Hermosura, un margen de libertad de aceptación de los bienes con que es favorecida, pues puede buscar conformarse, o no, con la Fuente misma en que encuentra el sentido de la belleza, que no sólo es capaz de reconocer y aceptar o rechazar, sino que además es incapaz de no anhelar tácitamente.

Es claro que semejante argumentación sigue la línea platónica, como lo recalca el célebre medievalista de Princeton, Paul Rorem (1993):

La estética dionisiana, o doctrina de la belleza, muestra una notable continuidad con la tradición platónica general, incluyendo el relato titulado *Belleza*, que introdujo gran parte de la filosofía de Plotino de las *Enéadas*. [...] La oferta o llamada de la belleza es un movimiento ascendente o anagógico, como parte

⁷ καὶ διὰ τὸ καλὸν αἱ πάντων ἐφαρμογαὶ καὶ φιλίαι καὶ κοινωνίαι, καὶ τῷ καλῷ τὰ πάντα ἦνῶται, καὶ ἀρχὴ πάντων τὸ καλὸν ὡς ποιητικὸν αἴτιον καὶ κινεῖν τὰ ὅλα καὶ συνέχον τῷ τῆς οἰκείας καλλονῆς ἔρωτι καὶ πέρας πάντων καὶ ἀγαπητὸν ὡς τελικὸν αἴτιον, τοῦ καλοῦ γὰρ ἔνεκα πάντα γίνονται, καὶ παραδειγματικόν, ὅτι κατ' αὐτὸ πάντα ἀφορίζεται.

del tema general dionisiano de retorno espiritual a Dios, dentro de la estructura neoplatónica de procesión y retorno. Todas las cosas hermosas participan de la Belleza divina como su causa y fuente (p. 78)⁸.

El editor en español de las obras completas del Pseudo Dionisio, Teodoro H. Martín (2002), afirma en una glosa: “Nótese con cuánta profusión emplea el Areopagita la palabra ‘Hermosura’ como idéntica a Dios-Bondad” (p. 36). Dios es la Belleza y es la Bondad porque la belleza y la bondad son convertibles para el Areopagita, con toda la naturalidad que en el griego clásico el término ‘κάλλος’ tenía un espectro semántico que llegaba a abarcar ambas ideas. Aun desde su perspectiva negativa, o tal vez gracias a ella, para Dionisio Dios puede ser identificado como la fuente de la belleza y de la bondad al mismo tiempo y, en este sentido, cuando le llama “Hermosura”, piensa tanto en una belleza, si se quiere, formal o de apariencias y resplandores, como en la belleza material de lo que es bello en tanto que es bueno. En los *Nombres Divinos* sostiene:

Puesto que la Hermosura y el Bien (τὰγαθῶ) son lo mismo y todas las cosas aspiran a la Hermosura y Bondad (ἀγαθοῦ) en toda ocasión, no existe ningún ser que no participe del Bien y de la Hermosura. Incluso me atrevería a decir que también el no-ser participa de la Hermosura y del Bien, entonces también eso es hermoso y bueno cuando se celebra a Dios eminentemente por vía de negación de todo⁹ (DN IV, 7, 704 B).

⁸ “The Dionysian aesthetic, or doctrine of beauty, shows remarkable continuity with the overall Platonic tradition, including the essay entitled ‘Beauty’ that introduced much of Plotinus's philosophy in the *Enneads*. [...] Beauty's bidding or calling is an upward or anagogical movement, as part of the overall Dionysian motif of a spiritual return to God, within the Neoplatonic structure of procession and return. All beautiful things participate in divine Beauty as their cause and source”.

⁹ Διὸ καὶ ταῦτόν ἐστι τὰγαθῶ τὸ καλόν, ὅτι τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν πάντα ἐφίεται, καὶ οὐκ ἔστι τι τῶν ὄντων, ὃ μὴ μετέχει τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ. Τολμήσει δὲ καὶ τοῦτο εἰπεῖν ὁ λόγος, ὅτι καὶ τὸ μὴ ὄν μετέχει τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ, τότε γὰρ καὶ αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν, ὅταν ἐν θεῷ κατὰ τὴν πάντων ἀφαίρεσιν ὑπερουσίως ὑμνεῖται.

A la bondad y la hermosura Dionisio suma la unidad, no tanto por capricho o simple herencia metafísica plotónica, cuanto porque el concepto de unidad permite afianzar la comunidad causal de las criaturas en un solo Creador, así como reforzar la idea de participación como vehículo del orden intrínseco del universo y de las criaturas. Pero, sobre todo, porque la unidad es un constitutivo indispensable de la belleza. La universalidad de la creación está dada por la garantía de un Dios Uno que evita la dispersión y aislamiento de tantos bienes y tanta belleza, constituyendo una armonía de belleza universal y una excelencia de bien. El universo es bello en su conjunto porque es uno y es uno porque tiene una causa. Para Dionisio, entonces, la belleza y la bondad proceden de una sola fuente, porque esta fuente es unidad, y la unidad es tal porque reúne la plenitud de la belleza y la bondad. La circularidad del argumento no amedrenta al Autor, puesto que, en su perspectiva estética, más que lógica, esto no sería un vicio argumental sino un bello reflexionar que refleja la magnificencia divina. Así lo describe el Areopagita:

Este Uno, Bien y Hermosura, es la causa singular de la multitud de cosas hermosas y buenas. A Él se deben las subsistencias esenciales de todos los seres, las uniones y las separaciones, las igualdades y las desigualdades, las semejanzas y las diferencias, las uniones de las cosas contrarias y las separaciones de las cosas unidas, los cuidados de los superiores, la compenetración de los iguales, la atención de los inferiores, la morada y fundamento de todas las cosas, que son su propia defensa y son estables, y, por otra parte, según sea cada uno, las uniones de todo con todo, los acuerdos, las diferentes amistades y concordias del todo, las mezclas en todo, las cohesiones indisolubles de los seres, las perpetuas sucesiones de las cosas, toda estabilidad

y todos los movimientos de las inteligencias, los de las almas, los de los cuerpos¹⁰ (DN IV, 7, 704 B).

De esta forma, en la admirable síntesis dionisiana de espíritu greco-judío que es la teología de la *kalo-divinidad* innombrable, la belleza de cada criatura preexistía ya en el Creador “con peso, número y medida” (Sab 11,20) en una *celente* y celestial armonía entre simplicidad y trascendencia:

Efectivamente toda hermosura y todo lo hermoso, con la naturaleza simple y sobrenatural de lo bello, ha preexistido en esa simplicísima Hermosura, su causa. De esta Hermosura les viene a todos los seres el ser hermosos, cada cual según propia condición¹¹ (DN IV, 7, 704 A).

Según esto, la Belleza divina tiene carácter inmutable y arquetípico con relación a las cosas bellas, que son mudables y finitas, y si bien perfectas en su hermosura concreta, según su propia medida, son incompletas en cuanto no son el modelo de sí mismas, sino imitaciones particulares de la Belleza arquetípica.

De este modo las criaturas son bellezas relativas, no imperfectas como afirma Platón, sino perfectas como estipula el Génesis en el relato de la creación: “Hay que pensar que ninguna de las cosas que existen carece totalmente de belleza, si es verdad

¹⁰ Τοῦτο τὸ ἐν ἀγαθὸν καὶ καλὸν ἐνικῶς ἐστὶ πάντων τῶν πολλῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν αἴτιον. Ἐκ τούτου πᾶσαι τῶν ὄντων αἰ οὐσιώδεις ὑπάρξεις, αἰ ἐνώσεις, αἰ διακρίσεις, αἰ ταυτότητες, αἰ ἑτερότητες, αἰ ὁμοιότητες, αἰ ἀνομοιότητες, αἰ κοινωνίαι τῶν ἐναντίων, αἰ ἀσυμμιξίαι τῶν ἡνωμένων, αἰ πρόνοιαι τῶν ὑπερτέρων, αἰ ἀλληλουχίαι τῶν ὁμοστοίχων, αἰ ἐπιστροφαι τῶν καταδεεστέρων, αἰ πάντων ἐαυτῶν φρουρητικαὶ καὶ ἀμετακίνητοι μοναὶ καὶ ἰδρύσεις, καὶ αὐθις αἰ πάντων ἐν πᾶσιν οἰκειῶς ἐκάστῳ κοινωνίαι καὶ ἐφαρμογαὶ καὶ ἀσύγχυτοι φιλίαι καὶ ἄρμονίαι τοῦ παντός, αἰ ἐν τῷ παντὶ συγκράσεις, αἰ ἀδιάλυτοι συνοχαὶ τῶν ὄντων, αἰ ἀνέκλειπτοι διαδοχαὶ τῶν γινομένων, αἰ στάσεις πᾶσαι καὶ αἰ κινήσεις αἰ τῶν νοῶν, αἰ τῶν ψυχῶν, αἰ τῶν σωμάτων.

¹¹ Τῆ γὰρ ἀπλή καὶ ὑπερφρεῖ των δλων καλών φύσει πάσα καλλονή καὶ πᾶν καλὸν ἐνοειδῶς κατ’ αἰτίαν προϋφέστηκεν. Ἐκ τοῦ καλοῦ τούτου πάσι τοῖς οὔσι τό εἶναι κατὰ τον οἰκείον λόγον ἕκαστα καλά, καὶ διὰ τό καλὸν αἰ πάντων ἐφαρμογαί.

eso que dice la Escritura: ‘todo es muy bueno’¹² (Gén 1,31)”¹³ (CH II, 3, 141 C). No obstante, son bellezas relativas en la medida que entre Creador y criatura se genera una relación estética sobrenatural de arquetipia-imitación, conforme a la cual todas las bellezas creadas, en la medida en que participan de la belleza de su propio Arquetipo eterno, remiten o señalan al Arquetipo, la Hermosura eterna e inenarrable de donde emana toda belleza a partir del momento de la creación del tiempo. El señalamiento al arquetipo es gradual y se remonta de arquetipia en arquetipia, de excelencia en

¹² La versión griega de los LXX enuncia este versículo del Génesis como: καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὰ πάντα ὅσα ἐποίησεν καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν καὶ ἐγένετο ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωὶ ἡμέρα ἕκτη. Beyreuther nos proporciona esta útil exégesis sobre el empleo del vocablo ‘καλὰ’ en este versículo, traducido comúnmente por ‘bueno’ o ‘bien’ en las lenguas modernas: “En los LXX se usa *kalós* como traducción de *yapheh* (p. ej., Gn 12,14, 29, 17, 39, 6,41, 2 y *passim*) e indica un aspecto externo bello. Pero mas a menudo se encuentra *kalos* traduciendo a *tób*, juntamente con *ἀγαθος* [*agathos*] y *χρηστός* [*chréstos*]. Entonces significa *bueno*, no tanto con valoración ética, sino más bien en el sentido de *agradable*, *halagüeño*, *simpático*. Por contraposición con *agathos*, *kalós* expresa lo que es agradable a Yahvé, lo que le alegra y complace, mientras que *agathos* hace resaltar más el aspecto moral. Pero del hebr. *tób* que es la base común e implica ambas cosas no se pueden sacar límites claros. Sólo en un pasaje en que se usa *kalá* es probable que se acepte un claro juicio estético (Gn 1, 31) Quizá sea acertado traducir aquí καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν [*kaí idou kalá lían*] por ‘absolutamente logrado’. Por otra parte se echa de ver que el ideal griego de belleza como poder de vida y formación no tiene importancia alguna en el AT. Todo se orienta a la voluntad de Dios que se manifiesta en la ley. Con ello se excluye un ideal de autoperfección. Con frecuencia se emplea *kalos* como sinónimo de *agathos* (cf. Mal 2, 17, Mi 6, 8, Is 1, 17, pero también Nm 24, 1, Dt 6, 18, 12, 28, 2 Cr 14, 1, y mas tarde Prov 3, 4)” (Coenen, Beyreuther y Bietenhard, 1990, p. 192). Por su parte, H. J. Stoebe ofrece este exhaustivo estudio sobre el correspondiente término hebreo ‘tób’: “La raíz que está a la base del hebreo tób, ‘bueno’, pertenece al semítico común (Bergstr., Einf., 189); aparece con frecuencia (a veces en las formas secundarias ytb y t'b) como verbo y en diversas formas nominales. [...] Además del adjetivo tób, ‘bueno’ (con frecuencia sustantivado, la mayoría de las veces como abstracto: tób o tóbà, ‘lo bueno’), aparece el sustantivo tób II, ‘aroma’ y el abstracto túb, ‘bondad, bienestar’. [...] La raíz tób/ytb (excluidos los nombres propios) está documentada 741 X en el AT (738 X en hebreo y 3 X en arameo). Junto a tób II (3 X, cf. sup.), túb (32 X) y mêtâb (66 X), el adjetivo es —con sus 559 casos— el más frecuente: Sal 68 X, Prov 62 X, Ecl 52 X, Gén 41 X, 1 Sm 37 X, Jr 3 6 X, Dt 28 X, 1 Re 24 X, 2 Cr 23 X, Est 22 X, 2 Sm 21 X, Is 13 X, 2 Re, Job y Neh 1 2 X, Jue 1 1 x, Ez 9 x, Jos y 1 Cr 8 X, Nm y Lam 7 X, Esd 6 X, Ex, Lv y Os 5 X, Am, Miq y Zac 4 χ, Rut 3 X, Jon, Nah, Cant y Dn 2 χ, J1 y Mal 1 X, Abd, Hab, Sof, Ag 0 x. [...] El ámbito de empleo de tób es muy extenso. En las traducciones bíblicas a nuestras lenguas, el término es traducido —atendiendo al contexto— por medio de diversos adjetivos y no sólo por medio de ‘bueno’: ‘agradable, satisfactorio, gustoso, útil, funcional, recto, hermoso, bravo, verdadero, benigno, bello, correcto, hábil’, etc. [...] Es probable que las fórmulas de aprobación en el relato sacerdotal de la creación (Gén 1,4.10.12.18.21.25.31) estén relacionadas conscientemente con el tema del pecado original. Al margen del origen y del significado sintáctico de la fórmula (W. F. Albright, FS Robert [1954] 22-26), es claro que se refiere a que el mundo querido por Dios está bien (W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift* [1967] 59-63), es decir, que responde a su finalidad. [...] Los LXX traducen normalmente tób por medio del término ἀγαθός, pero también a veces por medio de καλός y χρηστός” (Jenni y Westermann, 1978, p. 902-918).

¹³ Ἄλλως τε καὶ τοῦτο ἐννοῆσαι χρὴ τὸ μηδὲ ἐν τῶν ὄντων εἶναι καθόλου τῆς τοῦ καλοῦ μετουσίας ἐστερημένον, εἴπερ ὡς ἡ τῶν λογίων ἀλήθειά φησι “Πάντα καλὰ λίαν”.

excelsitud hasta alcanzar el Arquetipo eterno. Por esta razón, “podemos conseguir tener hermosas contemplaciones a partir de todas las cosas”¹⁴ (CH II, 4, 141 C).

Es en sus *Jerarquías* donde el teólogo oriental sostiene explícitamente esa especie de transparencia simbólica por la cual la materia y las formas materiales remiten al universo celeste de las arquetipias, coronado por el Arquetipo primero, la mismísima Hermosura creadora y eterna. La comunicación simbólica de las figuras de las cosas hacia los arquetipos intermedios del universo celeste y, finalmente, al Arquetipo eterno se da en función de la verdad de la belleza que han recibido por vía de participación:

Por tanto es posible usar correctamente figuras para referirnos a las cosas celestes, incluso sirviéndonos de las partes más innobles de la materia (Sab 13,1-9; Rom 1,20), porque también eso ha recibido de la verdadera Hermosura su existencia y contiene en su total condición material ciertos vestigios de la hermosura inteligente y por ellos puede elevarse a los arquetipos inmateriales¹⁵ (CH II, 4, 144 B).

Por esta lógica de la ascensión de arquetipias, en un pasaje de capital importancia, el Areopagita fundamenta las dos alas estéticas de su concepción jerárquica del universo, a saber, la simbología y la luz:

La hermosura de Dios, tan simple, tan buena, origen de toda perfección, carece en sí absolutamente de toda desemejanza, pero dispensa a todos su propia luz, según la condición propia de cada uno, y los perfecciona con la perfección más

¹⁴ Ἐστιν οὖν ἐκ πάντων αὐτῶν ἐπινοῆσαι καλὰς θεωρίας.

¹⁵ Ἐστι τοιγαροῦν οὐκ ἀπαδούσας ἀναπλάσαι τόχης οὐρανίους μορφάς κάκ τῶν ἀτιμωτάτων τῆς ὕλης μερῶν, ἐπ εἰ καί αὐτή πρὸς τοῦ ὄντως καλοῦ τὴν ὑπαρξιν ἐσχηκυῖα κατὰ πάσαν αὐτῆς τὴν ὕλαιαν διακοσμησιν ἀπηγήματα τινα τῆς νοερας ευπρέπειας εχει και δυνατὸν ἐστι δι' αὐτῶν ἀνάγεσθαι πρὸς τὰς αὔλους ἀρχετυπίας.

divina de acuerdo con la forma en que más se parezcan a Él¹⁶ (*CH III, 1, 164 D*).

En este punto, el profesor francés de la universidad Gregoriana Charles-André Bernard, S.J. (2005), autoridad indiscutida en teología mística y simbólica del período conciliar, expone de la siguiente manera la médula de la estética teológica dionisiana, agregando a todo lo dicho un análisis que distingue la dimensión intrínseca de la extrínseca de la participación de las criaturas en la dinámica estético-religiosa del universo:

Si todo ser es bello porque participa de la belleza con la propia forma y se integra en la belleza del universo, el principio de correspondencia entre los diversos niveles de realidad, que se nos había presentado como el fundamento de la simbólica, recibe una doble justificación metafísica. La primera mira la capacidad intrínseca que todo ser sensible tiene de hacer referencia a una realidad interior, es decir, a un esplendor que se manifiesta desde fuera y comunica con el esplendor de las otras criaturas. La segunda es de orden dinámico: cada ser se inserta en el universo, siendo llamado por Dios para encontrar el propio lugar y para tender hacia la armonía del todo. Entonces, como observa una vez más Dionisio, la Belleza se confunde con el Bien, ya que ‘cualquiera que sea el motivo que mueve a los seres, es siempre hacia la Belleza-y-Bien que ellos tienden, y no hay nada que no tenga parte en la Belleza-y-Bien’ (*DN IV, 7, 704 B*) (p. 169-170).

Expuesta la estética universal que vincula religiosamente la belleza de la creación con el Creador, origen de toda hermosura, Dionisio presenta una descripción y defensa de la perfección, de la unidad, de la simplicidad, de la inmutabilidad de ese Dios Hermosura-Bondad, en la que cede el lugar a un lenguaje de contraposición entre

¹⁶ τὸ δὲ θεοπρεπὲς κάλλος ὡς ἀπλοῦν ὡς ἀγαθὸν ὡς τελεταρχικὸν ἀμιγῆς μὲν ἐστὶ καθόλου πάσης ἀνομοιότητος, μεταδοτικὸν δὲ κατ' ἀξίαν ἐκάστῳ τοῦ οἰκείου φωτὸς καὶ τελειωτικὸν ἐν τελετῇ θειοτάτῃ κατὰ τὴν πρὸς ἑαυτὸ τῶν τελουμένων ἑναρμονίως ἀπαράλλακτον μόρφωσιν.

identidad y diferencia. La apologética negativa dionisiana de la impasibilidad de la naturaleza divina sólo se comprende acertadamente a la luz de una mística estético-teológica, y no describe a un Dios desentendido de las necesidades del mundo, sino de una grandeza tal que todo lo atiende con igual imperturbabilidad:

Hermoso del todo, Suprema Hermosura, que siempre permanece igual y del mismo modo Hermoso, ni comienza, ni termina, ni crece, ni mengua, ni en un sitio es Hermoso, en otro feo, unas veces sí lo es, otras no, ni tiende unas veces a lo hermoso, otras a lo feo, ahora está, ahora no, para unos es hermoso, para otros no, sino que siempre es Hermoso, idéntico a sí mismo y consigo mismo y en Él está primera y eminentemente la Hermosura, hontanar del cual deriva toda belleza¹⁷ (DN IV, 7, 701 D).

De esta forma, Dionisio propone una genuina teología estética superadora de la teología negativa, pues presenta la naturaleza divina a partir de lo indecible, tal vez ininteligible, pero de alguna forma misteriosa aprehensible por la *via pulchritudinis*. En esta vía, se ha visto cómo la naturaleza divina siendo bella es causa, es buena, es una y es verdadera, pero no de forma directa y predicativa, sino por la aprehensión sobrenatural de la contemplación estética del universo creado. Tal es la respetada opinión del eminente teólogo español Olegario González de Cardedal (2002): “El Pseudo Dionisio es el perenne exponente de una teología que va más allá de la lógica e historia, y abre el hombre a la Belleza eterna, a la experiencia de Dios, a la celebración eucarística y a la divinización” (p. XV).

En la misma línea, el filósofo y teólogo ruso Vladimir Lossky (1982) expone la esencia estética, contemplativa, de la teología apofática, típica del Areopagita:

¹⁷ καὶ ὑπέρκαλον καὶ αἰεὶ ὄν κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως καλὸν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον, οὐδὲ τῆ μὲν καλόν, τῆ δὲ αἰσχροὺν οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δὲ οὐ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχροὺν οὔτε ἔνθα μὲν, ἔνθα δὲ οὐ ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ οὐ καλόν, ἀλλ' ὡς αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ μεθ' ἑαυτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν καλὸν καὶ ὡς παντὸς καλοῦ τὴν πηγαίαν καλλονὴν ὑπεροχικῶς ἐν ἑαυτῷ προέχον.

La teología negativa no es tan sólo una teoría del éxtasis propiamente dicha; es una expresión de la actitud fundamental que hace de la teología en general una contemplación de los misterios de la revelación. [...] El apofatismo nos enseña a ver en los dogmas de la Iglesia ante todo un sentido negativo, una prohibición a nuestro pensamiento de seguir sus vías naturales y de formar conceptos que replacen a las realidades espirituales. [...] La actitud apofática daba a los padres de la Iglesia esa libertad y liberalidad con la que hacían uso de los términos filosóficos, sin correr el riesgo de ser mal comprendidos o de caer en una ‘teología de los conceptos’ (p. 32-33).

De este modo, a Dionisio no podría atribuírsele propiamente la acusación *heideggeriana-derridasiana* de proponer una metafísica que conduce a una ontoteología; en su lugar, ofrece una mística que resulta en lo que podríamos llamar una *kalo-teología*¹⁸. A la misma conclusión llega Mary-Jane Rubenstein (2009) en el capítulo sobre Derrida y la crítica de la ontoteología, de la compilación editada por Sarah Coakley y Charles Stang sobre los avances más recientes de los estudios dionisianos:

Está claro, pues, que hay una significativa diferencia conceptual entre el Dios al que Dionisio lleva a Timoteo y el Dios de la ontoteología moderna; es decir, el Dios dionisiano rehúsa ser conceptualizado. En vez de asegurar el conocimiento, lo inhabilita. En vez de afirmar la subjetividad humana, la desmonta. En vez de desempeñar el papel de punto de Arquímedes, ‘la

¹⁸ No es del interés del autor de este estudio entrar en el debate sobre la validez epistemológica y teológica de la ontoteología, ni situar anacrónicamente a Pseudo Dionisio del lado de Heidegger, Derrida, Marion, Badiou, Meillassoux, etc., terciando en un debate que no era planteado en su época y que se fundamenta en una contraposición que no existía para Dionisio. No es el caso aquí validar o no la crítica de Heidegger, conforme a la cual la metafísica occidental traiciona el “ser” de las cosas al identificarlo con un concepto absoluto, usualmente Dios (para mayor ilustración confrontar Backman, 2014). Lo que se quiere resaltar al usar la expresión de corte heideggeriano es que, en el pensamiento dionisiano, Dios se presenta más allá de toda determinación conceptual, accesible estéticamente más que abstractivamente. Lo importante es resaltar la originalidad de la vía estética del Areopagita en contraposición con la teología especulativa de la mayoría de los autores clásicos, a los que no se deja de respetar y admirar también en su propio estilo.

Trinidad no está en un lugar para que pueda salir de un sitio y pase de un lugar a otro' (*DN III, 1, 680 B*)¹⁹ (p. 173-174).

Quien identifique al Dios de Dionisio con el “tirano muerto” de Derrida²⁰ no ha hecho una lectura atenta a la bullente dimensión estética del CD. Sólo en clave de su estética puede conectarse el plano etiológico (eficiente, final y ejemplar) de su teología con el plano personalista, existencial, en el que, como ya se ha visto, la experiencia estético-teológica es: a) repartir generoso; b) llamar-todo-hacia-sí; c) corresponder-imitar. Rubenstein (2009) lo recalca enfáticamente:

Dionisio nos dice que esta tearquía internamente dinámica se derrama constantemente en las jerarquías creadas, ‘sale fuera de sí misma por ser providente de todos los seres’ (*DN IV, 13, 712 A-B*). Lejos de permanecer trascendentalmente en sí misma, como correspondería a un ser superior, ‘solamente le motiva su bondad, su afecto, su amor. Por su poder infinito de permanecer en sí mismo y ser extático a la vez, desciende de su morada trascendente y separada de todo, hasta vivir en todo ser’ (*DN IV, 13, 712 B*). El Dios de Dionisio, en otras palabras, se niega a permanecer inmóvil como un buen imán metafísico; de hecho, desafía la lógica del reposo y movimiento, interna y externamente. Esta es la razón por la que el alma debe abandonarse a sí misma como ser consciente antes de que pueda elevarse a la unión con Dios. Como Dionisio aconseja a Timoteo, ‘abandona las sensaciones y las potencias intelectivas, todo lo sensible e inteligible y todo lo que es y lo que no es, y, [...] si te enajenas puramente de ti mismo y de todas las cosas con enajenación libre

¹⁹ “It is clear, then, that there is a significant conceptual difference between the God to whom Dionysius leads Timothy and the God of modern ontotheology; namely, the Dionysian God refuses to be conceptualized. Rather than securing knowledge, he disables it; rather than affirming human subjectivity, he dismantles it. Rather than performing the role of Archimedean Point, ‘the Trinity is not in any one location in such a manner as to be *away from* one place or moving from *one spot to another*’”.

²⁰ Según expresa Rubenstein (2009): “Sympathetic readers of Dionysius —myself included— have been inclined to argue that the Dionysian thearchy bears very little resemblance to Derrida’s dead tyrant; that is, to the ontotheological moral guarantor, summum ens, causa sui, or “transcendental signified” (p. 173).

y absoluta, habiendo dejado todo y libre de todo, serás elevado hasta el rayo supraesencial de las divinas tinieblas' (*MT I*, 1, 997 B-1000 A)²¹ (p. 173).

Después de este rodeo desde la estética teológica hasta la teología estética dionisiana, conforme a la cual Dios se comprende gracias a la belleza, ¿qué facilita la comprensión de lo que, para el Autor, es la belleza? ¿Cuál es el fundamento de su estética? En principio, se puede asumir que no habría un descriptor que permita determinar el concepto de belleza en Dionisio, pues la belleza es una realidad intuitiva indecible, como el mismo Dios es indecible. Si su teología es negativa, y su estética es teológica, entonces su estética habrá de ser también negativa, si bien, la idea de belleza, en su intuición, es más próxima e inmediata a la comprensión humana que la presencia de Dios, sumo Bien-Hermosura, y a pesar de que una metafísica de lo bello que se prolongará en la teología medieval arranca del libro cuarto de sus *Nombres Divinos*²². No obstante, hay dos ideas que sostienen la concepción dionisiana de belleza: el amor (*eros*) y lo sobrenatural, ideas ambas que se sintetizan en una: arrebatación.

El investigador de la idea de orden en Dionisio Ronald F. Hathaway (1969) sostiene que en el CD se da una triple identificación entre amor, belleza y orden, de

²¹ "Dionysius tells us that this internally dynamic thearchy constantly pours itself into the created hierarchies, 'carried outside of himself in the loving care he has for everything.' Far from remaining transcendently in se like a highest being should, 'He is, as it were, beguiled by goodness, by love, and by yearning and is enticed away from his transcendent dwelling place and comes to abide within all things, and he does so by virtue of his supernatural and ecstatic capacity to remain, nevertheless, within himself.' Dionysius' God, in other words, refuses to stand still like a good metaphysical lodestone; in fact, it defies the logic of rest and motion, internality and externality. This is the reason the soul must abandon itself as a knowing self before it can be lifted to union with God. As Dionysius advises Timothy, 'leave behind you everything perceived and understood, everything perceptible and understandable, all that is not and all that is, and [...] by an undivided and absolute abandonment of yourself and everything, shedding all and freed from all, you will be uplifted to the ray of the divine shadow which is above everything that is'".

²² Sobre la influencia del capítulo IV de *Los Nombres Divinos* en la metafísica estética de los siglos medievales posteriores, afirma Beierwaltes (1977): "This chapter has become the starting point of a far-reaching 'aesthetic theory': for example in Albertus Magnus, Thomas Aquinas, Ulrich von Strassburg and Cusanus ('Tota pulchra es')" (p. 150); cuyo artículo Rorem (1993, p. 86-87), a su vez, califica como la mejor introducción al estudio del desarrollo de la estética medieval desde Dionisio, pasando por Eriúgena, hasta el Abad Suger.

modo que la belleza se define tanto como el objeto del amor, como la manifestación del orden:

Pseudo Dionisio afirma que *Eros* extiende cada ser ‘fuera de sí mismo’ a los objetos de su deseo. Pero *el* objeto de deseo es ‘la belleza’ como tal. *Eros* es el amor universal de la belleza y, como tal, del orden universal²³ (p. 53).

Aquí es importante destacar, con Kupperman (2013), que Dionisio habla del amor mediante la expresión griega *eros*, y no *ágape*. Mucho podría especularse al respecto de este uso, pero puede fácilmente aceptarse, al contrastar los campos semánticos de uno y otro término, que en tanto el *amor-ágape* resalta la comunión y la compenetración, la sintonía de almas, el *amor-eros* resalta la fuerza de atracción, la tensión de un llamamiento irresistible, la fuerza de gravedad que ejerce lo amado en el amante. Este parece ser el juicio exegético de San Gregorio de Nisa (1986):

La naturaleza humana no puede expresar esta sobreabundancia (que es el amor divino). Por ello lo ha escogido como símbolo para hacernos entender su enseñanza a través de lo que es lo más violento (τό σφοδρότατον) entre las pasiones que se ejercen sobre nosotros, quiero decir, la pasión del amor (έρωτικόν πάθος), para que aprendiéramos así que el alma que tiene los ojos fijos (ένατε νίζουσαν) en la Belleza inaccesible de la naturaleza divina es cautivada (έραν) por ella, lo mismo que el cuerpo tiene una proclividad hacia lo que le es connatural (συγγενές), cambiando en apatía la pasión, de suerte que, estando extinguida toda disposición carnal, nuestra alma se quema en nosotros amorosamente (έρωτικώς) con la única llama del Espíritu²⁴ (p. 27).

²³ “Ps.-Dionysius claims that *Eros* extends each being ‘outside itself’ to objects of its desire. But *the* object of desire is ‘the beautiful’ as such. *Eros* is universal love of the beautiful and as such, of universal order”.

²⁴ Sobre este asunto de la concepción *eros-agape* en la tradición cristiana helénica, ver también: Andia, 2000, p. 388-390.

Por otra parte, debe resaltarse una idea que corre el riesgo de pasar desapercibida, y es la suerte de definición indirecta de belleza que da el Autor con un estupendo oxímoron: “la naturaleza sobrenatural de lo bello”²⁵ (DN IV 7, 704 A).

Este oxímoron encierra todo lo que podría recapitularse acerca de lo que es lo bello. Si se fragmenta analíticamente, puede verse que la dimensión *sobrenatural* encierra todo el juego de correspondencias de lo bello con las otras intuiciones trascendentales a que apela Dionisio: la unidad, la verdad, la bondad. En tanto la perspectiva *natural* equivale a la simplicidad con que lo bello aparece y se manifiesta, con toda naturalidad, como una intuición inmediata. Ahora bien, si se toma el sentido completo del sustantivo y el adjetivo juntos, “naturaleza sobrenatural”, lo bello se manifiesta, ante todo, de suyo, como algo divino, sacro, celestial. Su naturaleza es ser sobrenatural. En Dionisio la estética es por derecho propio teología. A todo ello se suman los ecos y evocaciones estéticas que la misma definición implica, en tanto rompe la estructura lógica con su carácter paradójico y superlativo. En fin, la polivalencia de lo bello, su noción, así como su *indecibilidad* sublime quedan magistralmente comprendidas en el oxímoron definitorio de lo bello, que nos facilita la pista principal por la cual discurrir de aquí en adelante. No parece tan osado afirmar que, a la luz de esta definición circular de lo bello, se considere la belleza como algo más que, simplemente, un nombre divino, pues a diferencia de los otros nombres, lo bello es por sí mismo sobrenatural.

El innombrable Bien-Hermosura, causa eficiente, teleológica y modelar del universo, por virtud de la naturaleza sobrenatural de lo bello, da lugar al repartir-generoso, que llama-todo-hacia-sí, haciéndose corresponder-imitar por la fuerza del *eros*. Esta *kalo-teología* se resume en una idea: arrebatamiento. El éxtasis o excentricidad del amante frente al amado a punto de no pertenecerse más a sí mismo,

²⁵ ὅλων καλῶν φύσει πᾶσα καλλονὴ καὶ πᾶν καλὸν ἐνοειδῶς.

ápice de la teología paulina²⁶, propia del *eros*, adquiere una perspectiva predominantemente sobrenatural al enfatizar y profundizar en el misterio de lo bello como algo de por sí sobrenatural. Estos dos elementos se expresan con precisión mediante la idea de arrebatamiento. La teología estética del Areopagita es una teología del arrebatamiento, pórtico de la mística.

Por eso, identificar la divinidad con la belleza no atenta contra la teología negativa de Dionisio. Por el contrario, Urs von Balthasar (1986) dirá del apofatismo dionisiano que “la teología termina en el acto de la adoración admirativa de la belleza que persiste inescrutable en la apariencia” (p. 169). Pero esa forma hiperbólica de admiración, el arrebatamiento, está tanto al final como al principio de la teología dionisiana. La belleza divina arrebató el espíritu en las múltiples formas en que se manifiesta, elevándolo por encima de lo menudo de sus circunstancias y haciéndolo palpar el universo espiritual, angélico, en el que el alma se sabe llamada a lo eterno e infinito.

Tales son las líneas generales y esenciales de la teología estética del Areopagita.

1.2. Estética simbólico-analógica en Dionisio

El presente apartado no pretende llevar a último término el estudio de la analogía en Dionisio, pues ello merece una investigación aparte. Lo que aquí se busca es sistematizar los principales rasgos de la teoría de la analogía teológica del Areopagita, para ubicar y resaltar la dimensión estética de la misma.

²⁶ Sobre ese carácter extático del verdadero amante, explica lúcidamente Ysabel de Andia (2000): “Amar a Dios sólo, no es otra cosa que no pertenecerse a sí mismo o, lo que es lo mismo, salir de sí mismo para estar en Él. Por ello Dionisio fundamenta el carácter extático del *eros* sobre la palabra de San Pablo en la *Epístola a los Gálatas*: ‘Vivo pero no vivo yo, es Cristo que vive en mí’ (Ga 2,20). El participio perfecto *ἐξωστηκώς* caracteriza a San Pablo quien, como verdadero amante, ‘ha salido de sí mismo’ y ya no vive su propia vida, sino la de Aquel que ama. Esta ley del Amor divino de ya no pertenecer sí mismo, sino de salir de sí mismo por amor, es la de Dios mismo: el éxtasis del hombre en Dios se duplica con el éxtasis de Dios en el hombre” (p. 391-392).

La mayor parte de las consideraciones del Autor en esta materia se encuentran en su obra sobre la *Jerarquía celeste*; allí, según el editor de la *opera omnia* y especialista en estudios dionisianos Enzo Bellini (2009), “Dionisio hace las más altas reflexiones sobre la teología simbólica. Por tanto, es legítimo definirla como un tratado de ‘teología’, y precisamente de ‘teología simbólica’”²⁷ (p. 63). Pero no sólo en la *Jerarquía celeste* expone Dionisio su teología del símbolo, que está implícita en todo el CD, también la explicita en la *Epístola IX*, reiterando casi todas las ideas de la CH e introduciendo y ampliando algunos matices.

Como es sabido, Dionisio distingue la teología afirmativa, o catafática, de la teología negativa, o apofática, de la cual es fiel paladín. Así, en sus *Nombres Divinos*, dice:

[Los teólogos] han preferido el ascenso a la Verdad por medio de las negaciones pues se libera el alma de sus afinidades propias y consigue todos los conocimientos divinos, de los que queda excluido ‘El que está sobre todo nombre’ (Flp 2,9) y sobre toda razón y conocimiento, pero al final de todo consigue unirse a Él en la medida que nos es posible a nosotros también unirnos a Él²⁸ (*DN XIII*, 3, 981 A-B).

Pero, por otra parte, distingue la teología discursiva —también llamada sistemática o demostrativa— de la teología simbólica, como lo afirma explícitamente en la *Epístola nona*:

²⁷ “Proprio nella *Gerarchia celeste* Dionigi fa le più alte riflessioni sulla teologia simbolica. É dunque legittimo definirla un trattato di ‘teologia’, e precisamente di ‘teologia simbolica’”.

²⁸ Καί συμφωνήσοιμεν άν κάν τούτφ τοίς θεολόγοις, τής δέ των πραγμάτων αληθείας άπολειφθησόμεθα. Διό και αύτοί την διά των άποφάσεων άνοδον προτετιμήκασιν ώς έξιστώσαν την ψυχήν των έαυτή συμφύλων και διά πασών τών θείων νοήσεων όδεύουσας, ών έξήρηται «τό ύπέρ πάν όνομα» και πάντα λόγον και γνώσιν, έπ’ έσχάτων δέ τών όλων αύτφ συνάπτουσας, καθ’ όσον και ήμίν έκείνφ συνάπτεσθαι δυνατόν.

Hay que tener en cuenta además que la tradición teológica es doble: una de lo inefable y misterioso, otra de lo evidente y cognoscible. La primera se sirve del símbolo y requiere iniciación, la otra, en cambio, tiene carácter científico y hace uso de la demostración. Lo inefable se une con lo manifiesto. Además esto último usa la persuasión y exige la veracidad de lo que se dice, en cambio la otra forma actúa y pone en presencia de Dios con una unión misteriosa que no se puede demostrar²⁹ (*Epist.* IX, 1, 1105 D).

Las dos clasificaciones, sumadas al concepto de teología mística, dejan abierta a la interpretación el modo en que se relacionan. Según reflexiona el profesor peruano Rossano Zas Friz de Col, S.J. (1997, p. 100 ss.), algunos, siguiendo a Roques, pasan a identificar claramente la teología afirmativa con la discursiva y la negativa con la mística-simbólica. Pero se plantean otras perspectivas, como la de su maestro Bernard (1978, p. 67), quien sostiene haber tres tipos de teología en Dionisio, a saber, la discursiva, la simbólica y la mística, siendo la afirmativa y la negativa tan sólo dos caminos o métodos de proceder inversos que se pueden aplicar a los tres tipos mencionados. Pero también existen otras perspectivas más minuciosas, flexibles y complejas, más fieles al proceder del propio Areopagita, y menos esquemáticas, como la propuesta por el profesor colombiano, Gonzalo Soto Posada (2013):

Pasar del símbolo al concepto es Teología afirmativa. Negar los símbolos y los conceptos desde el silencio del no saber de Dios es Teología negativa. Ver en todo símbolo una semejanza desemejante es Teología afirmativa. Negar las semejanzas desemejantes es Teología negativa (p. 62).

²⁹ Ἄλλως τε καὶ τοῦτο ἐννοῆσαι χρή, τὸ διττὴν εἶναι τὴν τῶν θεολόγων παράδοσιν, τὴν μὲν ἀπόρρητον καὶ μυστικὴν, τὴν δὲ ἐμφανῆ καὶ γνωριμωτέραν, καὶ τὴν μὲν συμβολικὴν καὶ τελεστικὴν, τὴν δὲ φιλόσοφον καὶ ἀποδεικτικὴν· καὶ συμπλέκεται τῷ ῥητῷ τὸ ἄρρητον. Καὶ τὸ μὲν πείθει καὶ καταδειτὰ τῶν λεγομένων τὴν ἀλήθειαν, τὸ δὲ δρᾶ καὶ ἐνιδρύει τῷ θεῷ ταῖς ἀδιδάκτοις μυσταγωγίαις. Santo Tomás de Aquino repetirá a menudo esta distinción tan pedagógica del método teológico (cf. Rorem, 1980, p. 429-434).

En cualquier caso, es innegable constatar que la línea teológica mística-simbólica-apofática constituye un bloque de especial predilección del Autor bizantino. Teniendo presente este contexto general de la epistemología teológica de Dionisio, se puede ahora considerar en qué consiste la teología simbólica que exalta. Zas Friz de Col (1997) hace una excelente síntesis del sentido de la teología simbólica de Dionisio:

Los símbolos proyectan a Dios fuera de sí mismo: son la representación visible y múltiple del misterio que no tiene forma ni figura (*Epist.* IX, 1104 C). Las cosas que percibimos sensible e intelectualmente son un medio para conocerlo, aunque él sea trascendente a todo, pues, de otro modo, su presencia sería inimaginable y, por tanto, impensable. (*MT* I, 1000 D). Sin embargo, no hay que darles a los símbolos valor por sí mismos, porque a las imágenes sensibles corresponden las realidades celestiales (*CH* I, 124 A): son un medio de ascenso a Dios. Pero, por esa misma razón, hay que tener mucho cuidado de no usarlos arbitrariamente, pues son ambiguos por sí mismos. Ahora bien, tampoco hay que caer en el extremo opuesto de menospreciarlos, ni hay que dejarse llevar por los prejuicios que la gente común tiene ante ellos, pues nacen de lo divino y llevan su impronta: son imágenes de lo inefable (*Epist.* IX, 1108 C) (p. 97-98).

¿Qué enseña entonces la teología del símbolo del Areopagita? Sostiene que además del ejercicio lógico demostrativo que concluye en una teología negativa de la divinidad, el conocimiento de lo sobrenatural que se nos revela se da también en símbolos. Este tipo de conocimiento no sólo llega más alto y se aproxima a verdades y misterios más sagrados e inefables, sino que es anagógico, vale decir, tiene poder místico en sí mismo como el que puede tener la ascesis, esto es, une al alma con Dios porque el tipo de contemplación que alcanza no es meramente teórica sino también volitiva. La analogía es el modo en que la simbólica funciona y se aproxima a las verdades reveladas: “Los símbolos constituyen la entrada en los esquemas y formas de aquello que escapa a toda forma y esquema y que es objeto de contemplación (*CH* 140 A)” (Soto, 2013, p. 61). De este modo, el discurso místico de Dionisio se desarrolla

dentro del radio de una dialéctica tripartita entre simbología, analogía y anagogía, que no era desconocida entre los neoplatónicos, pero que en la teología dionisiana alcanza un grado de madurez sin precedentes.

La idea de símbolo en primera instancia alude a lo alegórico y metafórico de las expresiones con que la teología alude a las realidades sobrenaturales. Ahora bien, el concepto de símbolo tiene una riqueza etimológica y semántica que recuenta la experta en estudios dionisianos hispano-francesa Ysabel de Andia (2006):

Τό σύμβολον, en griego, significa una marca, un signo por el cual reconocemos a alguien o algo. En sentido concreto, los σύμβολα (o *tesserae hospitales* en latín) eran los trozos correspondientes de un hueso o una moneda, cuando dos extranjeros (ξένοι) o dos personas que hacían un contrato lo partían en dos partes, quedándose cada uno con una de ellas. En singular, σύμβολον es la mitad de una porción correspondiente: ζητεί ... τό αὐτοῦ ἕκαστος σύμβολον, dice Platón en el *Banquete* (191 e). [...] El símbolo significa también una señal o enseña. Los símbolos, *insigna*, de la victoria eran los trofeos. Este es también el significado del signo de la Cruz. Finalmente, el símbolo puede ser el signo exterior de un pensamiento o de un sentimiento, como en el *De interpretatione* (1,2; 2,2; 14,14) de Aristóteles. En la Iglesia, el *Symbolum fidei* es la confesión de la fe o *Credo*³⁰ (p. 59-60).

³⁰ “Τό σύμβολον, en grec, signifie une marque, un signe par lequel on reconnaît quelqu’un ou quelque chose. Dans un sens concret, les σύμβολα (ou *tesserae hospitales* en latin) étaient les morceaux correspondants d’un os ou d’une monnaie, que deux étrangers (ξένοι) ou deux personnes qui faisaient un contrat brisaient en deux parts, chacune gardant une part. Au singulier, σύμβολον est la moitié d’une portion correspondante: ζητεί... τό αὐτοῦ ἕκαστος σύμβολον, dit Platon dans le *Banquet* (191 e). [...] Le symbole signifie aussi un signal ou une enseigne. Les symboles, *insigna*, de la victoire étaient les trophées. C’est aussi le sens du signe de la Croix. Enfin le symbole peut être le signe extérieur d’une pensée ou d’un sentiment, ainsi dans le *De interpretatione* (1,2; 2,2; 14,14) d’Aristote. Dans l’Église, le *Symbolum fidei* est la confession de la foi ou *Credo*”.

Por lo tanto, como sentencia Soto (2013), para Dionisio el símbolo “puede revelar la esencia divina” (p. 61). No obstante, como recuerda oportunamente Zas Friz de Col (1997):

El simbolismo dionisiano se circunscribe a la Escritura y los sacramentos (liturgia), lo que lleva a pensar que Dionisio no concibe un simbolismo sin fe ni entiende un simbolismo genérico y amplio, como el de la creación, independientemente de la Escritura y la liturgia (p. 98).

Es decir, la “semiótica” del Areopagita es siempre teológica, aun cuando la extienda más allá de los misterios de la revelación, está siempre en función de estos. Por eso, Dionisio no presume de inventar nada, sino que refiere su planteamiento al curso natural en el que la tradición teológica se ha desenvuelto.

En este sentido, Teodoro Martín (2002, p. 106) recuerda que antes de Dionisio tanto Filón como Clemente de Alejandría comprendían muy bien que el lenguaje de las Escrituras es típicamente alegórico, lo que equivale a decir simbólico, justificándolo en virtud de la capacidad anagógica del mismo, en la medida en que conduce de lo visible a lo invisible. Decía el filósofo hebreo:

Para ahondar en el sentido de las Escrituras hay que comprender su lenguaje alegórico. La ley tiene la letra por cuerpo y su alma está en el sentido invisible subyacente en las palabras... El alma ha abierto y descubierto los símbolos, saca desnudas a la luz las ideas; puede contemplar por eso lo invisible a través de lo visible (Filón, *De vita cont.* 8, 6).

Dionisio postula seis instancias de autoridad en la tradición, que legitiman el recurso expositivo de la analogía. En primer lugar, está el universo mismo, como lo entiende el sentido común y lo confirma la Escritura: “Todo lo visible de la creación

pone de manifiesto los misterios invisibles de Dios, como dice Pablo³¹ y la recta razón”³² (*Epist.* IX, 2, 1108 B). En segundo lugar, propone a los autores sagrados, quienes, en su papel de narradores, no escatiman en tropos para dar cuenta de sus relatos sacros. El ejemplo de la Escritura es profuso, y en él encuentra Dionisio casi todo su material de trabajo. Expone holgadamente el Autor:

No imaginemos también nosotros, como impíamente hace el vulgo, que los espíritus celestes y divinos son seres con muchos pies y rostros, representados con parecido a brutos bueyes o a leones salvajes y con el pico retorcido como las águilas o con las alas y plumas finas de los pájaros. No los imaginemos unas ruedas flamígeras sobre el cielo (Ez 1,15; Dan 7,9), ni tronos materiales apropiados para asiento de la divinidad (Dan 7,9; Is 6,2; Ap 4,2; cf. *Epist.* 9, 1), ni unos caballos variopintos, ni jefes con espadas (Jos 5,14), ni ninguna otra cosa de la gran variedad de símbolos con que nos los han representado las Escrituras sagradas. En efecto, la teología ha hecho un uso poético de las sagradas imágenes de manera natural para estudiar los espíritus que carecen de figura, lo hace, como ya se ha dicho, teniendo en cuenta nuestra manera de entender y preocupándose de su propia y natural elevación y plasmando las representaciones sagradas anagógicas para él³³ (*CH* II, 1, 137 A-B).

La Escritura no sólo da ejemplo, sino que sostiene, de la forma más explícita, el principio mismo de la analogía, al reiterar la analogía de la naturaleza:

³¹ “Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad, de forma que son inexcusables” (Rom 1,20).

³² Καὶ αὐτὴ δὲ τοῦ φαινομένου παντὸς ἡ κοσμοουργία τῶν ἀοράτων τοῦ θεοῦ προβέβληται, καθάπερ φησὶ Παῦλός τε καὶ ὁ ἀληθὴς λόγος.

³³ ὅπως μὴ καὶ ἡμεῖς ὡσαύτως τοῖς πολλοῖς ἀνιέρως οἰώμεθα τοὺς οὐρανίους καὶ θεοειδεῖς νόας πολύποδας εἶναι τινὰς καὶ πολυπρόσωπους καὶ πρὸς βοῶν κτηνωδίαν ἢ πρὸς λεόντων θηριομορφίαν τετυπωμένους καὶ πρὸς ἀετῶν ἀγκυλόχειλον εἶδος ἢ πρὸς πτηνῶν τριχῶδη πτεροφυίαν διαπεπλασμένους, καὶ τροχοῦς τινὰς πυρώδεις ὑπὲρ τὸν οὐρανὸν φανταζόμεθα, καὶ θρόνους ὑλαίους τῆς θεαρχίας πρὸς ἀνάκλισιν ἐπιτηδεύουσιν, καὶ ἵππους τινὰς πολυχρωμάτους καὶ δορυφόρους ἀρχιστρατήγου, καὶ ὅσα ἄλλα πρὸς τῶν λογίων ἡμῖν ἱεροπλάστως ἐν ποικιλίᾳ τῶν ἐκφαντορικῶν συμβόλων παραδέδοται. Καὶ γὰρ ἀτεχνῶς ἡ θεολογία ταῖς ποιητικαῖς ἱεροπλαστίαις ἐπὶ τῶν ἀσχηματίστων νοῶν ἐχρήσατο τὸν καθ' ἡμᾶς ὡς εἴρηται νοῦν ἀνασκευασμένην καὶ τῆς οἰκειᾶς αὐτῷ καὶ συμφυοῦς ἀναγωγῆς προνοή-σασα καὶ πρὸς αὐτὸν ἀναπλάσασα τὰς ἀναγωγικὰς ἱερογραφίας.

Sí, vanos por naturaleza todos los hombres en quienes había ignorancia de Dios y no fueron capaces de conocer por las cosas buenas que se ven a Aquél que es, ni, atendiendo a las obras, reconocieron al Artífice; sino que al fuego, al viento, al aire ligero, a la bóveda estrellada, al agua impetuosa o a las lumbreras del cielo los consideraron como dioses, señores del mundo. Que si, cautivados por su belleza, los tomaron por dioses, sepan cuánto les aventaja el Señor de éstos, pues fue el Autor mismo de la belleza quien los creó. Y si fue su poder y eficiencia lo que les dejó sobrecogidos, deduzcan de ahí cuánto más poderoso es Aquel que los hizo; pues de la grandeza y hermosura de las criaturas se llega, por analogía (ἀναλόγως), a contemplar a su Autor.

Con todo, no merecen éstos tan grave reprensión, pues tal vez caminan desorientados buscando a Dios y queriéndole hallar. Como viven entre sus obras, se esfuerzan por conocerlas, y se dejan seducir por lo que ven. ¡Tan bellas se presentan a los ojos! Pero, por otra parte, tampoco son éstos excusables; pues si llegaron a adquirir tanta ciencia que les capacitó para indagar el mundo, ¿cómo no llegaron primero a descubrir a su Señor? (Sab 13,1-9).

Pero además del universo y la Escritura, la tradición teológica encuentra para este proceder, en la Escritura misma, la autoridad de sacerdotes y de ángeles que se refieren a los misterios sublimes de modo simbólico y analógico, e “incluso el mismo Jesús habla de Dios por medio de parábolas”³⁴ (*Epist.* IX, 1, 1108 A). Finalmente agrega: “Que el velo de estos símbolos es algo conveniente lo demuestran también aquellos que habiendo escuchado la verdadera ciencia divina sin paliativos, sin embargo se forman alguna imagen que los lleve a comprender la enseñanza oída”³⁵ (*Epist.* IX, 1, 1108 B). De qué bienaventurados en la gracia con los dones de sabiduría

³⁴ ἀλλὰ καὶ τοὺς πανιερωτάτους ἀγγέλους δι' αἰνιγμάτων τὰ θεῖα μυστικῶς προάγοντας ὁρῶμεν καὶ αὐτὸν Ἰησοῦν ἐν παραβολαῖς θεολογοῦντα.

³⁵ ὡς συγγενῆ τὰ τοιαῦτα πέφυκε παραπετάσματα καὶ δηλοῦσιν, ὅσοι καὶ προκαλυμμάτων ἐκτὸς θεολογίας σαφοῦς ἀκηκοότες ἐν ἑαυτοῖς ἀναπλάττουσι τύπον τινὰ πρὸς τὴν νόησιν αὐτοῦς τῆς εἰρημένης θεολογίας χειραγωγοῦντα.

y ciencia está hablando Dionisio no queda claro, pero se puede hipotizar que se refiera a San Pablo, de quien pretende hacerse pasar como discípulo, o a los profetas del Antiguo Testamento, o también a santos reconocidos, o, tal vez, simplemente a aquellos siervos de Dios a quienes desde niño oyera con admiración nuestro Autor, cuando le transmitían los rudimentos de la fe.

Sea como fuere, el universo, la Escritura, los sacerdotes, los ángeles, el mismo Hijo de Dios y los más clarividentes de entre los cristianos justos, avalan con la autoridad de su ejemplo y dictamen el recurso simbólico-analógico de la tradición teológica. De esta forma, puede Dionisio despreciar con propiedad la iconoclasia racionalista, tildándola de vulgar prejuicio:

Tenemos que hacer caso omiso de los prejuicios comunes y adentrarnos santamente en los símbolos sagrados y no menospreciarlos, pues son las realidades divinas las que los han originado y son su representación. Son imágenes claras de las contemplaciones inefables y maravillosas³⁶ (*Epist. IX, 2, 1108 C*).

Dionisio argumenta además que la simbología tiene carácter necesario, pues sólo mediante una racionalidad analógica podemos conducir nuestro espíritu a las verdades más elevadas, porque “nuestro entendimiento no puede ser elevado a la imitación y contemplación inmaterial de las jerarquías celestes si no es ayudado por los medios materiales, según requiere su naturaleza, considerando las hermosas imágenes que vemos como signo de misterios sublimes”³⁷ (*CH I, 3, 121 C*). Pero, por si todavía fuera poco, la anagogía no sólo asciende simbólicamente, también desciende: “Claramente muestra en sus trabajos que entre el signo y lo señalado en el

³⁶ Χρή τοιγαροῦν καὶ ἡμᾶς ἀντὶ τῆς δημόδους περὶ αὐτῶν ὑπολήψεως εἶσω τῶν ἱερῶν συμβόλων ἱεροπρεπῶς διαβαίνειν καὶ μὴ ἀτιμάζειν αὐτά, τῶν θείων ὄντα χαρακτήρων ἔκγονα καὶ ἀποτυπώματα καὶ εἰκόνας ἐμφανεῖς τῶν ἀπορρήτων καὶ ὑπερφῶν θεαμάτων.

³⁷ ἐπεὶ μηδὲ δυνατόν ἐστι τῶ καθ' ἡμᾶς νοῖ πρὸς τὴν αὔλον ἐκείνην ἀναταθῆναι τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν μίμησιν τε καὶ θεωρίαν, εἰ μὴ τῇ κατ' αὐτὸν ὑλαίᾳ χειραγωγίᾳ χρήσαιτο τὰ μὲν φαινόμενα κάλλη τῆς ἀφανοῦς εὐπρεπείας ἀπεικονίσματα λογιζόμενος.

símbolo no sólo hay una relación de conocimiento, sino que también reina una relación de presencia”³⁸ (Semmelroth, 1952, p. 9). La mística del símbolo abarca tanto el ascenso ascético del espíritu humano cuanto el descenso teofánico de lo sobrenatural que se desvela. Es reciprocidad entre esfuerzo humano y don celestial: “Consideremos, en cuanto somos capaces, las jerarquías de las inteligencias celestes, que ellas nos revelan de modo simbólico y anagógico”³⁹ (CH I, 2, 121 A).

En este sentido explica Lossky (1930) que la analogía dionisiana tiene doble significado, a saber, “la misma palabra significa a la vez la relación de las criaturas con Dios (amor y deseo de deificación) y la relación de Dios con los seres creados (ideas divinas y teofanías)” (p. 309). Como recuerda lúcidamente Soto (2013), la idea de catarsis encuentra aquí su plena realización, pues ésta “no es otra cosa que descubrir el valor inteligible del signo y llevarlo de su nivel bajo sensible a su nivel alto inteligible. Por ello, el símbolo es anagógico, un ascenso a lo superior” (p. 60).

Así, el método de la teología simbólica se resume en el axioma *per visibilia ad invisibilia* y, como bien señala Teodoro Martín (2002), “es el método que comprende ambas jerarquías: la celeste y la eclesiástica” (p. 155). La metafísica de tal método tiene un fuerte aire neoplatónico al afirmar un comercio entre la unidad y la diversidad, como puede constatarse en el extraordinario lirismo de este pasaje que resume varios aspectos de la teología del Areopagita: mística, simbólica, metafísica, a la par que describe el procedimiento anagógico e insinúa una pastoral estética:

Y ahora, si te parece bien, dejando descansar nuestra mirada intelectual del esfuerzo, propio de ángeles, que le han costado las unitarias y altas contemplaciones, bajemos a las llanuras de la división y de la multiplicidad donde está la diversidad de formas con que se han representado los ángeles.

³⁸ “Deutlich nämlich zeigt sich in seinen Werken, daß zwischen Zeichen und Bezeichneten in Symbol nicht nur eine Erkenntnisbeziehung, sondern auch eine Gegenwartsbeziehung obwaltet”.

³⁹ αὐτῶν συμβολικῶς ἡμῖν καὶ ἀναγωγικῶς ἐκφανθείσας τῶν οὐρανίων νοῶν ἱεραρχίας ὡς οἳ τὲ ἐσμὲν ἐποπτεύσωμεν.

Luego retornaremos de nuevo, partiendo de ellas, como símbolos, a la simplicidad de los espíritus celestes⁴⁰ (CH XV, 1, 328 A).

Los ejemplos no se hacen esperar ni son escatimados. Dionisio señala, por ejemplo, que la misma palabra divina es inteligible y agógica, y recuenta los símbolos con que a sí misma se refiere:

Se comparan las palabras inteligibles de Dios con el rocío y el agua, la leche, el vino, la miel. Ellas tienen poder para dar vida como el agua, para dar crecimiento como la leche, para reanimar como el vino, para purificar y preservar como la miel⁴¹ (*Epist.* IX, 4, 1112 A).

Tal índice se complementa con la simbólica de los misterios divinos, la cual describe más extensamente en la misma carta: cratera mística, alimento sólido y líquido, estar “ebrio”, banquete de los santos en el reino de Dios, el sueño de Dios y su despertar.

A continuación el Autor da abundantes ejemplos y análisis sobre la simbólica del texto sagrado. Urs von Balthasar (1986) los describe y clasifica en los siguientes términos:

A duras penas se resiste a la tentación de citar por extenso las figuraciones teológicas de este poeta del agua, del viento, de las nubes y sobre todo del aroma de Dios, las magníficas hermenéuticas de la comida y bebida materiales, de la asimilación, del sueño y de la vigilia, de la ebriedad del vino, que es

⁴⁰ Φέρει δὴ λοιπὸν ἀναπαύοντες ἡμῶν εἰ δοκεῖ τὸ νοερὸν ὄμμα τῆς περὶ τὰς ἐνικὰς καὶ ὑψηλὰς θεωρίας ἀγγελοπρεποῦς συντονίας ἐπὶ τὸ διαιρετὸν καὶ πολυμερὲς πλάτος τῆς πολυειδοῦς τῶν ἀγγελικῶν μορφοποιῶν ποικιλίας καταβάντες πάλιν ἀπ' αὐτῶν ὡς ἀπ' εἰκόνων ἐπὶ τὴν ἀπλότητα τῶν οὐρανίων νοῶν ἀναλυτικῶς ἀνακάμπωμεν.

⁴¹ Διὸ καὶ δρόσῳ καὶ ὕδατι τὰ θεῖα καὶ νοητὰ λόγια καὶ γάλακτι καὶ οἴνῳ καὶ μέλιτι παρεικάζεται, διὰ τὴν ζωογόνον αὐτῶν ὡς ἐν ὕδατι δύναμιν καὶ αὐξητικὴν ὡς ἐν γάλακτι καὶ ἀναζωτικὴν ὡς ἐν οἴνῳ καὶ καθαρτικὴν ἅμα καὶ φρουρητικὴν ὡς ἐν μέλιτι.

«desmesura indecible de la perfección divina», interpretaciones que llegan siempre al corazón de la cosa. Asaz notables son asimismo las descripciones de los colores en su significado espiritual; de las propiedades esenciales de los animales, como la fuerza del buey, el carácter dominador e indomable del león, la realeza, poder de altura, velocidad, atención, habilidad y vista aguda del águila, etc.; y de la fuerza simbólica del cuerpo humano y de cada uno de sus órganos (p. 180).

En el método analógico encuentra también Dionisio la vía negativa que tanto le caracteriza (Soto, 2013, p. 62). Al calor de su estudio de la simbólica bíblica descubre, no sin cierta sorpresa, recursos figurativos que parecieran las más atrevidas blasfemias o mitos paganos, de no estar en el Texto Sagrado. Nos tomamos la libertad de transcribir este largo pasaje para poder palpar el recorrido de Dionisio por los distintos símbolos:

[Los teólogos místicos] a veces la celebran [a la Deidad] con cosas preciosas, como ‘Sol de justicia’ (Sab 5,6; Mal 3,20), como ‘Lucero de la mañana’ que se levanta santamente hasta la inteligencia (2 Pe 1,19; Ap 22,16), como ‘Luz’ de fulgor claro e intelectual (1 Jn 1,5; cf. DN I, 6). Otras veces lo hacen valiéndose de cosas menos valiosas. Como ‘Fuego que arde sin quemar’ (Ex 3,2; 13,21; Sab 18,3), como ‘Agua’ que comunica plenitud de vida (Sal 35,10; Jer 2,13; Ez 47,1 ss.; Ap 7,17) y, hablando metafóricamente, que llega a las entrañas y hace brotar ríos de corriente inagotable (Éx 17,1-7; Núm 20,8; Jn 7,38; Ap 22,1). Y otras veces incluso se valen de lo menos apreciado, como ‘Ungüento oloroso’ (Cant 1,3; Is 61,1; Jer 1,5; Hch 10,36), como ‘Piedra angular’ (Is 28,16; Ef 2,20; cf. DN I, 6). Incluso se le aplican a Dios las figuras de las fieras y se le atribuyen propiedades del león y de la pantera (Is 31,4; Os 5,14), y dicen que es un leopardo y un oso devorador (Os 13,7; Ap 13,2). Hay que añadir, además de esto, lo que parece más abyecto de todo y más inverosímil, pues los expertos en

cosas divinas han transmitido incluso que Dios mismo se ha aplicado a sí mismo la forma de gusano (Sal 21,7)⁴² (CH II, 5, 144 C-145 A).

Esta lista es completada por la que hará en la *Epístola* nona, en la que amplía significativamente los ejemplos negativos:

Se toman para representar esos misterios [de Dios] las plantas y ciertos árboles, brotes, flores, raíces. Y también las fuentes que manan agua, y los focos de resplandores de luz y otras alegorías sagradas que pretenden explicar los misterios supraesenciales de Dios. Respecto a lo inteligible de la providencia de Dios, sus dones, manifestaciones, poderes, propiedades, atributos, moradas, procesos, distinciones, uniones, todo esto se representa de diversos modos, en forma antropomórfica, de fieras y de otros animales, de plantas, de piedras. También se atribuyen a Dios adornos femeninos o armas crueles, y como si fuera un artesano se le atribuyen el arte de la cerámica y la fundición. Igualmente se le figura a caballo, en carro, sobre un trono, celebrando unos refinados banquetes, bebiendo, embriagado, durmiendo, con una vida de crápula. [...] Y todas las otras sagradas alegorías que son atrevidas representaciones de Dios y que pretenden esclarecer sus misterios⁴³ (*Epist.* IX, 1, 1105 A-B).

⁴² Καὶ ποτὲ μὲν αὐτὴν ἀπὸ τῶν φαινομένων τιμίων ὕμνοῦσιν ὡς ἥλιον δικαιοσύνης, ὡς ἀστὲρα τὸν ἔϋον εἰς νοῦν ἱερῶς, καὶ ὡς φῶς ἀπερικαλύπτως καὶ νοητῶς καταναγάζον ἀνατέλλοντα, ποτὲ δὲ ἀπὸ τῶν μέσων ὡς πῦρ ἀβλαβῶς φωτίζον, ὡς ὕδωρ ζωτικῆς ἀποπληρώσεως χορηγὸν καὶ συμβολικῶς εἰπεῖν εἰς γαστέρα διαδύομενον καὶ ποταμοὺς ἀναβλύζον ἀσχέτως ἀπορρέοντα. ποτὲ δὲ ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ὡς μύρον εὐῶδες, ὡς λίθον ἀκρογωνιαῖον. Ἀλλὰ καὶ θηριομορφίαν αὐτῇ περιτιθέασιν καὶ λέοντος αὐτῇ καὶ πάνθηρος ιδιότητα περιάπτουσι, καὶ ἄρδαλιν αὐτὴν ἔσσεσθαι φασὶ καὶ ἄρκον ἀπορουμένην. Προσθήσω δὲ καὶ τὸ πάντων ἀτιμότερον εἶναι καὶ μᾶλλον ἀπεμφαίνειν δοκοῦν ὅτι καὶ σκόληκος εἶδος αὐτὴν ἑαυτῇ περιπλάττουσαν οἱ τὰ θεῖα δεινοὶ παραδεδόκασι.

⁴³ ἐναγκαλιζομένους θεοῦ υἱὸν σωματοπρεπῶς ἡμῖν ἐξυμνούσης ἢ φυτικῶς ταῦτα διαπλαττούσης καὶ δένδρα τινὰ καὶ βλαστοὺς καὶ ἄνθη καὶ ρίζας προβαλλομένης ἢ πηγὰς ὑδάτων ἀναβλυζούσας ἢ ἀπαυγασμάτων προαγωγικὰς φωτογονίας ἢ ἄλλας τινὰς ὑπερουσίων θεολογιῶν ἐκφαντορικὰς ἱερογραφίας· ἐπὶ δὲ τῶν νοητῶν τοῦ θεοῦ προνοῶν ἢ δωρεῶν ἢ ἐκφάνσεων ἢ δυνάμεων ἢ ιδιοτήτων ἢ λήξεων ἢ μονῶν ἢ προόδων ἢ διακρίσεων ἢ ἐνώσεων ἀνδροπλαστίαν τῷ θεῷ καὶ θηρίων καὶ ζώων ἄλλων καὶ φυτῶν καὶ λίθων ποικιλομορφίαν περιπλάττουσης καὶ κόσμους αὐτῷ γυναικείους ἢ βαρβαρικὰς ὀπλοποιίας περιτιθείσης καὶ κεραμίαν καὶ χωνευτήριον, ὡς ἂν βαναύσῳ τινί, προτιθείσης καὶ ἵππους αὐτῷ καὶ ἄρματα καὶ θρόνους ὑποστρωννύσης καὶ δαῖτάς τινας ὀσοποικὰς ἐπισκευαζούσης καὶ πεπωκότα καὶ μεθύοντα καὶ ὑπνώττοντα καὶ κραιπαλῶντα διαπλαττούσης.

De esta manera, Dionisio clasifica en dos grandes grupos los símbolos sacros. La mayoría, los más notables y deliciosos son sin duda aquellos que evocan directamente las perfecciones participadas de Dios. El otro grupo, un tanto extraño, es el constituido por aquellas contrafiguras constituidas por realidades sojuzgadas por la sensibilidad común como viles, repulsivas, reprobables o, cuando menos, sosas. He aquí las palabras del Autor: “La revelación divina se presenta de dos maneras. Una, como es natural, procede por medio de imágenes semejantes a las formas sagradas, la otra hace uso de figuras desemejantes hasta lo totalmente diferente y absurdo”⁴⁴ (*CH* II, 3, 140 C). La analógica de lo desemejante llama particularmente la atención del teólogo, dado lo inadvertido y desconcertante de la misma.

Dionisio se ve en la necesidad de justificar tal proceder y la explicación que encuentra es que funciona como un método de choque para desapegar nuestra imaginación de las apariencias sensibles y mundanas. Como explica Bernard (2005), la misma inadecuación de tales símbolos “impele al espíritu a una superación inmediata, mientras que las imágenes más elaboradas corren el riesgo de generar en esto una confianza excesiva en las propias capacidades para alcanzar lo divino” (p. 157). Así lo arguye el propio Dionisio:

Sabios y piadosos teólogos [los escritores sagrados] se atrevieron a condescender santamente con imágenes desemejantes inverosímiles; con ello han impedido que nuestra natural tendencia a lo material se detenga en esas horribles imágenes y a la vez han favorecido la elevación de la parte superior del alma y han logrado con esas horribles imágenes que, incluso los más inclinados a lo material, no consideren ni justo ni verdadero que esas imágenes

⁴⁴ διττός ἐστι τῆς ἱερᾶς ἐκφαντορίας ὁ τρόπος ὁ μὲν ὡς εἰκὸς διὰ τῶν ὁμοίων προῖων ἱεροτύπων εἰκόνων, ὁ δὲ διὰ τῶν ἀνομοίων μορφοποιῶν εἰς τὸ παντελῶς ἀπεικὸς καὶ ἀπεμφαῖνον πλαττόμενος.

tan horribles puedan corresponder verdaderamente a las realidades supracelestes y divinas⁴⁵ (CH II, 3, 141 B).

El Areopagita relata en primera persona la experiencia de desgarramiento intelectual que tales “imágenes desemejantes inverosímiles” producen positivamente para impulsar el espíritu súbitamente fuera de la esfera de lo terreno: “Esas imágenes inadecuadas me han incitado a ir más allá de las inclinaciones materiales y me han acostumbrado a elevarme santamente a través de las apariencias a las realidades que no son de este mundo”⁴⁶ (CH II, 5, 145 B). Más aún, al final de su justificación, Dionisio llega a considerar incluso evidente en cierto sentido el poder revelador y anagógico de tales desafinados contrastes, pues sostiene que “ninguna persona sensata podrá negar que las desemejanzas sirven mejor que las semejanzas para elevar nuestra mente”⁴⁷ (CH II, 3, 141 A). Ciertamente, no es una verdad inmediata, pero bien visto y experimentado, puede concederse la razón al Autor. En este sentido, Dionisio sí que privilegia la vía analógica frente a la vía argumentativa de la teología. En la medida en que llega más lejos y permite una auténtica contemplación —no sólo consideración—, la simbología se presenta como definitivamente necesaria: “Solamente los podemos contemplar [los misterios divinos] a través de los símbolos sensibles a los que les asimilamos”⁴⁸ (*Epist.* IX, 1, 1104 B).

De este modo, toda la simbólica sacra es anagógica, incluyendo, o especialmente, aquella simbólica aparentemente pedestre y ramplona; sólo hace falta

⁴⁵ θεολόγων ἀνατακτικὴ σοφία καὶ πρὸς τὰς ἀπεμφαινούσας ἀνομοιότητας ἱερῶς κατάγεται, μὴ συγχωροῦσα τὸ πρόσυλον ἡμῶν εἰς τὰς αἰσχροὺς εἰκόνας ἀπομένον ἐπαναπαύεσθαι, διανιστῶσα δὲ τὸ ἀνω- φερὲς τῆς ψυχῆς καὶ ὑπονύπτουσα τῇ δυσμορφίᾳ τῶν συνθημάτων ὡς μήτε θεμιτοῦ μηδὲ ἀληθοῦς δοκοῦντος εἶναι μηδὲ τοῖς ἁγαν προσύλοις, ὅτι τοῖς οὕτως αἰσχροῖς ἐμφορῇ πρὸς ἀλήθειάν ἐστι τὰ ὑπερουράνια καὶ θεῖα θεάματα.

⁴⁶ ἐρεθίζον ἀπαναίεσθαι τὰς ὑλικὰς προσπαθείας καὶ προσεθίζον ἱερῶς ἀνατείνεσθαι διὰ τῶν φαινομένων ἐπὶ τὰς ὑπερκοσμίους ἀναγωγὰς.

Sobre esto comenta Martín (2002): “A este propósito había dicho Clemente de Alejandría, *Strom.* V 4, 24, que si Dios habla oscuro es ‘para que nuestra inteligencia, al esforzarse por descifrar los enigmas, se lance a descubrir la verdad’” (p. 114).

⁴⁷ τὸν ἡμέτερον νοῦν ἀνάγουσι μᾶλλον αἰ ἀπεμφαίνουσαι τῶν ὁμοιοτήτων, οὐκ οἶμαί τινα τῶν εὐφρονούντων ἀντερεῖν.

⁴⁸ θεώμεθα γὰρ μόνον αὐτὰ διὰ τῶν προσπεφυκότων αὐτοῖς αἰσθητῶν συμβόλων.

esforzarse por ver en cada símbolo sacro la dimensión teológica y desentenderse de los apegos de la sensibilidad. “En todas las figuras se podrá encontrar una explicación de las imágenes representativas que sirva para elevarnos”⁴⁹ (CH XV, 7, 336 C), enfatiza el Autor. En este sentido sostiene von Balthasar (1986) que ambos tipos de analogía, la semejante y la disemejante, son más que complementarias porque “se condicionan en definitiva recíprocamente y, en sus extremos, pasan sin solución de continuidad de una a otra” (p. 178).

De este punto de vista se comprende una postura como la de Toscano y Ancochea (2009) quien sostiene que el sentido del símbolo es servir:

Como medio provisional que permita el paso, la anagogía hacia lo inefable, lo supernoético, en una zona silenciosa situada más allá de todo y, por tanto, más allá también de la emoción y de la afectividad que lo sensible por sí mismo provoca al contemplarlo (p. 118).

Pero, si bien Dionisio insiste en el despojarse del mundanismo de la sensibilidad y la imaginación, especialmente en la analogía disemejante, no se puede exagerar el aspecto ascético de la anagogía simbólica. La sensibilidad y la imaginación no son dejadas de lado, y el silencio de lo inefable no es el silencio frío y solitario de un entendimiento cartesiano o jansenista, despojado de toda corporalidad; por el contrario, es el silencio caluroso y eclesial de un espíritu que es también carne: “El simbolismo, en efecto, no sólo tiene una dimensión intelectual por la cual ilumina a la inteligencia, sino que también posee una dimensión afectiva por la que colabora a su rectificación” (Zas Friz de Col, 1997, p. 104).

Dionisio, si bien platónico, no es un dualista a ultranza, y su amor por lo celestial le lleva a una comprensión más humana de lo humano, que sale a relucir justamente en su valoración de la teología simbólica:

⁴⁹ καθ' ἕκαστον εἶδος εὐρήσεις ἀναγωγικὴν τῶν τυπωτικῶν εἰκόνων ἀνακάθαρσιν.

Ciertamente no sólo era justo que se preservase al Santo de los santos de la profanación de la gente, sino que también la vida humana, que es indivisible y divisible a la vez, reciba de forma apropiada a ella las luces del conocimiento divino, y reservar la parte impasible del alma a la contemplación simple e interior de las imágenes divinas, y procurar a la vez que la parte pasional de su naturaleza se eleve a las realidades más divinas valiéndose de las figuras bien preparadas de antemano de los símbolos que las representan (*Epist. IX, 1, 1108 A*).

Así, es el alma toda la que se purifica de lo mundano y se eleva, y aunque sea experiencia común que lo pasional se apega más a lo mundano, no pueden identificarse las pasiones con lo mundano, pues son parte del alma y por lo tanto también son beneficiadas con la analogía. Soto (2013) resume: “Es que el símbolo se dirige tanto a la parte superior e impasible del alma: *apathés*, como a su parte inferior sometida a las pasiones: *pathetikón* (*Epist. IX, 1108 A-B*)” (p. 61).

Aún otra necesidad de la analogía detalla el Areopagita. Como lo plantea Teodoro Martín (2002), la necesidad de la simbología no es sólo en el sentido en que esta es la “escalera” por la cual podemos alcanzar la contemplación, sino en el novedoso sentido en que es el “prisma” gracias al cual resistimos dicha contemplación: “Por nuestra debilidad: los ‘velos’ de lo sensible, como gafas ahumadas, evitan que ciegue la luz del sol” (p. 106). Se trata del “encubrimiento” que resguarda lo más santo de ser profanado por lo impuro:

También muy conveniente a los tratados de los misterios el encubrirlos con enigmas inefables y sagrados y que el vulgo no pueda acceder a la verdad sagrada y secreta de los espíritus celestes. No todo el mundo es santo, ni todos

pueden conocer, como dice la Escritura (Mt 13,11; Mc 4,10; Lc 8,10; 1 Cor 8,7)⁵⁰ (CH II, 2, 140 B).

Al respecto afirma Zas Friz de Col (1997) que “el modo humano de conocer se dice que es un conocimiento por analogía, porque conocemos mediatamente, con símbolos sensibles que revelan y ocultan lo que no podemos ver directamente” (p. 94). Esta idea es repetida explícitamente al menos ocho veces⁵¹ en todo el CD, tres de ellas en la *Jerarquía eclesiástica*.

Martín (2002), es del parecer que esta necesidad de encubrimiento está afiliada con las tendencias gnósticas del platonismo alejandrino en las que “el ‘secreto’, verdades ‘veladas’, formaba parte de la pedagogía religiosa” (p. 108). Pero tampoco se puede exagerar el sentido preventivo del símbolo. El sentido de la reserva simbólica gnóstica pagana era muy distinto, pues era selectivo y excluyente en sí mismo. La simbólica dionisiana no lo es. Bernard (2005) aclara que:

El acento cae primeramente sobre un punto esencial: no se pueden considerar los símbolos ‘desde afuera’ (*Epist.* IX, 1, 1105 C) porque eso significa condenarse a encontrarlos absurdos y monstruosos. Es necesario por el contrario ponerse en el interior de una iniciación espiritual, la que de por sí les confiere sentido (p. 152-153).

Ahora bien, dicha “iniciación espiritual” no es elitista, por el contrario, es abierta a todos. La anagogía se hace comunitaria gracias a una riqueza simbólica de la que sólo se puede dar cuenta mediante una racionalidad analógica. En tanto la gnosis pagana era notablemente esotérica, la mística cristiana es públicamente eclesial, y la

⁵⁰ ἀλλ' ὅτι καὶ τοῦτο τοῖς μυστικοῖς λογίοις ἐστὶ πρεπωδέστατον τὸ δι' ἀπορρήτων καὶ ἱερῶν αἰνιγμάτων ἀποκρύπτεσθαι καὶ ἄβητον τοῖς πολλοῖς τιθέναι τὴν ἱερὰν καὶ κρυφίαν τῶν ὑπερκοσμίων νοῶν ἀλήθειαν. Ἔστι γὰρ οὐ πᾶς ἱερὸς οὐδὲ πάντων, ὡς τὰ λόγια φησιν, ἢ γνῶσις.

⁵¹ Además de en CH II, 2, 140 B, la encontramos en los siguientes pasajes con las mismas o semejantes palabras: DN I, 8, 597 C; 5, 145 C; EH I, 1, 372 A; 4, 376 C; 5, 377 A-B; *Epist.* IX, 1, 1105 C; 2, 1108 C.

experiencia mística no puede comunicarse sino con los recursos semióticos. Los símbolos son compartidos, y son expuestos públicamente en la escritura y los ritos. Por esta razón, la teoría del símbolo dionisiana es indispensable para conseguir una mística no ya esotérica sino pública, y más que pública, comunitaria, eclesial. Zas Friz de Col (1997) lo resuelve afirmando que:

Los símbolos cumplen la función de proteger la ciencia de Dios de la gran masa de la gente, desvelándola solamente a los que buscan la santidad ya que éstos están capacitados, por la fe, para quitar lo accesorio e infantil de las imágenes que representan a Dios (*Epist.* IX, 1, 1105 C) y se evita así la profanación del Santísimo por parte de la gente común (p. 94).

Dionisio detalla con claridad que la reserva simbólica no es excluyente pues se da indirectamente en la medida en que las personas no abran su corazón:

No debemos pensar, pues, que lo externo de los signos tiene valor en sí mismo, sino que se nos proponen a la gente ordinaria para que podamos entender lo inefable e invisible, evitando que los profanos abusen de los más sagrados misterios. Pero que solamente son manifiestos a quienes buscan de corazón a Dios, pues sólo ellos están preparados y dispuestos por la simplicidad de su mente para penetrar en la pueril fantasía de esos símbolos sagrados, y por su capacidad de poder contemplativo pueden penetrar en la simple, maravillosa y trascendente verdad de los símbolos⁵² (*Epist.* IX, 1, 1105 C).

⁵² Μὴ γὰρ οἰώμεθα τὰ φαινόμενα τῶν συνθημάτων ὑπὲρ ἑαυτῶν ἀναπεπλάσθαι, προβεβλήσθαι δὲ τῆς ἀπορρήτου καὶ ἀθεάτου τοῖς πολλοῖς ἐπιστήμης, ὡς μὴ τοῖς βεβήλοις εὐχείρωτα εἶναι τὰ πανίερα· μόνοις δὲ ἀνακαλύπτεσθαι τοῖς τῆς θεότητος γνησίοις ἐρασταῖς, ὡς πᾶσαν τὴν παιδαριώδη φαντασίαν ἐπὶ τῶν ἱερῶν συμβόλων ἀποσκευαζομένοις καὶ ἱκανοῖς διαβαίνειν ἀπλότῃτι νοῦ καὶ θεωρητικῆς δυνάμει ἐπιτηδειότητι πρὸς τὴν ἀπλῆν καὶ ὑπερφυῆ καὶ ὑπεριδρυμένην τῶν συμβόλων ἀλήθειαν.

Diametralmente opuesta a un elitismo de eruditos e ilustrados, la verdad de los símbolos se desvela primero “a los pequeños” (Mt 11,25; Lc 10,21), pues su corazón tiene “sed de Dios” (Sal 42,3), en tanto se protege de aquellos que, sabios o ignorantes, han sido cegados por el egoísmo del orgullo: abismal distanciamiento del Autor cristiano de sus influencias paganas. Son en cambio estos orgullosos quienes de hecho se autoexcluyen y ante quienes los símbolos sacros se ocultan como con un delicado velo para que el obcecado orgulloso pase de largo. De esta forma, reitera una autoridad en los estudios dionisianos como René Roques (1983) que “el simbolismo no vale sino en la medida en que esté cargado de sentido para la inteligencia, y ésta no lo cargará de sentido si no está ya convertida y es divina”⁵³ (p. 208). De modo que es la fe la que, en la feliz expresión de Zs Friz de Col (1997), “es el principio hermenéutico o la condición de posibilidad del conocimiento de Dios a través de los símbolos” (p. 96).

Así, conforme a la descripción del Areopagita, la anagogía no se trata simplemente de una consideración exegética a incluir en la racionalización teológica. Se trata de una entera dimensión-otra de lo teológico, pues alude a lo “inefable y misterioso”. Es lo no-dicho de la palabra, a lo que hace justicia por medio del universo simbólico en el que el creyente se va sumergiendo poco a poco. Es mística mucho más que exégesis, como subraya la última oración del párrafo, pues no busca persuadir sino actuar, y actuar en la vía unitiva. La simbólica teológica tiene *poder* en sí misma, sostiene osadamente Dionisio, con lo que puede decirse que tensiona lo estético-simbólico desde lo escriturístico incluso hasta lo sacramental. La unidad de los dos tipos analógicos va más allá de la funcionalidad que presta al entendimiento. La anagogía como tipo teológico y verdaderamente eficiente de la analogía tiene por centro no afinidades o contrastes eidéticos o figurativos, pues tales no serían suficientes para la facticidad de su efectividad.

⁵³ “Le symbolisme ne vaut que dans la mesure où il est chargé de sens par l’intelligence, et celle-ci ne le chargera de sens qui si elle est déjà convertie et divine”.

Contrasta esta idea con la expresión demasiado racionalista de Bellini (2009) de que “los símbolos se deben interpretar como puras y simples evocaciones”⁵⁴ (p. 63). Ciertamente son evocaciones, pero evocaciones con un poder unitivo singular que va más allá del simple hecho de evocar. Es curioso que esta dimensión central haya sido dejado un tanto de lado por comentaristas que, pretendiendo exaltar la analogía, no la han terminado de entender al enfocarse tan sólo en la dimensión meramente epistemológica de la misma. Como explica Bernard (2005), se “accede a la experiencia espiritual auténtica sólo si se presupone la presencia viva de Dios en el espíritu” (p. 160), y reitera Zas Friz de Col (1997), “la analogía no es nunca algo abstracto que establece una relación entre el Creador y lo creado; es más bien la participación vital en Dios” (p. 115). Tales afirmaciones de Bernard y Zas podrían confundir el método analógico con la recepción de la gracia. No pueden tomarse en dicho estricto sentido, pero sí puede aceptarse que la comprensión de la simbólica depende de un movimiento interno del espíritu que es la apertura a la gracia. Ajeno al trabajo doctrinal de San Agustín, Dionisio no elabora estas complejas relaciones conceptuales entre la gracia y la comprensión de los símbolos. La presencia de la gracia en la semiótica dionisiana, el alcance performativo de su hermenéutica teológica de los símbolos está dada en Dionisio en términos de *belleza*.

Dionisio señala como la médula de la anagogía ni más ni menos que la belleza:

Por tanto es posible usar correctamente figuras para referirnos a las cosas celestes, incluso sirviéndonos de las partes más innobles de la materia (Sab 13,1-9; Rom 1,20), porque también eso ha recibido de la verdadera Hermosura su existencia y contiene en su total condición material ciertos vestigios de la

⁵⁴ “Dionigi insegna che quei simboli si devono interpretare come pure e semplici evocazioni”.

hermosura inteligente y por ellos puede elevarse a los arquetipos inmateriales⁵⁵ (CH II, 4, 144 B).

La anagogía estética es auténtica mística por la fuerza arrebatadora y casi sacramental de lo bello. De este modo, la teología simbólica de Dionisio es exégesis, pero también mística, y debe ser leída en clave de lo bello. Esto lo estudia con claridad Urs von Balthasar (1986), quien entiende perfectamente que “Dionisio contempla los símbolos de Dios en la creación y en la Iglesia con una complacencia estética. Ve a Dios no en cuanto las cosas le dan ocasión de verlo, sino en ellas. Colores, formas, esencias, propiedades, son teofanías inmediatas” (p. 177). Sin duda, el Areopagita comprende muy bien que es la belleza la fuerza performativa de la anagogía. Sin ella toda alegoría, símbolo o analogía no pasarían de ser un recurso didáctico, expositivo y epistemológico; la analogía no sería anagogía, el símbolo no sería místico.

El brasileño Cícero Cunha Bezerra (2009) afirma que “son numerosos los pasajes en los que Dionisio contempla los símbolos y rituales sagrados bajo una perspectiva puramente estética”⁵⁶ (p. 73). Pero la belleza se muestra abiertamente y demanda ser compartida, aún en las analogías desemejantes en las que la dimensión estética no se hace tan evidente. Ciertamente desconcierta un poco encontrar lo bello tras las representaciones que llegan a lo grotesco. Pero la belleza de tales representaciones no recae sobre el signo representante sino sobre el objeto representado a través de la esencia trascendente que busca ser plasmada. La fuerza de tales analogías llega a ser incluso mayor en la medida en que es una belleza diáfana, translúcida, carente de voluptuosidades sensibles. Toda ella espiritual, que no es en absoluto lo mismo que meramente conceptual, porque la belleza nunca es meramente

⁵⁵ “Ἐστι τοιγαροῦν οὐκ ἀπαδούσας ἀναπλάσαι τοῖς οὐρανίοις μορφαῖς καὶ τῶν ἀτιμωτάτων τῆς ὕλης μερῶν, ἐπεὶ καὶ αὐτὴ πρὸς τοῦ ὄντως καλοῦ τὴν ὑπαρξίν ἐσχηκυῖα κατὰ πᾶσαν αὐτῆς τὴν ὑλαίαν διακόσμησιν ἀπηγίματά τινα τῆς νοεῖας εὐπρεπείας ἔχει καὶ δυνατόν ἐστι δι’ αὐτῶν ἀνάγεσθαι πρὸς τὰς αἰὸλους ἀρχετυπίας.

⁵⁶ “São numerosas as passagens nas quais Dionísio contempla os símbolos e rituais sagrados sob uma perspectiva puramente estética”.

conceptual. Se tiene aquí la versión apofática del símbolo mismo. La convicción semántica de lo bello la reafirma también en la *Epístola IX*:

Multiplican y hacen divisible lo único e indivisible y son representaciones y formas diversas de lo que carece de forma y figura, de manera que si pudiéramos ver la hermosura que encierran dentro, podríamos descubrir en todas ellas los misterios de Dios y que contienen una gran luz teológica⁵⁷ (*Epist. IX, 1, 1105 C*).

Aquí se implica la exigencia de Soto (2013): “Al símbolo hay que agregar la dialéctica del amor. Ese agregado lo convierte en experiencia mística (*DN 708 B-713 D*), experiencia mística que [...] es a la vez actividad-pasividad: actividad pasiva (*DN 648 B; 872 A-B; 865 D-868 A*)” (p. 61). El secreto efectivo del símbolo es la belleza, y la belleza, como fue dicho, tiene su fuerza arrebatadora en lo sobrenatural y el amor, que también se identifican entre sí. De modo que se cierra el círculo y la semiótica teológica de Dionisio se integra en su teología estética.

Si la afamada teología negativa de Dionisio parece distanciar aún más a un Dios impenetrable de un ser humano tremendamente limitado, cuando abandona la vía demostrativa de la teología, en la que cabría incluir su teología negativa, y se sumerge en la teología anagógico-analógica de los símbolos, pone en un contacto casi familiar el espíritu humano con los misterios inefables de lo sobrenatural. Von Balthasar (1986) parece también interpretarlo de ese modo: “Es preciso reconocer que la contemplación insistente de los símbolos le permite dar una imagen de Dios muchísimo más concreta que la preponderante en las teologías conceptuales abstractas” (p. 179). La teología simbólica del Pseudo Dionisio parece compensar y sobrepasar las limitaciones que su teología negativa impone, lo cual no podría darse sin una contradicción, salvo porque su teología del símbolo no es, diríase, gnoseológica sino estética. Por esto decía

⁵⁷ πεπληθυσμένα καὶ μεριστὰ τῶν ἐνιαίων καὶ ἀμερίστων καὶ τυπωτικὰ καὶ πολύμορφα τῶν ἀμορφώτων καὶ ἀτυπώτων· ὧν εἴ τις ἰδεῖν δυνηθεῖ τὴν ἐντὸς ἀποκεκρυμμένην εὐπρέπειαν, εὐρήσει μυστικὰ καὶ θεοειδῆ πάντα καὶ πολλοῦ τοῦ θεολογικοῦ φωτὸς ἀναπεπλησμένα.

Benedicto XVI (2008): “En realidad, estas imágenes nos hacen comprender que Dios está por encima de todos los conceptos; en la sencillez de las imágenes encontramos más verdad que en los grandes conceptos”. No sorprende que von Balthasar (1986) le otorgue el título de “el más esteta de los teólogos cristianos”, por cuanto, arguye el teólogo suizo:

Pone el instrumento formal y el esquema para la comprensión de la transcendencia mística o teológica (el paso del mundo a Dios) en la transcendencia estética intramundana (de lo sensible en cuanto apariencia a lo espiritual que aparece en lo sensible) (p. 166).

De este modo, la teología simbólica de Dionisio se consagra como una auténtica dimensión de la teología estética que constantemente defiende. Su simbólica exalta la grandeza de la teofanía cristiana, histórica y, diríase, natural, grandeza que sale al encuentro de la pequeñez de la condición humana, con el requisito que esta se reconozca a sí misma como tal.

En fin de cuentas, [hoy Dionisio Areopagita] nos dice: tomad cada día el camino de la experiencia, de la experiencia humilde de la fe. Entonces, el corazón se hace grande y también puede ver e iluminar a la razón para que vea la belleza de Dios (Benedicto XVI, 2008).

Por el contrario: Al incapaz de ver la belleza poco le servirán las explicaciones. Al que no puede ver lo que aparece en el mundo, poco ayudará una ‘prueba de Dios’, y ninguna apologética aprovechará al que no está interiormente ‘iluminado’ por la verdad que irradia desde el centro de la teología (*Epist.* VI y VII, 1077 A y ss.) (Urs von Balthasar, 1986, p. 165).

1.3. Teología de la luz en Dionisio

Quien se acerca a la obra dionisiana puede notar prontamente que la luz es una idea permanente a lo largo y ancho de ella. A tal punto que, más que decir que en Dionisio *hay* una teología de la luz, habría que decir que su teología es toda ella teología de la luz. Esbozando la lógica de la teología de la luz dionisiana se resaltarán los rasgos más sobresalientes de la dimensión lumínico-estética de toda su teología, y de este modo, sistematizar y focalizar un tema que en Dionisio se haya de forma dispersa y omnipresente

La clave de la teología lumínica de Dionisio está en la identificación misma de Dios con la luz. El Dios-Luz es el centro a partir del cual se despliega la teología de la luz dionisiana que permea todo su pensamiento. No hace falta que el Dios-Luz sea ideado por Dionisio, ni aún que sea el vestigio de alguna teología, teogonía, filosofía o relato pagano que el Areopagita cristianizara, sino que, con toda suficiencia, la idea es tomada por Dionisio directamente del Texto Sagrado, especialmente del teológicamente denso evangelio de Juan, en el que se encuentra uno de los pasajes más autorreveladores de la naturaleza divina: “Yo soy la luz del mundo” (Jn 8,12), entre otros pasajes afines en los que es revelado el Dios-Luz⁵⁸, y que se corresponden con otros textos bíblicos, como los conocidos Is 9,2 y Lc 2,32.⁵⁹

De este modo, la identificación de Dios con la luz es para Dionisio la idea que se emplaza en el “el centro de su obra” (Duby, 1983, p. 132), desplegando hasta el límite la teología lumínica latente en los textos sagrados de San Juan. El profesor norteamericano William K. Riordan (2008) analiza esta filiación de Dionisio con la

⁵⁸ “La Palabra era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo” (Jn 1,9); “En ella estaba la vida y la vida era la luz de los hombres” (Jn 1,4); “La luz vino al mundo, y los hombres prefirieron las tinieblas a la luz” (Jn 3,19); “Mientras estoy en el mundo, soy la luz del mundo” (Jn 9,5); “Por poco tiempo está aún la luz entre vosotros” (Jn 12,35); “Mientras tenéis luz, creed en la luz, para ser hijos de la luz” (Jn 12,36); “Yo he venido como luz al mundo, para que todo el que crea en mí no quede en tinieblas” (Jn 12,46).

⁵⁹ “El pueblo que caminaba en tinieblas vio una luz grande; habitaba en tierra y sombras de muerte, y una luz les brilló” (Is 9,1); “Luz para iluminar a las naciones y gloria de tu pueblo, Israel” (Lc 2,32).

teología lumínica de Juan y es del parecer que Dionisio es el Padre de la Iglesia que más defiende esta perspectiva. Así lo expresa:

Dionisio es completamente bíblico, especialmente de forma joánica, en su sublime preocupación por la luz. Según Juan, “Dios es Luz” (φῶς; phōs). De acuerdo con el libro del Génesis, “luz” (אֵר; or) es la primera de las criaturas de Dios. Mediante la luz de una columna de fuego Él confortó y condujo a los hebreos durante las noches de peregrinación en el desierto hacia la Tierra Prometida. A través de su luz espiritual interior, Él reconforta y guía al justo. Jesús es “la Luz de los hombres” que “se ha hecho carne”. Por tanto, Él es “la Luz del mundo”, al que “la oscuridad no vence”. Ha venido para sacarnos de la oscuridad con su “propia luz maravillosa”. De esta manera, también nosotros podemos ser “la luz del mundo”. En la parusía, Dios y su Templo, la Iglesia, brillarán más esplendorosamente con su propia Luz. Dionisio, instruido en la liturgia y la Escritura, es literalmente un fosforescente Padre de la Iglesia, un auténtico portador de luz de Dios en sus múltiples formas de color⁶⁰ (p. 50).

No está de más aclarar que tanto en las Sagradas Escrituras, especialmente en los textos joánicos, como en la obra de Dionisio, la teología de la luz oscila entre una metafísica de la luz propiamente dicha y un recurso analógico, simbólico y literario, meramente metafórico, conforme el cual el Dios-Luz no significaría que Dios *es* luz, sino tan sólo que Dios *es como* la luz. Por este oscilar, habría quien pudiese afirmar críticamente que no hay una verdadera teología de la luz en Dionisio, sino tan sólo una

⁶⁰ “Denys is completely biblical, in an especially Johannine way, in his sublime preoccupation with light. According to John, ‘God is Light’ (φῶς; phōs) (1 Jn 1:5). According to the Genesis text, ‘light’ (אֵר; or) is the first of God’s creatures. By the light of a pillar of fire, He comforted and led the Hebrews during the nights of the desert pilgrimage to the Promised Land (Ex 40:38; Num 9:16; Deut 1:33; Ps 78:14). By His interior spiritual light, He refreshes and guides the just (Ps 27:1, et al.). Jesus is ‘the Light of men’ that ‘has become flesh’ (Jn 1:4, 9, 14). Thus, He is ‘the Light of the World’ (Jn 8:12, 9:5), which ‘the darkness does not overcome’ (Jn 1:5, cf. Jn 13:30). He has come to bring us out of the darkness (Ps 107:14; Is 29:18; Col 1:13; Acts 26:18, et al.) into ‘His own marvelous light’ (1 Pet 2:9). In this way, we too can become ‘the light of the world’ (Mt 5:14-16). At the parousia, God and His Temple, the Church, will shine most splendidly with His own Light (Rev 21:22-25). Denys, formed on liturgy and Scripture, is literally a phosphorescent Father of the Church, an authentic bearer of God’s light in Its many colorful forms”.

simbólica teológica de la luz. Sin embargo, a partir de la visión de conjunto de toda la obra del Areopagita, con el mismo parecer de los comentaristas que referimos, se observa cómo en él sí existe una auténtica metafísica de la luz. Según Duby (1984), tal fue la tendencia hermenéutica en la filosofía medieval:

Dios es luz, los nuevos teólogos [influenciados por el pensamiento de Dionisio] lo repiten. Ven la creación como una incandescencia procedente de una única fuente, la luz llamando a la existencia, gradualmente, a las criaturas y, saltando por reflejos, de eslabón en eslabón de esta misma cadena jerárquica, la luz desde los confines tenebrosos del cosmos retornando a su origen, que es Dios⁶¹ (p. 89).

Por consiguiente es posible afirmar que la identidad Dios-luz es ciertamente esencial, no obstante, no podría decirse a ciencia cierta, en primera instancia, si el nivel de identidad Dios-luz es nominal o atributivo. Ahora bien, si tenemos presentes los principios epistemológicos de su cara teología negativa, conforme a la cual de Dios “nada en absoluto se puede negar o afirmar”⁶² (*MT V*, 1048 B), habría que decir que la identificación de Dios con la luz no alcanza el estatus nominal, pues no hay nombre adecuado a Dios, sino tan sólo un plano atributivo, sublime y aproximativo, meramente indirecto, más por la vía apofática.

Empero, el uso eventual que hace el Autor altomedieval de la expresión “luz” en función pronominal de Dios, tal cual en el siguiente pasaje: “Pues ciertamente este Rayo nunca pierde nada de su propia unidad singular”⁶³ (*CH I*, 2, 121 B), presenta, dentro de la propia teología negativa del Areopagita, un carácter excepcional-preferencial que resalta no sólo la certeza dionisiana de origen escriturístico sobre la

⁶¹ “Dieu est lumière, les nouveaux théologiens le répètent. Ils voient la création comme une incandescence procédant d’une source unique, la lumière appelant à l’existence, de degré, les créatures et, rebondissant par reflets, de maillon en maillon de cette même chaîne hiérarchisée, la lumière depuis les confins ténébreux du cosmos revenant à son origine qui est Dieu”.

⁶² οὔτε ἐστὶν καθόλου θέσις οὔτε ἀφαίρεσις.

⁶³ Καὶ γὰρ οὐδὲ ἀκτῖνα αὐτῆ πώποτε τῆς οἰκείας ἐνικῆς ἐνόητος ἀπολείπεται.

identidad lumínica de Dios, sino el afecto y valor eminente que el Autor asigna a la concepción teológica de la luz.

El profesor Carlos Arboleda Mora (2010) relaciona como equivalentes la *innombrabilidad* de Dios y su apelativo como luz en la obra de Dionisio: “De Dios no se puede decir nada. Es luz increada” (p. 183). Siguiendo esta relación insinuada por Arboleda, la incognoscibilidad divina, lejos de ser violentada por la identificación de Dios con la luz, es expresada por ella. Esta interpretación parece corroborada por la suerte de recelo con que Dionisio evita hacer de ella una identificación directa predicativa, en tanto recurre preferentemente al uso pronominal. En cualquier caso, reiteramos, siguiendo a Duby (1983), que en Dionisio hay una identificación esencial de Dios con la “Luz absoluta” (p. 132).

Al afirmar al mismo tiempo la *innombrabilidad* divina y su identidad lumínica, la luz adquiere, obviamente, un carácter espiritual, conforme al cual la palabra “luz” deja de referir la mera experiencia visual física y su consiguiente constitución de partícula-onda con que la describe la ciencia de hoy, para significar la experiencia espiritual que acompaña dicha experiencia visual, esto es, la vivencia enriquecedora de la luz, tanto cuanto ciertas características misteriosas de la luz visible, tales como su evanescencia y ligereza, sin las cuales la luz tal vez no pasaría de ser un uso literario en virtud de su coloración, fuerza y belleza, pero con las cuales queda concebida la luz, en sí misma, como algo cuya ontología no es totalmente material, tangible, sino ya celestial. Con todo lo cual tenemos que la luz teológica dionisiana, por analogía, ciertamente es una luz física y metafísica, pero principalmente metafísica.

Si bien, en la vía del conocimiento, conocemos la luz metafísica a partir de la luz física, se asume que la luz física es un derivado humilde de la luz metafísica, cuyo sentido es justamente que accedamos al conocimiento de la luz metafísica: “Porque no es posible que el Rayo divino nos ilumine si no está espiritualmente encubierto en la variedad de sagrados velos y la providencia paternal de Dios le ha acomodado a

nuestra forma natural y propia”⁶⁴ (CH I, 2, 121 C). De este modo, para concebir la luz metafísica es preciso trascender la luz física con que estamos familiarizados: “No consiguen el no-saber ante Dios quienes tienen la luz física y el conocimiento de las cosas, y sus trascendentes tinieblas se ocultan a toda luz y se sustraen a todo conocimiento”⁶⁵ (*Epist.* I, 1065 A). Por el contrario, quien trasciende la luz física puede alcanzar una comprensión de la luz metafísica, que es mucho más que conocimiento teórico: “Los simples, absolutos e inmutables misterios de la teología, que resplandecientes desbordan su abundante luz en medio de las más negras tinieblas y en ese lugar totalmente intangible e invisible inundan de hermosísimos fulgores a las mentes deslumbradas”⁶⁶ (*MT* I, 1, 997 B). Se trata de una vivencia que bien podría tildarse de mística, en la que la belleza de la luz-fulgor es aquello en que alcanzamos el conocimiento de la realidad metafísica de la misma.

Además de las revelaciones evangélicas en las que el Hijo se identifica como Luz, es también un pasaje bíblico significativo, el del Génesis, en el que se da la revelación de la luz como lo primero creado: “Dijo Dios: ‘Exista la luz’. Y la luz existió”⁶⁷ (Gén 1,3). En este pasaje se manifiesta la luz como lo primero causado y, por ende, a Dios como causa inmediata de la luz. La perspectiva de Dios como Causa de la luz, y de la luz como lo primero creado, representa una comprensión de la creación en cuya lógica la luz juega un papel nuclear. Así lo ve también DUBY (1983): “De este modo, el acto luminoso de la creación instituye por sí mismo un acceso progresivo de grado en grado hacia el Ser invisible e inefable del que todo procede” (p. 132).

⁶⁴ Καὶ γὰρ οὐδὲ δυνατόν ἐτέρως ἡμῖν ἐπιλάμψαι τὴν θεαρχικὴν ἀκτῖνα μὴ τῇ ποικιλίᾳ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων ἀναγωγικῶς περικεκαλυμμένην καὶ τοῖς καθ’ ἡμᾶς προνοίᾳ πατρικῆ συμφοῶς καὶ οἰκείως διεσκευασμένην.

⁶⁵ ὅτι λανθάνει τοὺς ἔχοντας ὄν φῶς καὶ ὄντων γινῶσιν ἢ κατὰ θεὸν ἀγνωσία καὶ τὸ ὑπερκείμενον αὐτοῦ σκότος καὶ καλύπτεται παντὶ φωτὶ καὶ ἀποκρύπτεται πᾶσαν γινῶσιν.

⁶⁶ τὰ ἀπλᾶ καὶ ἀπόλυτα καὶ ἄτρεπτα τῆς θεολογίας μυστήρια κατὰ τὸν ὑπέρφωτον ἐγκεκάλυπται τῆς κρυφιομύστου σιγῆς γνόφον, ἐν τῷ σκοτεινοτάτῳ τὸ ὑπερφανεστάτον ὑπερλάμποντα καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ τῶν ὑπερκάλων ἀγλαῖῶν ὑπερπληροῦντα τοὺς ἀνομμάτους νόας.

⁶⁷ Y también: “El Dios que dijo: ‘Brille la luz del seno de las tinieblas’” (2 Cor 4,6).

Desde esta perspectiva, la teología de la creación adquiere un matiz importante al resaltar el papel de la luz, en tanto la teología de la luz llega a concebir la luz también como criatura y no sólo como naturaleza divina. Es una teología conforme a la cual Dios “es luz increada y creadora” (Arboleda Mora, 2010, p. 183); y la luz es, al mismo tiempo, Luz divina y luz creatural.

Esta nueva perspectiva de la teología de la luz da lugar a una teología de la luz trinitaria, en la que cada Persona divina ocupa una posición específica con relación a la luz. Así, la Segunda Persona es translúcida, en tanto la Primera es, por decirlo de algún modo, incandescente: “Jesús, la luz del Padre [...] por el cual hemos tenido acceso al Padre, origen de la luz”⁶⁸ (CH I, 2, 121 A). Para Riordan (2008), es el Hijo quien ha de ser llamado “incandescente”: “En el centro de todas las criaturas habita el Cristo incandescente”⁶⁹ (p. 50), sin embargo, al Hijo propiamente le corresponde ser translúcido a la luz primigenia del Padre, como el mismo Riordan (2008) lo describe:

El Padre es la Luz primordial que brilla a través de Cristo en cada ser como una especie de luz. Todos los seres resplandecen desde ‘el Padre de las luces’ por medio de Cristo que es la Luz primordial del Padre, como Hijo⁷⁰ (p. 50).

Dice el apóstol Santiago: “Todo don excelente y todo don perfecto viene de lo alto, del Padre de las luces” (Sant 1,17). La causalidad divina planteada en los términos intensivos de los grados de perfección, con que la herencia platónica de la especulación metafísica enriqueció a la teología, es en Dionisio marcadamente lumínica. A diferencia de otros autores, como San Agustín de Hipona o como Santo Tomás de Aquino en su *cuarta vía* (*Sum. Theol.*, I, q.2, a.3), en Dionisio el papel de la luz en la creación de los grados de perfección es central, confiriéndole un tamiz teológico más próximo a la contemplación mística que a la especulación metafísica,

⁶⁸ Ἰησοῦν, τὸ πατρικὸν φῶς (...) δι' οὗ τὴν πρὸς τὸν ἀρχίφωτον πατέρα προσαγωγὴν ἐσχίκαμεν.

⁶⁹ “In the midst of all creatures abides the incandescent Christ”.

⁷⁰ “The Father is the primal Light who shines forth through Christ in each being as a kind of light. All beings radiate from ‘the Father of lights’ through Christ who is the primal Light of the Father, as Son”.

con fuerte acento de típica espiritualidad teológica oriental; y también más afincado en el sustento y lenguaje escriturístico. Dice Arboleda Mora (2010) que, según Dionisio, “la creación es un acto de iluminación que jerárquica y progresivamente se derrama por todo el universo” (p. 183).

La comprensión mística de la creación se hace necesaria para concebir la naturaleza de la luz como lo primero creado, a la vez que como Lo increado. Esta suerte de mística obligada de la luz increada-creada conlleva consecuentemente a una visión de la luz como participación. Es justo este aspecto definitivo de la luz creada-increada como participación el que, al parecer, más caracteriza la teología lumínica de Dionisio: “Teniendo su origen en la irradiación de la luz primera, la naturaleza es como una cascada o corriente de luz que desciende de la luz primera y se refleja en todos los seres creados” (Arboleda Mora, 2010, p. 183).

De esta forma, dentro de la teología dionisiana de la luz, la teología de la creación se hace más propiamente religiosa, y menos naturalista, al superar la escisión Creador-creatura mediante la luz como un *très-de-union* en sí mismo divino-creatural, tal como lo comprende Georges Duby (1983):

Dios es luz. De esta luz inicial, increada y creadora, participan todas las criaturas. Cada una de ellas recibe y transmite la iluminación divina según su capacidad, es decir, según el rango que cada uno ocupa en la escala de los seres, según el nivel en que ha sido situado jerárquicamente por el pensamiento de Dios. Originado en una irradiación, el universo es una corriente luminosa que desciende en cascadas, y la luz que emana del Ser supremo coloca a cada uno de los seres creados en un sitio inmutable (p. 132).

Pues ha dicho Dionisio que “ciertamente este Rayo nunca pierde nada de su propia unidad singular, en cambio se multiplica y actúa, como es propio de su bondad,

para unificar, ennobleciendo y congregando, a los seres que están bajo su providencia”⁷¹ (CH I, 2, 121 B).

Dos ideas particulares se desprenden de ello, a saber, la unidad de la creación y la actividad descendente gradual de luz a través de las criaturas. La primera idea implica por su parte la cohesión de la creación entre sí y la unidad de la creación con el Creador. En palabras de Duby (1983): “La luz todo lo une. Vínculo de amor, irriga el mundo entero, lo instala en el orden y en la cohesión [...] todos los objetos reflejan más o menos la luz, esta irradiación, gracias a una cadena continua de reflejos” (p. 132). La razón de la unidad de las criaturas entre sí nos remite de vuelta a la otra idea implicada, a saber, la actividad descendente gradual de luz a través de las criaturas; es decir, la luz desciende a cada criatura y, desde esta, desciende a otras inferiores, y así sucesivamente, dándole cierta participación a cada criatura, no sólo en la luz, sino en la misma actividad participativa de esta hacia otros. En este sentido, con bella poesía, el Areopagita es claro y explícito:

El fin de la jerarquía es hacer que sus miembros sean imagen de Dios, espejos muy transparentes e inmaculados (Sab 7,26; 2 Cor 3,18), que reciban el rayo de la luz primera y de Dios, y repletos del divino resplandor recibido, a su vez lo transmitan generosamente a aquellos que les siguen en la escala, conforme a las leyes divinas. No es posible que actúen de otra forma si anhelan el divino resplandor de Dios y devotamente lo contemplan, cual corresponde a lo sagrado, y están configurados, en la medida posible, a cada una de las almas santas, con esa Luz⁷² (CH III, 2, 165 A).

⁷¹ Καὶ γὰρ οὐδὲ αὐτὴ πώποτε τῆς οἰκείας ἐνίκης ἐνότητος ἀπολείπεται, πρὸς ἀναγωγικὴν δὲ καὶ ἐνοπιὸν τῶν προνοουμένων σύγκρασιν ἀγαθοπρεπῶς πληθυνομένη καὶ προϊοῦσα μένει τε ἔνδον ἑαυτῆς ἀραρότως ἐν ἀκινήτῳ ταυτότητι μονίμως πεπηγυῖα.

⁷² Σκοπὸς ἱεραρχίας ἐστὶν ἢ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις αὐτὸν ἔχουσα πάσης ἱερᾶς ἐπιστήμης τε καὶ ἐνεργείας καθηγεμόνα καὶ πρὸς τὴν αὐτοῦ θειοτάτην εὐπρέπειαν ἀκλινῶς μὲν ὀρῶν ὡς δυνατὸν δὲ ἀποτυπούμενος καὶ τοὺς ἑαυτοῦ θιασώτας ἀγάλματα θεῶν τελῶν ἔσοπτρα διειδέστατα καὶ ἀκηλίδωτα, δεκτικὰ τῆς ἀρχιφώτου καὶ θεαρχικῆς ἀκτίνος καὶ τῆς μὲν ἐνδιδομένης αἴγλης ἱερῶς ἀποπληρούμενα, αὐτήν δὲ αὐθις ἀφθόνως εἰς τὰ ἐξῆς ἀναλάμποντα κατὰ τοὺς θεαρχικοὺς θεσμούς.

El concepto de participación nos permite, entonces, expresar de manera bastante satisfactoria esta perspectiva teológica del Dios-Luz y de la creación luminiscente, con todas sus implicaciones. La luz divina participada actúa permanentemente en la creación, entre unas y otras criaturas, y en el interior de cada una de ellas: “Luz absoluta, Dios está más o menos oculto en cada criatura, según ésta sea más o menos refractaria a su iluminación” (Duby, 1983, p. 132).

La identificación genérica, trinitaria, de Dios-Luz viene reforzada por la perspectiva genética de la luz-origen en la narrativa de la creación, siguiendo la cual pareciera ser el Padre quien más se identifica con la luz. Sin embargo, en el pasaje evangélico de la autorrevelación divina en términos de luz en Jn 8,12, las palabras del Divino Maestro “Yo soy la luz del mundo” vienen seguidas de la promesa-advertencia “quien me sigue no caminará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida”. Dios-Luz-del-mundo enfatiza la dimensión cristológica de la teología de la luz. Dionisio no es ajeno a este énfasis cristológico de las revelaciones evangélicas: “Aceptemos pacíficamente los rayos bienhechores de Cristo, el auténtico y sumo bien, y que su luz nos guíe hasta sus divinos beneficios”⁷³ (*Epist.* VIII, 1, 1085 C). El Cristo-Luz introduce la luz en la perspectiva escatológica. La luz mística además de ser luz creadora es ahora luz redentora, dado que Cristo “nos ha sacado del dominio de las tinieblas” (Col 1,13).

Riordan (2008) reconoce esta dimensión escatológica que se deriva de la perspectiva cristológica de la luz:

Según su proximidad a Jesús, Luz primordial del Padre, se hacen ‘fotografiados’ (de phos + grapho: escribir con luz). Inscrita en su ser con profunda y bellísima inscripción está la verdadera Luz que es Jesús mismo: ‘conformados por la Luz’ [φωτοειδεῖς; phōtoeideis], iniciados en la obra de

⁷³ τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ καὶ ὑπεραγάθου Χριστοῦ τὰς ἀγαθοποιουὺς ἀκτῖνας ἐν ἡσυχίᾳ παραδεχόμενοι πρὸς αὐτῶν ἐπὶ τὰς θείας ἀγαθουργίας αὐτοῦ φωταγωγηθῶμεν.

Dios [θεουργικοί: theourgikoi], seremos perfeccionados y lograremos la perfección [τετελεσμένοι και τελεσιουργοὶ γενέσθαι δυνασόμεθα: tetelesmenoi kai telesourgoi genesthai dunēsometha]⁷⁴ (p. 51).

Efectivamente, Dionisio expone en primer término el papel escatológico del Cristo-Luz, en cuanto que la Segunda Persona es quien se ha revelado y quien nos ha conducido hasta la Primera:

Invocando, pues, a Jesús, la luz del Padre, que es la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo (Jn 1,9), por el cual hemos tenido acceso al Padre, origen de la luz (Rom 5,2; Ef 2,18; 3,12), elevemos nuestra mirada, en la medida posible, a las luces que nos ha otorgado el Padre en las Sagradas Escrituras y consideremos, en cuanto somos capaces, las jerarquías de las inteligencias celestes, que ellas nos revelan de modo simbólico y anagógico⁷⁵ (*CHI*, 2, 121 A).

De este modo, la función salvífica de la Luz inicia con aquello que es recurrentemente expresado en las Escrituras: la iluminación de la Verdad. La Luz que se había ocultado se ilumina a sí misma para que podamos verla. Dios es Luz porque ilumina, e ilumina porque es Luz. Bella es esta circularidad de la teología lumínica de Dionisio, y no debe ser confundida con mero juego retórico; la seriedad de esta circularidad está fuera de duda. Es la Voluntad del Cristo Redentor que procura por todos los medios iluminar al Padre, quien es la Luz creadora, para que le amemos:

⁷⁴ “According to their proximity to Jesus, the primal Light of the Father, they become ‘photographed’ (from phos + grapho: to write with light). Written in their being in an ever-deeper and more beautiful inscription is the very Light that is Jesus Himself: ‘Formed by light’ [φωτοειδεῖς: phōtoeideis], initiates in God’s work [θεουργικοί: theourgikoi], we shall be perfected and bring about perfection [τετελεσμένοι και τελεσιουργοὶ γενέσθαι δυνασόμεθα: tetelesmenoi kai telesourgoigenesthai dunēsometha]”.

⁷⁵ Οὐκοῦν Ἰησοῦν ἐπικαλεσάμενοι, τὸ πατρικὸν φῶς, τὸ ὄν «τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον», δι’ οὗ τὴν πρὸς τὸν ἀρχίφωτον πατέρα προσαγωγὴν ἐσχίκαμεν, ἐπὶ τὰς τῶν ἱεροτάτων λογίων πατροπαραδότους ἐλλάμψεις ὡς ἐφικτὸν ἀνανεύσωμεν καὶ τὰς ὑπ’ αὐτῶν συμβολικῶς ἡμῖν καὶ ἀναγωγικῶς ἐκφανθείσας τῶν οὐρανίων νοῶν ἱεραρχίας ὡς οἰοί τε ἐσμεν ἐποπτεύσωμεν καὶ τὴν ἀρχικὴν καὶ ὑπεράρχιον τοῦ θεαρχικοῦ πατρὸς φωτοδοσίαν.

Decimos, pues, que la Bondad de Dios, permaneciendo siempre semejante e idéntica a sí misma, prodiga bondadosamente los rayos de su luz a quien los ve con los ojos de la inteligencia. Puede ocurrir, sin embargo, que los seres inteligentes, por su libre determinación, rechacen la luz de la inteligencia, llevados del apetito del mal, que cierra los ojos de la mente, privándola de su natural ser iluminada. Se apartan a sí mismos de esta luz que se les ofrece sin cesar y que, lejos de abandonarlos, resplandece ante sus ojos miopes. Luz que con su bondad característica los sigue presurosa, aun cuando se alejen de ella⁷⁶ (EH II, III, 3, 397 D).

Hasta aquí la iluminación no redime directamente, mas es el primer e indispensable paso en la redención. En esta perspectiva, la luz tiene una función teológica-escatológica de primer orden, ya que de su naturaleza divina-creada de la cual depende la unidad de la creación, emana la propiedad de guiar al ser humano en el camino de la redención. Este favor debe ser, a su vez, comunicado a los otros, al modo como la luz causal creadora era también participada de forma gradual:

Luego, habiendo contemplado religiosamente, en cuanto es posible, iluminados por el conocimiento de lo que hemos visto, podemos ser consagrados y a la vez consagrar a otros en la ciencia mística. Revestidos de luz e iniciados en la obra de Dios, alcanzamos la perfección y perfeccionamos a otros⁷⁷ (EH I, 1, 372 B).

Esta participación activa de la luz teológica, que le da una dimensión eclesial y social, es posible porque participamos pasivamente de la luz creadora y de la luz

⁷⁶ Λέγωμεν τοίνυν, ὡς ἔστιν ἡ τῆς θείας μακαριότητος ἀγαθότης ἀεὶ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχουσα τὰς τοῦ οἰκείου φωτὸς ἀγαθοεργετίδας ἀκτῖνας ἐπὶ πάσας ἀφθόνως ἀπλοῦσα τὰς νοερὰς ὄψεις. Εἴτ' οὖν ἀποσταίη τοῦ νοητοῦ φωτὸς ἡ τῶν νοερῶν ἀθαίρετος ἀτεξουσιότης κακίας ἔρωτι συμμύσασα τὰς φυσικῶς ἐνεσπαρμέναις αὐτῇ πρὸς τὸ φωτίζεσθαι δυνάμεις, ἀπήρηται τοῦ παρόντος αὐτῇ φωτὸς οὐκ ἀποστάντος ἀλλ' ἐπιλάμποντος αὐτῇ μωπαζούση καὶ ἀποστρεφομένη προστρέχοντος ἀγαθοειδῶς.

⁷⁷ Θεαρχικὴν αὐγὴν ἀναβλέψαντες ὅσα τε ἰδεῖν ἐφικτὸν ἐποπτεύσαντες ἱερῶς καὶ τῆς τῶν θεαμάτων γνώσεως ἐλλαμφθέντες τὴν μυστικὴν ἐπιστήμην ἀφιερῶμενοι καὶ ἀφιερῶται φωτοειδεῖς καὶ θεουργικοὶ τετελεσμένοι καὶ τελεσιουργοὶ γενέσθαι δυνησόμεθα.

redentora: “Cada criatura lo descubre a su manera puesto que libera, ante quien la observe con amor, la parte de luz que contiene en sí” (Duby, 1983, p. 132).

En conclusión, el Dios-Luz trinitario es particularizado como Luz creadora (Padre) y Luz salvífica (Hijo). Ambas dimensiones de la Luz trabajan análogamente, por vía de participación. Dicha participación es en las criaturas, especialmente en las espirituales, una participación primero pasiva y después activa. La luz creadora se recibe y se refleja; la luz salvífica se recibe y se divulga.

Por otra parte, se da el caso del uso simbólico, casi universal, de la luz como recurso expresivo para referir al acto de conocer, al que nos habíamos referido. A este recurso literario no es ajena la Sagrada Escritura, ni Dionisio. Tal es lo que puede inferirse del uso del condicional ‘mientras’ en los pasajes bíblicos:

- “Mientras estoy en el mundo, soy la luz del mundo” (Jn 9,5).
- “Mientras hay luz, creed en la luz, para que seáis hijos de la luz” (Jn 12,36).

El condicionamiento temporal-mundano del Cristo-Luz enfatiza una idea meramente analógica de la luz, en cuanto función de iluminar para ver. Ello genera la tensión que se había señalado entre una acepción puramente simbólica y literaria de Dios-Luz y una acepción con alcance ontoteológico. Pese a ello, una perspectiva holística de la obra dionisiana permite suponer que en su teología se dan ambas acepciones paralelamente, pues Dios es Luz porque ilumina, e ilumina porque es Luz. De este mismo modo lo comprendía el jesuita alemán Otto Semmelroth, S.J. (1952), quien vinculaba la teología simbólica de Dionisio con su teología de la luz:

La causalidad divina se puede entender como la irradiación de la luz divina a través de las cosas sensibles, que dejan así traslucir algo de la esencia de Dios. Por eso se puede afirmar igualmente que el efecto no es sólo efecto de su causa,

sino que también revela algo de ella en el orden del pensamiento, porque, precisamente, es luz: así el cosmos pasa a ser símbolo y se puede elaborar una teología simbólica⁷⁸ (p. 4).

De ello resulta un inevitable y muy natural énfasis en la perspectiva gnósica del Cristo-Luz. La luz salvífica recibida y compartida es conocimiento de la Verdad, es un acontecimiento que acaece en el entendimiento:

Sin embargo, la Luz divina, como he dicho, llevada de bondad, nunca deja de ofrecerse a los ojos de la inteligencia, ojos que deben captarla, pues allí está siempre lista a entregarse. Tal es el modelo. A ejemplo de esta Luz, el obispo reparte a todos generosamente los brillantes rayos de sus inspiradas enseñanzas. A imitación de Dios, siempre está dispuesto a iluminar a quien se le acerque⁷⁹ (*EH* II, III, 3, 400 A-B).

Ahora bien, la dimensión mística-estética de la Luz hace que esta iluminación del entendimiento no se agote en el plano teórico, sino que procede inmediatamente a orientar la voluntad, moviéndola hacia el objeto amado y, conforme a la tradición platónica, asemejándola a él:

En efecto, la Sagrada Escritura nos muestra a nosotros, sus seguidores, que Jesús ilumina de este modo —bien que con mayor claridad y entendimiento— a nuestros santos superiores. Él, que es inteligencia divina y supraesencial, Principio y subsistencia de toda jerarquía, de toda santificación, de toda operación divina, el Omnipotente. Los asemeja, en cuanto es posible por parte de ellos, a la propia luz de Él. Respecto a nosotros, gracias al deseo de belleza

⁷⁸ Traducción del alemán de Zas Friz de Col.

⁷⁹ Πλήν, ὅπερ ἔφην, ἀγαθουργικῶς ἀεὶ ταῖς νοεραῖς ὄψεσι τὸ θεῖον ἠπλωται φῶς ἔνεστί τε αὐταῖς ἀντιλαβέσθαι παρόντος αὐτοῦ καὶ ἀεὶ πρὸς θεοπρεπῆ τῶν οἰκείων μετάδοσιν ὄντος ἐτοιμοτάτου. Πρὸς ταύτην ὁ θεῖος ἱεράρχης ἀποτυποῦται τὴν μίμησιν τὰς φωτοειδεῖς αὐτοῦ τῆς ἐνθέου διδασκαλίας αὐγὰς ἀφθόνως ἐπὶ πάντας ἀπλῶν καὶ τὸν προσιόντα φωτίσαι θεομιμήτως ἐτοιμότητος.

que nos eleva hacia Él, unifica nuestras múltiples diferencias. Unifica y diviniza nuestra vida, hábitos y actividad⁸⁰ (EH I, 1, 372 A).

Se encuentra aquí totalmente implicada la lógica de la belleza-eros que se expuso en el capítulo primero. Esta belleza-eros que opera en toda la simbólica teológica actúa por antonomasia en el símbolo de la luz, más aún, es la médula misma de dicha dinámica en cuanto la luz es mucho más que un símbolo. La luz salvífica que es el Cristo-Luz-del-mundo es Sabiduría que se muestra y que se entrega como don. Esa Luz-Sabiduría que se entrega nos enseña la verdad, nos muestra el camino y nos vivifica, conforme Jn 14,6. El camino de vida que tal verdad nos muestra no es otro que el mismo Dios-Luz, en cuyo foco encontramos al Padre Luz-creadora:

Más aún, toda manifestación luminosa que recibimos y procede de la bondad del Padre, nos atrae a su vez hacia lo alto como un poder unificante y nos hace volver hasta la unidad y simplicidad divinizante del Padre que nos congrega⁸¹ (CH I, 1, 120 B).

En este punto, Dionisio alcanza el ápice creativo de su especulación teológica sobre la luz, en la que, llevando al límite las posibilidades del lenguaje y del entendimiento humanos, postula que es posible llegar a contemplar de frente el foco mismo de la Luz creadora y salvífica, el rostro refulgente del Dios-Luz. Recuérdesse que, como sintetiza Arboleda Mora (2010), “la creación es un acto de iluminación que jerárquica y progresivamente se derrama por todo el universo, y hay un retorno de grado en grado de todo el universo hacia su fuente” (p. 183).

⁸⁰ Οὕτω γάρ, ὡς ἡ θεολογία τοῖς θιασώταις ἡμῖν παραδέδωκε, καὶ αὐτὸς Ἰησοῦς, ὁ θεαρχικώτατος νοῦς καὶ ὑπερούσιος, ἡ πάσης ἱεραρχίας ἀγιαστείας τε καὶ θεουργίας ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ θεαρχικωτάτη δύναμις, ταῖς τε μακαρίας καὶ ἡμῶν κρείττοσιν οὐσίαις ἐμφανέστερον ἅμα καὶ νοερότερον ἐλλάμπει καὶ πρὸς τὸ οἰκεῖον αὐτὰς ἀφομοιοῖ κατὰ δύναμιν φῶς ἡμῶν τε τῷ πρὸς αὐτὸν ἀνατεινομένῳ καὶ ἡμᾶς ἀνατείνοντι τῶν καλῶν ἔρωτι συμπύσσει τὰς πολλὰς ἑτερότητας καὶ εἰς ἐνοειδῆ καὶ θείαν ἀποτελειώσας ζωὴν ἔξιν τε καὶ ἐνέργειαν.

⁸¹ Πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δῶρημα τέλειον ἄνωθὲν ἐστὶ καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων.» Ἀλλὰ καὶ πᾶσα πατροκινήτου φωτοφανείας πρόοδος εἰς ἡμᾶς ἀγαθοδότως φοιτῶσα πάλιν ὡς ἐνοποιὸς δύναμις ἀνατατικῶς ἡμᾶς ἀναπλοῖ καὶ ἐπιστρέφει πρὸς τὴν τοῦ συναγωγοῦ πατρὸς ἐνότητα καὶ θεοποιὸν ἀπλότητα.

Dionisio nos describe, a modo de exhortación, este proceso:

Elevémonos nosotros, pues, impulsados por nuestras oraciones hasta los más altos rayos de la Bondad divina, como si hubiera una cadena de luz múltiple que cuelga desde lo alto del cielo y que desciende hacia acá y que parece que tiramos de ella siempre hacia abajo, agarrándonos sucesivamente con las manos, pero en realidad no la bajaríamos, pues está tanto arriba como abajo, sino que seríamos nosotros mismos quienes somos elevados hasta los más altos resplandores de los resplandecientes rayos⁸² (*DN III, 1, 680 C*).

No obstante, el carácter exhortativo a la ascensión es contrarrestado por el reconocimiento de nuestra situación indigente en la contemplación lumínica, la cual sólo es posible en virtud de la generosidad de la gracia divina, como queda de manifiesto por el uso del verbo “rogar” en el enunciado del siguiente pasaje:

Rogamos que también nosotros podamos adentrarnos en esas tinieblas luminosas y renunciando a toda visión y conocimiento podamos ver y conocer al que está por encima de toda visión y conocimiento por el mismo hecho de no ver ni entender —pues efectivamente esto es ver y conocer de verdad— y celebrar sobrenaturalmente al Supraesencial habiendo renunciado a todos los seres, como los artistas cuando hacen una estatua natural que quitan todos los impedimentos que enmascaran la pura visión de lo que se halla escondido y por

⁸² Ἡμᾶς οὖν αὐτοὺς ταῖς εὐχαῖς ἀνατείνωμεν ἐπὶ τὴν τῶν θεῶν καὶ ἀγαθῶν ἀκτίνων ὑψηλοτέραν ἀνάνευσιν, ὥσπερ εἰ πολυφώτου σειρᾶς ἐκ τῆς οὐρανίας ἀκρότητος ἠρτημένης, εἰς δεῦρο δὲ καθηκούσης καὶ ἀεὶ αὐτῆς ἐπὶ τὸ πρόσω χερσὶν ἀμοιβαίαις δραττόμενοι καθέλκειν μὲν αὐτὴν ἐδοκοῦμεν, τῷ ὄντι δὲ οὐ κατήγομεν ἐκείνην ἄνω τε καὶ κάτω παροῦσαν, ἀλλ' αὐτοὶ ἡμεῖς ἀνηγόμεθα πρὸς τὰς ὑψηλοτέρας τῶν πολυφώτων ἀκτίνων μαρμαρυγᾶς.

el mero hecho de quitárselos hacen que aparezca esa belleza oculta⁸³ (MT II, 1025 A).

Salta a la vista la fuerte convicción epistemo-teológica de su teología negativa, pues la forma de ver y entender es no viendo ni entendiendo. Desde el punto de vista de la teología de la luz, esto significa un inesperado giro en el uso que hace el Autor de la idea de luz como sabiduría, que desemboca en una inversión de la idea misma del Dios-Luz:

La luz hace invisibles las tinieblas (Jn 1,5; 3,19; Hch 26,18; Rom 2,19; 1 Cor 4,6; 1 Pe 2,9; 1 Jn 2,8-11) y más aún la mucha luz. Los conocimientos hacen invisible el no saber, y más aún los muchos conocimientos. Si tomas el no-saber como trascendencia y no como privación, puedes decir esto con toda verdad. No consiguen el no-saber ante Dios quienes tienen la luz física y el

⁸³ Κατὰ τοῦτον ἡμεῖς γενέσθαι τὸν ὑπέρφωτον εὐχόμεθα γνόφον καὶ δι' ἀβλεψίας καὶ ἀγνωσίας ἰδεῖν καὶ γνῶναι τὸν ὑπὲρ θεῶν καὶ γνῶσιν αὐτῶ τῶ μὴ ἰδεῖν μηδὲ γνῶναι –τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ ὄντως ἰδεῖν καὶ γνῶναι– καὶ τὸν ὑπερούσιον ὑπερουσίως ὑμνήσαι διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως, ὥσπερ οἱ αὐτοφυεῖς ἄγαλμα ποιοῦντες ἐξαιροῦντες πάντα τὰ ἐπιπροσθοῦντα τῇ καθαρᾷ τοῦ κρυφίου θεῶ κωλύματα καὶ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τῇ ἀφαιρέσει μόνῃ τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀναφαίνοντες κάλλος.

conocimiento de las cosas, y sus trascendentes tinieblas se ocultan a toda luz y se sustraen a todo conocimiento⁸⁴ (*Epist.* I, 1065 A).

Lo que parecería una contradicción no es sino una coherente progresión expresada en términos de su teología negativa. Quienes se quedan en el plano de la luz

⁸⁴ Τὸ σκότος ἀφανὲς γίνεται τῷ φωτί, καὶ μᾶλλον τῷ πολλῷ φωτί· τὴν ἀγνωσίαν ἀφανίζουσιν αἱ γνώσεις, καὶ μᾶλλον αἱ πολλαὶ γνώσεις. Ταῦτα ὑπεροχικῶς, ἀλλὰ μὴ κατὰ στέρησιν ἐκλαβῶν ἀπόφησιν ὑπεραληθῶς, ὅτι λανθάνει τοὺς ἔχοντας ὄν φῶς καὶ ὄντων γνῶσιν ἢ κατὰ θεὸν ἀγνωσία καὶ τὸ ὑπερκείμενον αὐτοῦ σκότος καὶ καλύπτεται παντὶ φωτὶ καὶ ἀποκρύπτεται πᾶσαν γνῶσιν.

A respecto de la influencia de Dionisio sobre san Juan de la Cruz, “fue puesta de relieve ya por los primeros comentadores; para muchos de ellos, la mejor garantía de la ortodoxia de san Juan era precisamente su conformidad con el gran padre de la teología mística: ‘Habiendo pues nuestro querubín bebido de la fuente divina el espíritu y doctrina de san Dionisio y después reconociéndola en sus libros, dejando opiniones nuevas de artificios humanos, hizo asiento, como en doctrina apostólica, en lo que dicen san Dionisio y santo Tomás’ (Quiroga, 1927). Desde el punto de vista doctrinal está clara la dependencia de san Juan en temas tan centrales como el *apofatismo* (bajo las metáforas de ‘oscuridad’ y ‘noche’) o la *purificación*: ‘Porque todo lo que puede entender el entendimiento, y gustar la voluntad y fabricar la imaginación, es muy disímil y desproporcionado, como habemos dicho, de Dios [...] para llegar a Él antes ha de ir no entendiendo que queriendo entender; y antes cegándose y poniéndose en tiniebla, que abriendo los ojos para llegar más al rayo divino’ (*Subida al Monte Carmelo* II, 8,5). ‘[Porque] enseña Dios ocultísima y secretísimamente al alma sin ella saber cómo; lo cual algunos espirituales llaman entender no entendiendo’ (*Cántico espiritual* XXXIX, 12). El propio san Juan de la Cruz cita a Dionisio de forma explícita en *La subida al Monte Carmelo*, *La noche oscura*, *Cántico espiritual* y en *La llama de amor viva* cuando habla, en todos ellos, del ‘rayo de tiniebla’: ‘Y de aquí es que la contemplación por la cual el entendimiento tiene más alta noticia de Dios, llamada *teología mística*, que quiere decir sabiduría de Dios secreta; porque es secreta al mismo entendimiento que la recibe. Y por eso la llama san Dionisio *rayo de tiniebla* [...] Luego claro está que el entendimiento se ha de cegar a todas las sendas que él puede alcanzar para unirse a Dios’ (*Subida al Monte Carmelo* II, 8, 6. Cf. también *Noche* II, 5, 3; *Cántico* XIV, 3,16 y *Llama* III, 49). Por otra parte numerosas alegorías e imágenes están claramente influenciadas por la *Teología mística*. Recordemos, a título de ejemplo, un par de estrofas de una de sus coplas, donde *agnosía* y tiniebla ocupan un lugar central:

‘Entréme donde no supe
y quedéme no sabiendo
toda ciencia trascendiendo
[...]
Cuando más alto se sube
tanto menos entendía
qué es la tenebrosa nube
que a la noche esclarecía;
por eso quien la sabía
queda siempre no sabiendo
toda ciencia trascendiendo.’

San Juan pretende, además, zanjar la cuestión de la primacía entre el conocimiento y el amor en la experiencia mística cuando, en el *Cántico espiritual*, escribe: ‘Donde es de saber de lo que algunos dicen que no puede amar la voluntad sino lo que primero entiende el entendimiento, hase de entender naturalmente, porque por vía natural es imposible amar si no se entiende primero lo que se ama, mas por vía sobrenatural bien puede Dios infundir amor y aumentarle sin infundir ni aumentar distinta inteligencia’ (*Cántico espiritual* XXVI, 8)” (Toscano y Ancochea, 2009, p. 199-201).

física no alcanzan la luz metafísica. Ahora bien, en la medida en que la luz metafísica supera nuestra capacidad de ver, esta es expresada en los términos de su opuesto: “tinieblas”. Esto puede corroborarse de forma manifiesta en la siguiente plegaria:

Trinidad supraesencial, Sumo Dios, Suprema Bondad, guardián de la sabiduría divina de los cristianos, condúcenos a la más desconocida, la más luminosa, la más alta cumbre de las Escrituras místicas; allí están ocultos, bajo las tinieblas más que luminosas del silencio que revela los secretos (Ex 20,21; Dt 4,11; 5,22; 2 Sam 22,10; 1 Re 8,12.53; 2 Crón 6,1; Sal 17,10; 96,2; Sir 45,5), los simples, absolutos e inmutables misterios de la teología, que resplandecientes desbordan su abundante luz en medio de las más negras tinieblas y en ese lugar totalmente intangible e invisible inundan de hermosísimos fulgores a las mentes deslumbradas⁸⁵ (*MT I*, 1, 997 A-B).

La expresión “las tinieblas más que luminosas”, seguida por su homóloga “el silencio que revela los secretos” es provocativa. La extrañeza es luego reforzada y finaliza en una idea afirmativa, a saber, la saturación de “hermosísimos fulgores” en el sujeto de contemplación, cuyo entendimiento ha sido “deslumbrado”. La mente que renunció a la luz física y se sumió en las tinieblas de la trascendencia fue finalmente deslumbrada por fulgores hermosísimos. En cuanto a Dios-Luz, será llamado ahora Tiniebla: “Conocer sin velos al Incognoscible que oculta todo lo cognoscible de todos los seres y que podamos ver esa Tiniebla supraesencial que toda la luz de las cosas no deja ver”⁸⁶ (*MT II*, 1025 B). Soto (2013) hace una excelente ilustración de semejante pasmosa figura dionisiana para referirse a Dios:

⁸⁵ Τριάς υπερούσιε και υπέρθεε και υπεράγαθε, τῆς Χριστιανῶν ἔφορε θεοσοφίας, ἴθινον ἡμᾶς ἐπὶ τῶν μυστικῶν λογίων υπεράγνωστον και υπερφαῆ και ἀκροτάτην κορυφήν· ἔνθα τὰ ἀπλᾶ και ἀπόλυτα και ἄτρεπτα τῆς θεολογίας μυστήρια κατὰ τὸν υπέρφωτον ἐγκεκάλυπται τῆς κρυφιομύστου σιγῆς γνόφον, ἐν τῷ σκοτεινοτάτῳ τὸ υπερφανέστατον υπερλάμποντα και ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ και ἀοράτῳ τῶν υπερχάλων ἀγλαῖῶν υπερπληροῦντα τοὺς ἀνομμάτους νόας.

⁸⁶ γνῶμεν ἐκείνην τὴν ἀγνωσίαν τὴν ὑπὸ πάντων τῶν γνωστῶν ἐν πᾶσι τοῖς οὔσι περικεκαλυμμένην και τὸν υπερούσιον ἐκείνον ἴδωμεν γνόφον τὸν ὑπὸ παντὸς τοῦ ἐν τοῖς οὔσι φωτὸς ἀποκρυπτόμενον.

La expresión dionisiana [para Tiniebla divina] es ‘hó Theios gnóphos o skótos’. ‘Gnóphos o skótos’ tienen una doble significación. Subjetiva en cuanto actitud del alma que contempla. Objetiva que es el carácter inaccesible, la absoluta trascendencia de la Luz contemplada. Este doble carácter hace que la relación místico-Divinidad siempre permanezca inadecuada. Explicando los textos clásicos de Éxodo 33 y 34 y Éxodo 20,21 y Salmo 17,22 por I Timoteo 6,13, la Tiniebla divina es una resistencia del ser divino a la unión íntima con Él. Dios permanece ‘aprósitos=inaccesible’ (DN 708 D, 869 A; Epist. V 1073 A), ‘aóratos=invisible’ (MT 997 B, 1001 A), (MT 997 B. 1101 A), ‘athéatos=escapa’ a toda contemplación (MT 1000 D), ‘akatonómastos=escapa a todo nombre’ (DN 597 C), ‘aperíleptos=escapa a todo límite’ (DN 588 C, 912 B, 913 C), ‘aperióristos=escapa a toda determinación’ (DN 597 A, 817 D, 889 D). Es el silencio, el callamiento, la ceguera, la inactividad, el no conocimiento del alma respecto a Dios el Trascendente (MT 1 y 2). De nuevo estamos en el oxímoron: Dios es poseído en la no posesión, contemplado en la no contemplación, nominado en la no nominación. Es que la Tiniebla divina, incognoscible y superluminosa, trasciende el conocimiento y el no conocimiento de Dios, su luz y tiniebla y ningún ser alcanza el secreto íntimo de Dios. Sólo cabe la mudez total (MT 1033 C). En definitiva, la Tiniebla divina es ausencia y negación de luz, pero también superabundancia y exceso de luz (p. 64-65).

La teología de la luz de Dionisio nos ha llevado desde un Dios-Luz absoluta a un Dios-Tiniebla supraesencial. Para comprender el giro de su terminología es importante tener presente el carácter místico que en el Areopagita tiene la idea de iluminación, la cual —esto es indispensable— debe interpretarse a la luz de su teología negativa. A fin de cuentas, el giro terminológico no es un giro ontológico, es tan sólo el recurso con el cual el Autor lleva el lenguaje más allá del límite, con el ánimo de expresar la inefabilidad de la experiencia mística con que se trasciende la limitación del conocimiento humano para alcanzar la sabiduría. En sí mismo Dios es Luz; pero

para nuestro entendimiento resulta más semejante a las tinieblas: “La tiniebla divina es luz inaccesible, donde se dice que habita Dios (Éx 20,21; 1 Tim 6,16; cf. *MT* I, 3), es ciertamente invisible debido a su deslumbrante claridad e inaccesible debido al desbordamiento de sus irradiaciones supraesenciales”⁸⁷ (*Epist.* V, 1073 A).

Luz absoluta en el orden ontológico, Tiniebla supraesencial en el orden gnoseológico; el Cristo-Luz salvífica, por quien somos llevados al Padre-Luz creadora, nos ilumina en el entendimiento, pues su luz es sabiduría, y gracias a ello podemos penetrar en los misterios más impenetrables de la divinidad y del plano sobrenatural, de cuya naturaleza sólo podemos, en virtud de la revelación bíblica, hacernos una pálida idea a partir de nuestra experiencia de luz y tiniebla físicas.

De esta forma, la luz física es el símbolo teológico privilegiado por el cual la belleza nos arrebató a lo sobrenatural, pero lo es en cuanto representa la fuerza misma de todo lo simbólico: la luz metafísica, vínculo ontológico entre Dios y las criaturas. Pero ¿qué es? En ningún momento Dionisio lo dice claramente. La luz se enuncia al inicio del libro IV de DN, paralelamente con el bien y la belleza. Por eso, a juicio de Semmelroth (1950, p. 234) la luz lo reúne todo, fundándose en el conocimiento y la belleza, es por su resplandor en los seres creados que puede descubrirse a Dios en ellos. Por su parte, Vicente Muñiz (1974) sostendrá que “el concepto de Luz es paralelo a los transcendentales del ser, verdad y bondad” (p. 178). Este es ciertamente el parecer de Santo Tomás de Aquino, quien en sus restantes consideraciones metafísicas pasa bastante de largo por el aspecto estético de la ontología teológica, privilegiando el discurso lógico y dramático. Sin embargo, en sus *Comentarios al De Divinis Nominibus* no sólo introduce la belleza en el plano ontológico con carácter de trascendental, sino que, conforme al Areopagita, introduce también la luz (cf. Clavell, 1984). De este modo, puede inferirse y concluirse que la luz constituye lo “visible” de la naturaleza, grandeza y perfección de Dios, que es visible sólo en la medida en que se

⁸⁷ Ὁ θεῖος γνόφος ἐστὶ τὸ «ἀπρόσιτον φῶς», ἐν ᾧ κατοικεῖν ὁ θεὸς λέγεται, καὶ ἀοράτω γε ὄντι διὰ τὴν ὑπερέχουσαν φανότητα καὶ ἀπρόσιτῳ τῷ αὐτῷ δι' ὑπερβολὴν ὑπερουσίου φωτοχυσίας.

participa a las criaturas, más no directamente. Por lo tanto, es aquello de que se predica esencialmente, casi tautológicamente, la belleza: la luz es bella, la belleza es luz.

2. EL CONCEPTO DE JERARQUÍA EN EL *CORPUS* *DIONYSIACUM*

2.1. Influencia pagana y judía; fuentes escriturísticas

Suponiéndolo el auténtico discípulo personal de San Pablo, con todo el peso de autoridad teológica que ello deparaba, los comentaristas medievales de Dionisio fácilmente pasaron por alto, sin desconocerlas por completo, pero sin ocuparse ni detenerse en ellas, las filiaciones greco-paganas del Areopagita. En los estudios modernos del Autor, y gracias a la crítica histórica y la hermenéutica crítica que se propuso desvelar la verdadera identidad del misterioso Pseudo Dionisio, iniciada a finales del s. XIX por Josef Stiglmayr y Hugo Kosch, hoy en día es lugar común reconocer al teólogo como caro discípulo de la filosofía neoplatónica. De este modo, Roques (1983) sostiene que “Dionisio adopta los puntos de vista de la ciencia y de la filosofía de su tiempo, cuando estos no contradicen formalmente una verdad revelada”⁸⁸ (p. 64). Afirmación tal vez demasiado genérica, ya que en la “filosofía de su tiempo” habría seguramente puntos de vista variados, divergentes, contradictorios, de unas escuelas con otras.

Por eso, la especulación sobre las influencias cristianas y paganas de Dionisio permite un amplio margen de debate, en la medida en que más allá de los datos históricos y su depuración lógico-crítica, en último término, queda a la conjetura establecer un “hasta dónde” de cada línea de influjo. De este modo, en el debate especializado se encuentran obras exhaustivas, como el muy completo e interesante estudio de Stephen Gersh (1978), quien a este respecto está cierto de que:

⁸⁸ “Denys adopte les points de vue de la science et de la philosophie de son temps, quand ceux-ci ne contredisent pas formellement une vérité révélée”.

La relevancia histórica del Pseudo Dionisio se deriva del hecho de que su doctrina es la primera versión cristiana de un tipo de filosofía neoplatónica enseñada principalmente en las dos escuelas, Atenas y Alejandría, desde el siglo IV al VI d.C aproximadamente. Escritores del cristianismo primitivo, como Agustín en Occidente y Gregorio de Nisa en Oriente, habían seguido la doctrina neoplatónica, pero la evidencia indica que habían estado influenciados por las fases anteriores de desarrollo. En el Pseudo Dionisio, sin embargo, tenemos un trasmisor de la filosofía dominante de la antigüedad tardía en su forma más elaborada y desarrollada. Esta escuela de pensamiento se puede remontar a Jámblico⁸⁹ (p. 1).

Tanto Gersh (1978, p. 1)⁹⁰ como Hathaway (Riordan, 2008, p. 97)⁹¹ piensan que Dionisio asistió a la Academia ateniense en algún momento en el tránsito del siglo quinto al sexto, frente a lo cual Riordan (2008) se pregunta:

Sabemos que los expertos de la Academia tenían una opinión oscura de la Iglesia. ¿Por qué, entonces, muchos de los mejores intelectuales cristianos del momento habrían sido atraídos por este enfoque filosófico? Hombres como

⁸⁹ “The historical significance of Ps.-Dionysius stems from the fact that his doctrine is the first Christian version of a type of Neoplatonic philosophy taught mainly in the two centres of learning, Athens and Alexandria, from approximately the fourth to the sixth century A.D. Earlier Christian writers such as Augustine in the West and Gregory of Nyssa in the East had followed Neoplatonic doctrine, but the evidence suggests that they had been influenced by its earlier phases of development. In Ps.-Dionysius, however, we have a transmitter of the dominant philosophy of late Antiquity in its most elaborate and developed form. This school of thought can be traced back to Iamblichus”.

⁹⁰ “A careful comparison of his doctrine with that of the principal pagan Neoplatonists has convinced me: (I) that he was a genuine Christian philosopher. His transformation of paganism is too thorough to be that of a pagan writer expounding Christianity. (II) He studied at the Academy during the late fifth or early sixth century A.D. This dating is consistent with his apparent use of ideas found in Proclus and Damascius”.

⁹¹ “Hathaway attempts to give a vivid description of the student body at Athens during the time of Proclus and Damascius, (*Hierarchy*, p. 19-21). Though Christians were not approved of by the scholars from the time of Porphyry (232-304) onward, many did attend seeking, as Hathaway says, the ‘theologia of Plato’. Hathaway notes clearly the preparatory work in Aristotle required of students desiring to enter Proclus’ curriculum on Plato (p. 21). He gives the following sources for this assertion: H. Wolfson, *Philosophy of Church Fathers* (Harvard, 1956), p. 374ff., 409-15; I. Sheldon-Williams, ‘The Greek Platonist Tradition...’ p. 489-90. Cf. F. Schemmel, ‘Die Hochschule von Athen im IV und V Jahrhundert’, *Neues Jahrbuch Pädagogik* 22 (1908): 509”.

Justino, Orígenes, Clemente de Alejandría, Gregorio Nazianceno, Gregorio de Nisa, Basilio, Agustín, Hilario y Boecio encontraron suma atracción en el platonismo⁹² (p. 29).

La respuesta no se hace esperar, pues acto seguido Riordan (2008) nos ofrece la siguiente pista: “Para comenzar a responder esta pregunta, parece importante resaltar que fue principalmente la *Theologia* de Platón la que atrajo a los cristianos, incluso llevando a algunos a Atenas como estudiantes”⁹³ (p. 29). Lo cierto es que esa teología de Platón, y en general de los filósofos griegos clásicos, es extraída, ampliada y desarrollada paralelamente como tal por cristianos y paganos, sin que sepamos con exactitud a quién corresponde la patente.

La teología clásica griega, analizada magistralmente por Werner Jaeger (2004), no podía menos que inspirar a los cristianos en el contexto de ese encuentro de culturas de vocación universal como lo eran el judaísmo y el helenismo; tanto como a los propios griegos paganos, quienes por su parte no podían sino sentirse sobreexigidos por la racionalidad monoteísta de la nueva fe que se propagaba con ímpetu avasallador, compitiendo en prestigio por primera vez con la hasta entonces jactanciosa racionalidad griega. Los choques, algunas veces violentos, que se vivieron en Alejandría alrededor de la época de San Cirilo dan buena cuenta de ello. De este modo, la naciente mística pagana, que Gersh remonta hasta Jámblico, fue consolidada por las reflexiones metafísicas platónicas y plotónicas del neoplatónico Proclo, especialmente en su obra *Theologia Platonis*.

Es así como el platonismo pudo haber llegado primero al Pseudo Dionisio tanto por el camino de la Academia ateniense tardía, es decir, a través de Proclo, tal como es

⁹² “We know that the masters of the Academy took a dim view of the Church. Why then would so many of the finest Christian scholars of the day have been attracted to this philosophical approach? Men such as Justin, Origen, Clement of Alexandria, Gregory Nazianzen, Gregory of Nyssa, Basil, Augustine, Hilary, and Boethius all found much that attracted them in Platonism”.

⁹³ “In order to begin to answer this question, it seems important to recall that it was principally the “theologia” of Plato that beckoned to Christians, even bringing some to Athens as students”.

el parecer de la mayoría de comentaristas —desde que Stiglmayr y Koch probaron que Dionisio no era el verdadero Areopagita a partir de ciertos pasajes de exacta coincidencia con los propios de Proclo⁹⁴—, como también pudo haber arribado el neoplatonismo a este maestro de la teología medieval, en primer lugar, a través del camino indirecto de los primeros cristianos platonizados, como parece plantear Roques (1983) en el siguiente pasaje:

Las nociones dionisianas [...] conservan los temas esenciales de las cosmologías de la Antigüedad, sin que sea posible sin embargo asignar siempre un origen inmediato y preciso a cada una de las influencias sufridas. Pero estas nociones no se inscriben solamente en la tradición helénica. Estas se enlazan con las ideas bíblicas y cristianas de creación, de providencia y de redención, y retoman los comentarios, generalmente platónicos, de los Padres de la Iglesia a los primeros capítulos del Génesis. Pueden también hacer referencia a las prescripciones conciliares y a los textos litúrgico-canónicos con los que la autoridad regula efectivamente la vida interior y la sociedad de los creyentes⁹⁵ (p. 67).

Sea como fuere, directa o indirectamente, en Dionisio es inobjetable la presencia de la teología de Proclo, y con ella, de todo el bagaje neoplatónico en el que comparecen herencias de Plotino y de Platón, entre otros. Pero tal presencia de los

⁹⁴ “Fue a partir de la obra de Lorenzo Valla (1457), *Observaciones sobre el Nuevo Testamento*, difundida por Erasmo de Rotterdam (1504), donde, a propósito del capítulo XVII de los Hechos de los Apóstoles, aparecen las primeras reservas serias sobre la autenticidad de los escritos. ‘Sería como tirar la piedra en agua tranquila donde los remolinos se harían cada vez más grandes’ (Stiglmayr (1895)). Fueron finalmente los citados estudios de H. Koch y J. Stiglmayr a partir del año 1895, confirmados por nuevas investigaciones en 1900, los que dieron unas conclusiones más convincentes acerca de los orígenes de los Areopagítica, aunque no haya sido posible identificar el autor” (Toscano y Ancochea, 2009, p. 24).

⁹⁵ “Les notions dionysiennes [...] retiennent les thèmes essentiels des cosmologies de l’Antiquité, sans qu’il soit possible cependant d’assigner toujours une origine immédiate et précise à chacune des influences subies. Mais ces notions ne s’inscrivent pas seulement dans la tradition hellénique. Elles se rattachent aussi aux idées bibliques et chrétiennes de création, de providence et de rédemption, et elles reprennent les commentaires, habituellement platonisants, des Pères de l’Église sur les premiers chapitres de la *Genèse*. Elles peuvent même se réclamer de prescriptions conciliaires et de textes liturgico-canoniques dont l’autorité règle effectivement la vie intérieure et la société des croyants”.

“dialécticos” paganos, incluso de Aristóteles, se da de una manera plena y ortodoxamente cristiana. Arboleda Mora (2010) lo describe con claridad en el siguiente pasaje:

El sistema de Dionisio es una síntesis y una integración del neoplatonismo, especialmente de Proclo, con las enseñanzas del cristianismo. El pensamiento filosófico de Proclo es una reflexión sobre la *henosis*. El culmen de todo es el Uno. De éste, que es unidad trascendente, procede la multiplicidad de las cosas. Es una procesión hacia afuera de la simplicidad a la pluralidad de los seres. Estos tienen una pertenencia propia que los hace buscar de nuevo la unidad con el Uno. Hay un rechazo del exterior y un regreso al interior donde el alma se vuelve hacia el intelecto. Así se llega a la unión con el Uno deseado. Este proceso de regreso al Uno es la clave del pensamiento de Proclo. El sistema procleano influye en Dionisio Areopagita. Éste utiliza el título Uno para referirse a la divinidad (aunque obviamente al Dios cristiano). Este Dios es absolutamente trascendente, inexpresable, ser supraexistente, palabra más allá del discurso (p. 182).

Ello no debe permitir asumir una fácil asimilación de Dionisio a Proclo, tal que se piense que Dionisio no es más que un Proclo bautizado, carente de imaginación y de interés en sí mismo⁹⁶. Hay algunos especialistas que en su prurito por rastrear las influencias platónicas de Dionisio desdibujan el carácter original y aún cristiano del autor del CD. Por ejemplo, Almirall (2013) sostiene ampliamente una fuerte tesis: “Si

⁹⁶ Urs von Balthasar (1986) no puede ser más claro en ese sentido: “Lo mismo que los discípulos de los grandes profetas, que viviendo a través de los siglos en la tradición de sus maestros, cumpliéndola y continuándola, pusieron sin vacilaciones sus propios logia en boca de los fundadores. Con razón se habla de un Deutero-Isaías o de un Trito-Isaías, pero no de un Pseudo-Isaías. Al parecer, la sospecha de esta referencia mística circuló mucho antes de Valla y Erasmo, ya a principios de la Edad Media y en la Gran Escolástica, sin menoscabo alguno del respeto al autor. Hausherr ha recogido toda una serie de observaciones científicas y conjeturales al respecto y cabe preguntarse si el mismo Tomás de Aquino no la conoció o presagió, pues reconoció la dependencia del *Liber de Causis* de la *Stoikeiosis theologike* de Proclo (recién traducida a la sazón por Guillermo de Moerbeke), y en su comentario habla constantemente de las relaciones de Proclo y Dionisio: ‘hanc autem positionem [Procli] corrigit Dionysius’. Difícilmente podía Tomás situar a Proclo en la era precristiana” (p. 152).

confrontamos la obra de Dionisio con la de Proclo tenemos que concluir que Dionisio intenta, con los cuatro tratados que forman el *Corpus Areopagiticum*, emular la Teología Platónica de Proclo en su totalidad” (p. 291). Otros comentaristas proponen una bifurcación entre lenguaje o forma platónica y contenidos cristianos. Tal es el caso del bizantinista austríaco Endre von Ivanka (1990), quien afirma que:

El centelleo constante de sus expresiones a medio camino del cristiano y del neoplatónico, [...] corresponde a su intención de envolver el contenido cristiano en un hábito neoplatónico e incluso de hablar del culto cristiano en el vocabulario de los Misterios helénicos⁹⁷ (p. 250).

Si bien resaltando no el influjo griego sino la originalidad cristiana, Andia (1996) es del mismo parecer que von Ivanka:

La doctrina dionsiana [...] es aquella de toda la tradición cristiana, aunque haya privilegiado el vocabulario neoplatónico para expresar el misterio cristiano: él habla de *philantropía* para la encarnación, de *theourgía* para los sacramentos, y de *théosis* más bien que de *theopóesis* para la divinización del hombre⁹⁸ (p. 300).

Por el contrario, para el orientalista Lossky el uso del lenguaje helénico es más bien circunstancial en Dionisio, y cuando utiliza el concepto de “uno”, que refería Arboleda Mora, es para él más bien negativo, diferencial. Según Lossky (1982), las ideas del Areopagita son plenamente cristianas:

El Dios de Dionisio, incognoscible por naturaleza, Dios de los Salmos ‘que hizo de las tinieblas su retiro’, no es el Dios-unidad primordial de los neoplatónicos. [...] Dionisio evita expresamente las definiciones neoplatónicas:

⁹⁷ Traducción de Nieva.

⁹⁸ Traducción de Nieva.

ουδέ εν, ουδέ ενότηες, ‘no es el Uno, ni la Unidad’ [...] Todo lo que se ha podido decir sobre el platonismo de los padres, y especialmente sobre la dependencia del autor de las Areopagíticas frente a los filósofos neoplatónicos, se limita a semejanzas exteriores que no alcanzan lo profundo de la doctrina y que no resultan más que de un vocabulario común en la época (p. 24-25).

Más celoso aún de la teología dionisiana es Bezerra (2009). Se sobrepone a la distinción analítica entre lo pagano y lo cristiano, y aboga por una perspectiva sintética en la cual lo importante es valorar cuán lejos llevó el Autor las implicaciones de las reflexiones y principios que estimulan su trabajo, concretamente, de la concepción cerrada y dinámica de un universo creado y vinculado a su Creador, que se consagra en la dimensión estética que aquí se quiere resaltar:

El *Corpus* dionisiano, más que un comentario o esfuerzo de conciliación entre paganismo y cristianismo, es la expresión de un pensamiento que lleva hasta las últimas consecuencias y a todos los niveles (filológico, ontológico y teológico) la idea del mundo como una totalidad que revela y conduce al Uno originario. Si no fuese así, ¿cómo explicar el aspecto estético que traspasa todo el *Corpus dionisyacum*?⁹⁹ (p. 73).

En este sentido, desde Roques, pasando por Gersh, hasta Riordan, hay pleno reconocimiento del valor propio del Areopagita: “Dionisio está lejos de ser un simple transpositor del último (procleano) neoplatonismo. Sus contribuciones originales y específicamente cristianas extendieron la vida del neoplatonismo cuando su muerte era muy inminente”¹⁰⁰ (Riordan, 2008, p. 30). En esta línea, comentaristas como Piero

⁹⁹ “O *Corpus* dionisiano, mais que um comentário ou esforço de conciliação entre paganismo e cristianismo, é a expressão de um pensamento que leva até as últimas consequências e a todos os níveis (filológico, ontológico e teológico) a ideia do mundo como uma totalidade que revela e conduz ao Uno originário. Se não fosse assim, como explicar o aspecto estético que transpassa todo o *Corpus dionisyacum*?”.

¹⁰⁰ “Denys is far from being a simple transposer of late (Proclian) Neo-Platonism. His original and specifically Christian contributions gave Neo-Platonism an extended life when its death was very imminent”.

Scazzoso (1967, p. 173-182) o Andrew Louth (2001, p. 84-95) han procurado acentuar los elementos originales de Dionisio. Riordan (2008) es uno de ellos e identifica cuatro elementos de fuerte carácter cristiano que caracterizan la propuesta dionisiana:

Hemos identificado cuatro grandes puntos de diferencias para discutir, que tendrán gran importancia en la investigación de la divinización tal como se encuentra en Dionisio:

1. la unidad de Dios en Dionisio contra la visión neoplatónica de hipóstasis emanadas;
2. la bondad del cosmos de Dios en Dionisio contra la comprensión neoplatónica, especialmente respecto al ser material;
3. el amor de Dios por su cosmos, tan crucial para Dionisio, contra los algo variados puntos de vista neoplatónicos;
4. la ascensión de la mística según Dionisio y su contraste con la ascensión neoplatónica¹⁰¹ (p. 30).

A estos cuatro puntos sería injusto no sumar la perspectiva lumínica que impregna todo el CD y de la cual ya hemos hablado, incomparable con las teofanías lumínicas que la metafísica neoplatónica había ensayado. Es curioso que Riordan, para quien la teología de la luz de Dionisio no pasa desapercibida, no la haya contado en su listado de diferencias nucleares. En conclusión, el CD se encuentra sin duda embebido en un contexto helénico y se vale de conceptos teosóficos y filosóficos paganos, pero la doctrina del mismo es clara y plenamente cristiana, y presenta un autor que más que

¹⁰¹ “We have identified four major points of difference for discussion that will bear heavily on our later exploration of divinization as found in Denys: 1. the unity of God in Denys versus the Neo-Platonic view of emanated hypostases; 2. the goodness of God’s cosmos in Denys versus the Neo-Platonic understanding —especially regarding material being; 3. God’s love for His cosmos, so crucial for Denys, versus the somewhat varied Neo-Platonist views; 4. the ascent of the mystic according to Denys and its contrast with the Neo-Platonic ascent”.

un autor es una escuela, la escuela temprano bizantina en la cumbre de su síntesis de pensamiento.

Dejando de lado el extenso debate sobre las influencias, fuentes, identidad y evolución ideológica del Autor en su contexto de época, es importante ver ahora cómo ciertos elementos relevantes para la presente tesis pueden ser mejor comprendidos en el horizonte de sus herencias conceptuales griegas y bíblicas. Así, en cuanto a las herencias griegas se refiere, cabe mencionar que, junto con la *henosis*, la *Theologia Platonis* de Proclo, taxativamente pagana, implicaba otros elementos conceptuales importantes de larga tradición griega y profundas connotaciones. Concretamente, interesa rastrear si, además de la típicamente neoplatónica idea del Uno, en el sistema teológico procleano están presentes las ideas de jerarquía y participación.

Nicola Abbagnano sostiene en su reconocido *Diccionario de Filosofía* (1974, p. 707) que, si bien no existía la voz, el concepto de jerarquía ya estaba implícito en la cosmovisión de los neoplatónicos, remitiendo a la *Enéada* III de Plotino como ejemplo paradigmático. En cambio, José Ferrater Mora (1964), replicando el estudio de George Boas¹⁰², se remonta todavía más lejos, encontrando operante la idea de jerarquía en las metafísicas de Platón y Aristóteles:

Ejemplos son la jerarquía del mundo inteligible y sensible, y la jerarquía en el mundo de las ideas. Ligada a esta jerarquía ontológica se halla con frecuencia una jerarquía lógica (subgéneros, géneros, subespecies, especies). Puede hablarse, según Boas, de cuatro tipos de jerarquía: (1) La jerarquía de poder y prestigio (eclesiástica, social, política); (2) La jerarquía lógica (como se ve en

¹⁰² “Según George Boas (‘Some Assumptions of Aristotle’ [VIL Hiérarchies], en *Transactions of the American Philosophical Society*, N. S. XLIX [1959], págs. 84-92), el término griego *ιεραρχία*, empleado en sentido filosófico y teológico, se halla por vez primera en Dionisio el Areopagita (Pseudo-Dionisio), ya en el título de sus obras *Περὶ τῆς οὐράνιας ἱεραρχίας* (*De divina hierarchia, Sobre la jerarquía divina [o celeste]*) y *Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας* (*De ecclesiastica hierarchia, Sobre la jerarquía eclesiástica*). En un sentido no filosófico o teológico se halla la palabra en una inscripción boecia (*apud* Boeck, I 749), pero no puede encontrarse, con sentido filosófico o teológico, o sin él, en la literatura clásica griega” (Ferrater Mora, 1964, p. 1016).

el Árbol de Porfirio); (3) La jerarquía de la realidad o jerarquía mitológica (Platón, Aristóteles, neoplatonismo, Santo Tomás); (4) La jerarquía del valor o jerarquía axiológica, casi siempre paralela a la ontológica. Boas señala que en Aristóteles pueden encontrarse los cuatro conceptos de jerarquía y que, además, ellos constituyen algunos de los ‘supuestos’ básicos de la filosofía del Estagirita (p. 1017).

La clasificación del concepto jerarquía que hace Ferrater vale para preguntarse: ¿qué tipo de jerarquía es la que concibe Dionisio? El peligro de Abbagnano y especialmente de Ferrater es que están rastreando, desde la filosofía, el concepto genérico de jerarquía, tal como lo comprendemos hoy, y ello implica el riesgo de que tal vez no se relacione con el concepto dionisiano de jerarquía, el cual es plenamente teológico. Lo complejo de rastrear las fuentes del concepto de jerarquía es que, por una parte, el término lo acuñó Dionisio y por tanto la búsqueda de sus orígenes permite mucha especulación, y, por otra parte, Dionisio parece establecer el término de forma bastante más específica a como se le entiende hoy, si bien ya estaba en él comprendido todo el potencial de su sentido.

Todos los autores, filólogos, teólogos o filósofos, coinciden en atribuir el término al cuño dionisiano. Dionisio, valiéndose de la plasticidad creativa del idioma heleno, que permite fácilmente construir nuevos vocablos mediante la fusión de términos, y de su riqueza y densidad semántica, forjó la voz *jerarquía*, bello neologismo con el que intituló dos de sus más importantes y originales textos. Ahora bien, en tanto Josef Stiglmayr (1898, p. 180-187) supone que el adjetivo *jerarca* no había sido previamente acuñado para referirse al jefe de un culto divino, y por tanto es un derivado de la voz dionisiana *jerarquía*, Paul Rorem (1993), empero no facilite las pruebas que lo demuestren, parece haber descubierto que este término sí había sido previamente usado con este fin:

El punto de partida de este grupo terminológico es la palabra *jerarca*, que fue utilizada mucho antes que el Areopagita en textos no cristianos para referirse al dirigente de rituales sagrados. Aunque era extremadamente rara en escritos cristianos, la palabra era al menos conocida y podía ser aplicada al clero. Creando el sustantivo abstracto *jerarquía*, del título cultural *jerarca*, Dionisio inventó una palabra para una estructura o sistema para ‘originar’ o canalizar lo sagrado, y de esa manera vincularlo inseparablemente al único dirigente¹⁰³ (p. 21).

De cualquier modo, al mirar su etimología, que del griego pasó al español de forma límpida a través del latín *hierarchia*, con apenas algún cambio prosódico acompañando a la transliteración alfabética y ortográfica, puede observarse claramente que la palabra está constituida por dos raíces, “compuesto con el gr. ἱερός ‘sagrado’ y ἀρχεσθαι ‘mandar’” (Corominas, 1980, p. 506); las que, a su vez, se pueden remontar hasta vocablos indoeuropeos: “Del indoeuropeo ‘eis’: pasión. Con sufijo, ‘is-ro-’: poderoso, sagrado; que da lugar al griego ‘ἱερός’: sagrado. De donde viene *jerarca* (gr. ἀρχω: mandar), ‘jefe superior eclesiástico’, y *jerarquía*, ‘orden, gradación de personas o cosas’” (Roberts y Pastor, 2013, p. 51). De dichas raíces conserva aún el sentido particular: “Jerarquía. En sentido estricto, [es] el orden de las cosas sagradas, o sea de los entes o de los valores supremos” (Abbagnano, 1974, p. 707).

Ambos vocablos constitutivos del término *jerarquía* eran de uso recurrente en el pensamiento griego, tanto a nivel culto y literario como en el lenguaje común, pero se mantenían por separado, excepción hecha, tal vez y según el parecer de Rorem, del título *jerarca* (ἱεραρχης). Lo interesante del análisis etimológico es que permite afiliar la organización de la cosmovisión neoplatónica con el concepto de *jerarquía* de forma matizada, evitando una asignación de bloque, tal vez grosera y precipitada. De modo

¹⁰³ “The starting point of this terminological cluster is the word *hierarch*, which was used long before the Areopagite in non-Christian texts to refer to a leader of sacred ritual. While extremely rare in Christian writings, the word was at least known and could be applied to clergy. By creating the abstract noun *hierarchy* from the cultic title *hierarch*, Dionysius invented a word for a structure or system for ‘sourcing’ or channeling the sacred, and linked it all inextricably to the single leader”.

tal que es lo contenido en la idea de *archia* (αρχία) lo que sin lugar a dudas tiene sus antecedentes en la filosofía griega, y especialmente en el neoplatonismo, que hizo de las preocupaciones cosmológicas de los presocráticos por el *arché* (αρχη) un tema más social, ontológico, y hasta teológico, haciendo que el *cosmoi* (κόσμος) griego fuera un orden de *archia*, es decir vertical, de principios y derivaciones, de superiores e inferiores. En cambio, en cuanto a *hieros* (ιερός), es decir, la perspectiva de lo sagrado del orden que Dionisio propone, es mucho más explícito en la misma Sagrada Escritura, aun cuando tampoco haya un término que sea equivalente a la composición *jerarquía* (ιεραρχία).

Allí es fácilmente rastreable el sentido de un orden sagrado, desde muchos puntos de vista, como lo declara el mismo Dionisio: “Las Escrituras llaman también ‘santos’, ‘reyes’ (1 Pe 2,9; Ap 5,10), ‘señores’ (Núm 11,28; Ef 6,5; Col 3,22; 1 Tim 6,1) y ‘dioses’ (Sal 82,6; Jn 10,34) a los órdenes más importantes en cada cosa”¹⁰⁴ (DN XII, 4, 972 B). Lo que Dionisio está considerando es que en la creación hay diversos órdenes preestablecidos por el Creador, y por lo tanto órdenes sacros, y que de cada cosa hay también diversos grados de órdenes, en cada uno de los cuales algo prima y gobierna. También se encuentran otro tipo de expresiones en las que se emplean tácitamente criterios de valor jerárquico, como puede ser el caso de San Pablo escribiendo a los Romanos:

Pues estoy seguro de que ni la muerte ni la vida ni los ángeles ni los principados ni lo presente ni lo futuro ni las potestades ni la altura ni la profundidad ni otra criatura alguna podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús Señor nuestro (Rom 8, 38-39).

De esta forma, en cuanto se refiere a la jerarquía celeste en particular, es claro que Dionisio se fundamentó en la Escritura para declarar los diferentes órdenes de

¹⁰⁴ Ἁγίους δὲ καὶ βασιλεῖς καὶ κυρίου καὶ θεοῦ καλεῖ τὰ λόγια τὰς ἐν ἐκάστοις ἀρχικωτέρας διακοσμῆσεις.

espíritus de su angelología. Ahora bien, algunos de estos pasajes son explícitamente jerárquicos. Considérense los siguientes:

- “Jesucristo, que, habiendo ido al cielo, está a la diestra de Dios, y le están sometidos los Ángeles, las Dominaciones y las Potestades” (1 Pe 3,21-22).

- “En él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles, los Tronos, las Dominaciones, los Principados, las Potestades: todo fue creado por él y para él” (Col 1,16).

- “Porque nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los Principados, contra las Potestades, contra los Dominadores de este mundo tenebroso, contra los Espíritus del Mal que están en las alturas” (Ef 6,12).

En la primera de las tres menciones bíblicas se encuentra la idea de “sometimiento” referida a la jerarquía celeste. Esta misma idea, que ciertamente implica una jerarquización entre el sometido y el señor, es aludida al universo material, en el Génesis, cuando se establece la “dominación” del hombre sobre las restantes criaturas materiales:

Dios dijo: Hagamos al hombre [...] Domine sobre los peces del mar, las aves del cielo, los ganados, las fieras campestres y los reptiles de la tierra [...] Poblada la tierra y sometida; dominad sobre los peces del mar, las aves del cielo y cuantos animales se mueven sobre la tierra (Gén 1,26.28).

Bezerra (2009) apela a Roques para hacer esta conexión entre la idea dionisiana de jerarquía y el sentido hebreo, valiéndose de la idea de “orden” (*taxis*) con que Dionisio define en primer lugar la jerarquía:

R. Roques nos recuerda que el cristianismo heredó la idea de *taxis* de la tradición hebraica; la Iglesia refleja la sociedad como una disposición organizada por Dios. [...] El término *taxis* puede designar: a) la disposición de las tropas, el mismo cuerpo de la tropa y el lugar o puesto de cada soldado; b) la constitución política de una ciudad o de un Estado. De hecho, estamos hablando de la concepción griega de universo como un Todo viviente, y que Basilio dirá ser una obra visible de la razón industriosa del Dios único judeo-cristiano¹⁰⁵ (p. 81).

Con lo cual, queda claro que la idea de orden sagrado, o jerarquía, está bastante más afincada en la Biblia que en la filosofía neoplatónica y es por tanto marcadamente teológica, si bien el pensamiento griego era partidario de un cosmos ordenado por principios (*arche*) y en este sentido la cosmovisión de Plotino y de Proclo no carecía de “cierta jerarquía”, no obstante no pueda decirse que tuvieron una idea de jerarquía tan clara como la que puede hallarse sin mucho esfuerzo en las Sagradas Escrituras. En esta perspectiva Hathaway (1969, p. 37-38) ha intentado demostrar que la idea misma de jerarquía de Dionisio es tomada de Proclo por medio de la idea de *thesmos* (θεσμός)¹⁰⁶. Según él, Dionisio procura conjugar el orden “social” eclesiológico jurídicamente establecido por Dios, con el orden cósmico naturalmente establecido por Dios¹⁰⁷ (p. 53). Bajo esta perspectiva, Dionisio se valdrá del concepto *thesmos* como el término medio de su teoría greco-cristiana:

¹⁰⁵ “R. Roques nos recorda que o cristianismo herdou a ideia de *taxis*, da tradição hebraica; a igreja reflete a sociedade como uma disposição organizada por Deus. [...] O termo *taxis* pode designar: a) a disposição das tropas, o corpo da tropa mesma e o lugar ou posto de cada soldado; b) a constituição política de uma cidade ou de um Estado. De fato, estamos falando da concepção grega de universo como um Todo vivente, e que Basilio dirá ser uma obra visível da razão industriosa o Deus único do judeo-cristão”.

¹⁰⁶ “In general, I argue that Ps.-Dionysius follows Proclus. My first obligation will be to show that and how Ps.-Dionysius adapts the prescriptive, legal definition of hierarchic order to an ontological definition of order through his use of the term θεσμός for “law” [...] Ps.-Dionysius follows Proclus, adapting him to meet the exigencies of the context”.

¹⁰⁷ “Ps.-Dionysius must somehow believe that there is harmony between the legally prescribed hierarchy and this universal order”.

Para el Pseudo Dionisio, no menos que para Proclo, *thesmos* es la omnipresencia de la unidad y la definición en el ordenamiento jerárquico del mundo. Esto es, expresa el contenido del primer axioma del sistema de Proclo: ‘Cada múltiplo participa en alguna forma de la unidad’ (Proclo, *El. Theol.*, Prop. I (2). Repetido por Pseudo Dionisio, *DN XIII*, 2, 977 D-980 A¹⁰⁸)¹⁰⁹ (Hathaway, 1969, p. 41).

Sin embargo, aun cuando haya conexiones semánticas relevantes que Hathaway saca a la luz, su reducción es un tanto forzosa, pues de dichos rodeos por tales vínculos semánticos no se sigue que la idea de jerarquía de Dionisio estuviera ya presente en Proclo. La concepción unitaria y ordenada del universo de los neoplatónicos sin duda armoniza con la perspectiva teológica cristiana, pero carece del elemento intencional, si se quiere político, con que el Dios cristiano gobierna la creación: “La jerarquía era al mismo tiempo una estructura ontológica y una regla de gobierno del universo, y nosotros no tenemos una concepción jerárquica sistemática de ninguna de ellas”¹¹⁰ (Turner, 1995, p. 28). En esta perspectiva, es interesante ver que la idea de jerarquía, débilmente presente en los helenos paganos, está más marcadamente sustentada en la Escritura, como ya se ha reseñado, pues en esta la idea de una ordenación teológica de los seres del mundo es manifiesta y constante.

Aunque tampoco con un término propio, la idea de participación, íntimamente ligada a la de jerarquía en la ontología dionisiana, sí es profundamente griega, como es consabido. De esta manera, en cuanto la idea de jerarquía se asoma en la filosofía griega, el concepto de participación se remonta nítida y explícitamente hasta el mismo Platón y su metafísica del mundo de las ideas, como lo demuestra Ángel Luís González en su excelente estudio *Ser y Participación. Estudio sobre la cuarta vía de*

¹⁰⁸ Corregida errata de la referencia del libro de Hathaway: dice “380 A”, donde debe decir “980 A”.

¹⁰⁹ “For Ps.-Dionysius no less than Proclus, *thesmos* is the omnipresence of unity and definition in the hierarchic ordering of the world. It expresses, that is, the content of the first axiom of Proclus' system, ‘Every manifold in some way participates unity’”.

¹¹⁰ “Hierarchy was both an ontological structure and a rule of governance of the universe: and we have no systematically hierarchical conception of either”.

Tomás de Aquino (2001). La categoría de la participación, ideada por Platón y retomada entre otros por Plotino, Proclo y Dionisio, dulcifica la idea de jerarquía de Dionisio. Sin el sistema de participaciones graduales que se ha podido conocer en la teología de la luz dionisiana, pero cuya semántica es similar al modo en que la participación funciona en los de Proclo y Plotino, dándoles unidad, el énfasis de Dionisio en la jerarquía se convertiría casi en una odiosa y esclerótica estructura de castas. Gracias a la gradualidad otorgada por el concepto de participación, Platón había podido quebrar la inmutabilidad y el monismo absolutos de la metafísica de Parménides y la disolución del mundo heraclíteo. De modo análogo consiguió Dionisio evadir una distribución insalvable de diferencias en la que la comunicación se hubiese visto truncada, y se vio favorecido por la perspectiva “descendente” de la participación, que equilibra, al menos psicológicamente, el sentido ascendente de la jerarquía.

En este sentido, concluye terminantemente Rico Pavés (2001) que Dionisio ciertamente está en el culmen del neoplatonismo y *ad portas* de la filosofía cristiana:

[Nos encontramos ante un] filósofo formado en el neoplatonismo de Proclo que, fascinado por el anuncio del Evangelio, ha dado el paso a la fe en Jesucristo, viendo en Él la coronación de sus esfuerzos precedentes. El ‘padre’ de Dionisio es el pensamiento griego y su síntesis teológica es claramente la de un convertido (p. 431).

De este modo, Dionisio requinta los conceptos metafísicos griegos teológicamente más prometedores y los integra en su propio sistema cristiano, valiéndose de la síntesis previa de teología natural adelantada por Proclo.

2.2. Cosmología jerárquica: las dos jerarquías

Como ha sido expuesto, si bien la idea de jerarquía no era ajena al pensamiento griego, ni mucho menos a los textos paleotestamentarios y neotestamentarios, fue Dionisio quien acuñó el término, dándole una vitalidad tal como pocas veces se ha visto en un neologismo. Este es el parecer de Rorem (1993), quien se esfuerza por poner de relieve lo particular del caso:

Dionisio no sólo influyó en la evolución de este concepto, sino que también creó la palabra *jerarquía* como tal, que, junto a sus derivadas (como jerárquico), simplemente no existía hasta que el autor anónimo la inventó para expresar y consolidar tales pensamientos sobre el orden. Pocos escritores han acuñado jamás una nueva palabra con una historia tan amplia en el pensamiento occidental como el neologismo dionisiano *jerarquía*¹¹¹ (p. 19).

Consciente de su invención, Dionisio ofrece una primera noción de lo que debe entenderse por tal expresión: οὕτως ἱεράρχην ὁ λέγων δηλοῖ τὸν ἔνθεόν (EH I, 3, 373 C), esto es: “Quien dice jerarquía dice, en efecto, colección ordenada de todas las realidades santas”¹¹². La expresión “en efecto” es importante pues permite suponer que Dionisio quería asumir un sentido literal-etimológico de su nueva palabra *jerarquía*. De esta forma, el término *jerarquía* es en primera instancia un descriptor de un cierto estado de un determinado tipo de cosas, y no todavía un concepto abstracto sobre la distribución vertical del poder. La primera noción de jerarquía alude a cómo se configuran los conjuntos de las “realidades”, es decir, especialmente, pero no sólo, las personas sagradas.

¹¹¹ “Not only did Dionysius influence the evolution of this concept, but he also created the word *hierarchy* itself, which, with its cognates (like *hierarchical*) simply did not exist until the anonymous author invented it to express and to crystallize such thoughts about order. Few writers have ever coined a new word with a broader history in Western thought than the Dionysian neologism *hierarchy*”.

¹¹² La traducción de Martín: “Al hablar de ‘jerarquía’ nos referimos al conjunto de realidades sagradas”, nos parece algo simplificada y, por eso, en este caso, preferimos tomar la traducción española de la traducción francesa de M. De Gandillac, que nos ofrece Nieva, cotejándola también con la italiana de Scazzoso, ya que se ajusta mejor al propósito de nuestro estudio.

La primacía de lo sacro sobre el otro elemento semántico constitutivo del término es fundamental para el Areopagita: “En efecto, al decir jerarquía se intenta demostrar una disposición absolutamente sagrada”¹¹³ (CH III, 2, 165 B); lo que implica que sus estudios de la jerarquía son radical y puramente teológicos, no políticos. De este modo, el tipo de relaciones que a las que el concepto dionisiano de jerarquía alude, son ante todo las relaciones de santidad, no de dominio: “Es entendida como una pluralidad cualitativa de seres que se ordenan según el valor espiritual de cada uno de ellos” (Nieva, 2002, p. 140).

A pesar que Dionisio no lo explicita claramente, puede conjeturarse que todos los seres creados son seres con valor espiritual, aun cuando no sean en sí mismos espirituales (Bellini, 2009, p. 61). En esto parecen coincidir todos los comentaristas, tomando varios indicios del CD, pese a que la atención de Dionisio está siempre fijada en los seres que llamaríamos hoy “personales”. Así, todo lo hecho por Dios es por eso mismo sagrado, de modo tal que el “conjunto de realidades sagradas” es un conjunto totalmente universal, fuera del cual nada queda¹¹⁴.

Puede decirse entonces que, en cuanto a su extensión, universo y jerarquía se identifican, sin embargo, el enfoque de la jerarquía es suficiente para hacerla un concepto claramente original, dado que alude al universo en cuanto está ordenado por el criterio de sacralidad. En este sentido Roques (1983) reafirma que:

¹¹³ Οὐκοῦν ἱεραρχίαν ὁ λέγων ἱεράν τινα καθόλου δηλοῖ διακόσμησιν.

¹¹⁴ Al respecto también se puede debatir, como lo hacen Siassos y Bezerra (2009), si en el plano universal, y según la concepción griega, existe la posibilidad de la ‘teofanía natural’ en el sentido de la manifestación que las criaturas hacen de Dios: “Ao contrário do que afirma Lambros Siassos [Segundo Lambros Siassos: “Chez Denys il n’y a pas de place pour situer une théorie des théophanies créés”; a ideia de teofania deve ser atribuída à tradição posterior, patrística, e não à grega (cf. Siassos, 1997, p. 235)], acreditamos que o mundo seja, para Dionísio, *theophanía*, ou uma aparição luminosa, um mostrar-se de Deus e que, por isso, seria possível, por meio das imagens e símbolos que compõem este mundo teofânico, o retorno ao fundamento, ainda que este permaneça inefável e oculto (cf. Beierwaltes, 2000, p. 177). Sobre o tema da manifestação criacionista ad extra, ver: Muñiz, 1975, p. 389-403” (p. 72-73). En este sentido, es importante reconocer que para Dionisio tal suerte de teofanía no sólo es posible, sino que hace parte del concepto mismo de jerarquía, por el cual el universo como un todo, o cualquiera de sus partes, es una teofanía constante del Creador.

La jerarquía no aparece como un simple elemento de la síntesis dionisiana. Ella es el universo dionisiano mismo: estructura de los órdenes estables, armonía de las funciones móviles, conocimiento de las realidades espirituales que divinizan las inteligencias, cohesión perfecta de estos tres aspectos en los que cada uno encuentra ser, a la vez, la condición y el resultado de los otros dos; la jerarquía comprende y hace posible el camino y el recorrido de las inteligencias angélicas y humanas (p. 131).

Además del *enfoque* sacral, el *modo* en el que se da la jerarquía es también particular. Habiendo ya aludido al concepto platónico-metafísico de participación, y habiendo recorrido suficientemente la teología de la luz dionisiana, puede ahora comprenderse con mayor profundidad la siguiente afirmación de Arboleda Mora (2010), con la que recoge muy acertadamente la cosmovisión dionisiana: “La creación es un acto de iluminación que jerárquica y progresivamente se derrama por todo el universo” (p. 183). La jerarquía no es sólo una estructura, es el resultado del proceso de la creación, que no se comprende sino como “cascadas de luz”, es el orden que resulta de la participación de la luz. Ahora bien, aun cuando la jerarquía abarca a todos los seres del universo en cuanto que seres sacros por la participación de la luz que han recibido, a Dionisio

Le interesan particularmente los hombres y los ángeles porque son conscientes de su origen de Dios; y su fin es explicar cómo estos seres superiores reciben los dones de Dios y retornan a Él. Es más, bien considerado, la única ‘jerarquía’ que importa verdaderamente a Dionisio es la humana, la Jerarquía eclesiástica: su problema es explicar cómo el hombre recibe los dones de Dios y se eleva a Él hasta la unión¹¹⁵ (Bellini, 2009, p. 61).

¹¹⁵ “Gli interessano particolarmente gli uomini e gli angeli perché sono coscienti della loro origine da Dio; e suo scopo è spiegare come questi esseri superiori ricevono i doni di Dio e ritornano a lui. Anzi, a ben considerare, la sola «gerarchia» che sta veramente a cuore a Dionigi è quella umana, la Gerarchia ecclesiastica: il suo problema è spiegare come l'uomo riceve i doni di Dio e si eleva a lui fino all'unione”.

De esta forma, las relaciones de santidad tomadas en su conjunto, que es justo lo que la jerarquía señala, constituyen una gradación de proximidad a la fuente misma de la Santidad, Dios. Así lo establece Dionisio cuando define su concepto con propiedad: “Pues a mi juicio, la Jerarquía es un orden sagrado, un saber y actuar asemejado lo más posible a lo divino y que tiende a imitar a Dios en proporción a las luces que recibe de Él”¹¹⁶ (CH III, 1, 164 D). El primer elemento es la ya mencionada primera noción del orden. Hathaway (1969) señala oportunamente que la idea de *taxis* se sustenta en la idea de *logos*:

Subyacente a la definición legal de orden, para el Pseudo Dionisio existe una definición racional y ontológica de orden. *Logos* es la base fundamental de su cosmos jerárquico. La justicia divina es equivalente, según sus propias palabras, al principio fundamental por el cual ‘cada cosa está regulada sin guerra ni conflicto, cada una por su propio *logos*’ (DN VIII, 9, 897 A)¹¹⁷ (p. 50).

Pero es llamativo que en esta explicitación de la idea de jerarquía la sacralidad es presentada, más allá de la idea primaria-descriptiva de orden (*logos-taxis*), en términos de las operaciones: *saber* y *actuar*, haciendo inesperadamente del concepto de jerarquía un concepto dinámico, que contrasta con las familiaridades semánticas de la raíz *sagrado* (*hieros*), con lo inmutable y estático. La jerarquía está en constante movimiento, está haciéndose y fluyendo internamente. Este movimiento es descendente en la medida en que la jerarquía es participación de la sacralidad divina, pero ahora es también un movimiento ascendente (*exitus-reditus* dirán los comentaristas latinos, con Santo Tomás a la cabeza), reseñando términos como *imitar*,

¹¹⁶ Ἔστι μὲν ἱεραρχία κατ' ἐμὲ τάξις ἱερὰ καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐνέργεια πρὸς τὸ θεοειδὲς ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιωμένη καὶ πρὸς τὰς ἐνδιδόμενας αὐτῇ θεοθεν ἐλλάμψεις ἀναλόγως ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἀναγομένη.

¹¹⁷ “Underlying the legal definition of order in Ps.-Dionysius there is a rational, ontological definition of order. *Logos* is a fundamental basis of his hierarchic cosmos. Divine justice is equivalent, in his words, to the universal principle by which ‘each thing is regulated without war or strife, each by its own *logos*’”.

asemejar, etc. Como bien lo expone Zas Friz de Col (1997), aquí hay una dimensión objetiva y otra subjetiva de la jerarquía:

Por la jerarquía Dionisio dispone ordenadamente la realidad inteligible y sensible de acuerdo a una objetividad que tiene su modelo en la estructura monárquica de una ciudad, en donde todo se ordena desde el rey. Así, Dios es como la cumbre de donde se desprende el orden angélico y humano. Esta estructura se rige por leyes sagradas que los diferentes niveles deben respetar para alcanzar el fin que ella propone: la divinización. Como consecuencia y contrapartida a esta disposición objetiva se encuentran las subjetividades de los ángeles y de los hombres que deben asimilar e interiorizar el orden jerárquico para lograr ellas mismas el fin que la jerarquía les ofrece. Así, la objetividad de la jerarquía y la subjetividad de sus miembros se encuentran y se enlazan en un mismo proyecto común, la santidad (p. 92).

Fundamentalmente la jerarquía dionisiana es dinámica porque cuenta con la libertad del hombre, como no deja de señalarlo Enzo Bellini (2009), con su autoridad de compilador:

La jerarquía se cumple a través de la colaboración entre Dios, que sitúa en un determinado orden, y la libertad de la criatura, que se asimila a Dios según las exigencias del orden del que hace parte, según la medida de su grado de ser. [...] La jerarquía es, al mismo tiempo, un orden establecido y un orden que se hace grado a grado, gracias a la correspondencia libre de las criaturas¹¹⁸ (p. 64).

¹¹⁸ “La gerarchia si compie attraverso la collaborazione tra Dio, che colloca in un dato ordine, e la libertà della creatura che si assimila a Dio secondo le esigenze dell’ordine di cui fa parte, secondo la misura del suo grado di essere. [...] La gerarchia è, nello stesso tempo, un ordine stabilito ed un ordine che si fa grado a grado, grazie alla corrispondenza libera delle creature”.

Sintetizando y profundizando en las descripciones y definiciones de Dionisio, Bezerra (2009) presenta la idea de jerarquía dionisiana en los siguientes términos, que hacemos propios:

Es un modelo que expresa el incesante manifestar divino que comunica a cada ser, según su mérito, una parte de su luz. [...] En esta perspectiva, la jerarquía, dice Dionisio, es un ‘espejo clarísimo’ que refleja la belleza divina y permite a la inteligencia humana modelarse santamente en ella. Es importante percibir que en los tres conceptos que definen la jerarquía: *táxis*, *epistéme*, *enérgeia*, tenemos representada la tríada: *perfección*, *iluminación* y *purificación*. La función de esta tríada es una sola: consiste en permitir ascender, por medio de la imitación, a los misterios divinos expresados en las Escrituras, convirtiendo a los hombres en ‘colaboradores de Dios’ (*Theoû synergoi*). Cada orden, en virtud de su participación, posee la capacidad (*dýnamis*) de cooperar, por imitación, con la inteligencia amorosa de Dios¹¹⁹ (p. 81).

Con anacronía epistemológica podría decirse que Dionisio estaba interesado por una suerte de estudio sociológico de la ordenación de los seres de naturaleza espiritual, desde el punto de vista de la gracia, con lo cual la jerarquía sería la taxonomía misma de la *comunión de los santos*. Según Arboleda Mora (2010), esta taxonomía “constituye la naturaleza de la realidad (estructura ontológica) e indica cómo llegar al conocimiento de ese universo (estructura epistemológica) en un proceso de procesión y regreso” (p. 183). Si bien que, con la división conceptual en estructura ontológica y estructura epistemológica, se enfatiza el *saber*, pero deja un tanto de lado el *actuar* propio del movimiento regresivo de los seres a través de la jerarquía (cf. *CH*

¹¹⁹ “É um modelo que expressa o incessante manifestar divino que comunica a cada ser, segundo o seu mérito, uma parte da sua luz. [...] Nesta perspectiva, a hierarquia, diz Dionisio, é um ‘espelho claríssimo’ que reflète a beleza divina e permite á inteligência humana modelar-se santamente a ela. É importante perceber que nos tres conceitos que definem a hierarquia: *táxis*, *epistéme*, *enérgeia*, temos representada a tríada: *perfeição*, *iluminação* e *purificação*. A função desta tríada é uma só: consiste em permitir ascender, por meio da imitação, aos mistérios divinos expressos nas Escrituras, convertendo os homens em ‘colaboradores de Deus’ (*Theoû synergoi*). Cada ordem, em virtude de sua participação, possui a capacidade (*dýnamis*) de cooperar, por imitação, com a inteligência amorosa de Deus”.

III, 1) gracias al amor: “toda jerarquía tiene como fin común amar constantemente a Dios y sus sagrados misterios; amor que Él infunde y en la unión con Él se perfecciona”¹²⁰ (EH I, 3, 376 A).

En este sentido, podría proponerse un giro en la división propuesta por Arboleda y estipular que la taxonomía jerárquica a cuyo estudio Dionisio dedica sus esfuerzos se puede dividir en estructura ontológica y estructura religiosa; pues es la religación de los seres la que es descrita por el análisis ascendente de la jerarquía, implicando conocimiento, voluntad y actuación, puesto que el amor presenta una ontología y una epistemología que superan la estructura meramente filosófica. Así también lo comprende Hathaway (1969) cuando afirma:

Eros es el fundamento del cosmos jerárquico dionisiano debido a su forma cíclica. Visto en ese sentido, *Eros* completa el ciclo en todos los niveles (p. ej., mente, alma, naturaleza), desde la causa al efecto y de retorno a la causa¹²¹ (p. 54).

El amor como parte de la idea de jerarquía es fundamental porque, desde él, Dionisio explica el éxtasis que tanto caracteriza su teología mística¹²².

¹²⁰ Ἀπάση δὲ τοῦτο κοινὸν ἱεραρχία τὸ πέρας· ἢ πρὸς θεὸν τε καὶ τὰ θεῖα προσεχῆς ἀγάπησις ἐνθέως τε καὶ ἐνιαίως ἱερουργουμένη.

¹²¹ “*Eros* is the basis of the hierarchic cosmos of Ps.-Dionysius because of its cyclic form. Seen in this sense *Eros* completes the cycle at any given level (e.g., Mind, Soul, Nature) from cause to effect and back to cause”.

¹²² A este respecto Soto (2013), con su acostumbrada erudición, ilustra el concepto de *éxtasis* en Dionisio: “[El término *éxtasis*] no es un invento de Dionisio. Ya habían hablado de él Platón, Plotino, los últimos neoplatónicos, los gnósticos, las religiones de misterios, los Padres de la Iglesia, en especial Gregorio de Nisa. [...] Las palabras griegas que usa son tres: *ekstasis*, *ekstatikós*, *exístemi*. Para él las condiciones de posibilidad del *éxtasis* son: dejar de lado las sensaciones y las actividades de la inteligencia, quitar todo y desprenderse de todo, incluido el yo (MT 997 B-1000 A); es ruptura y negatividad; es la divinización y la unión con Dios en forma total y totalizante; es la *hénosis*=unión como contacto con Dios que está más allá de los símbolos sensibles, de los productos del *noús*=mente (ideas y razonamientos) [...] es vivir en familiaridad con Dios y padecer (pasión) su enamoramiento a través del amor (*éros-agápe-philanthropía*, que Dionisio usa indistintamente: DN 708 B-713 D): enamorarse de Dios lleva al *éxtasis*, pues quienes así aman están en el amado más que en sí mismos (DN 712 A). Amado (Dios) que a su vez ama al amante (místico): DN 712 B, y convierte al amante en amado (DN 712 C). El amor hace salir a Dios mismo de sí mismo hacia el amante y hace salir a éste hacia Dios en una relación amante-amado recíproca. Dios es a la vez amante y amado; el hombre y todas las cosas son a la vez amantes y amados (DN 712 A- 713 B). No obstante todo lo anterior, el místico no se identifica con Dios; es poseído por Dios y entra por esta posesión en raptó y arrobamiento (DN 712 A)” (p. 64).

De hecho, la jerarquía dionisiana, más que ser la taxonomía de una estructura del universo, es, bajo el prisma del amor, un *don*, el don que nos puede extasiar y llevar a Dios. Así lo afirma categóricamente Dionisio: “[Dios] ha concedido la jerarquía como don que asegure la salvación y divinización de todo ser dotado de razón e inteligencia”¹²³ (*EH I*, 4, 376 B). Por eso, no se entienden las anacrónicas prevenciones de expresiones tales como: “La rígida eclesiología de Dionisio parece, desde esta perspectiva, irremediablemente exclusivista y jerárquica”¹²⁴ (Rubenstein, 2009, p. 170), que, aunque provisionales, no parece que vengan a cuento. Ciertamente se deben al desprestigio en que ha caído hoy el concepto:

En nuestros días, muchos sospechan de este concepto. La jerarquía es concebida como algo duro y rígido, por no decir opresivo. Es verdad que la jerarquía como estructura social o política ha sido utilizada para subyugar, controlar y oprimir. Pero la cosmovisión metafísica y cosmológica que desarrolló el concepto de jerarquía lo entendió de una manera diferente, incluso vitalmente afirmativo¹²⁵ (Chase, 2002, p. 29).

Retomando y finalizando el progreso de la construcción dionisiana de jerarquía, Dionisio cierra su conceptualización en la comprensión religiosa del sentido ascendente de jerarquía, donde plantea su dimensión trinitaria, concretamente cristocéntrica: “Jesús es —nos dirá sentenciosamente— principio y fin de toda jerarquía”¹²⁶ (*EH I*, 2, 373 B).

Pues bien, vista la extensión, el enfoque, el modo, el dinamismo y los dos sentidos (ascendente y descendente) de la jerarquía, resta considerar sus contenidos, es

¹²³ τὴν ἱεραρχίαν ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ θεώσει πάντων τῶν λογικῶν τε καὶ νοερῶν οὐσιῶν ἐδωρήσατο.

¹²⁴ “Rigid ecclesiology of Dionysius seems —from this perspective— unregenerately exclusivist and hierarchical”.

¹²⁵ “Today many people distrust this concept. Hierarchy is thought to be stiff and rigid, not to mention oppressive. It is true that hierarchy as a social or political structure has been used to subjugate, control, and oppress. But the metaphysical and cosmological world view that developed the concept of hierarchy understood it in a different, even life-affirming way”.

¹²⁶ τὴν πασῶν ἱεραρχιῶν ἀρχὴν τε καὶ τελείωσιν Ἰησοῦν.

decir, la descripción misma de la estructura jerárquica que el Areopagita encuentra en las criaturas. En respuesta a ello, se encuentra que para el Areopagita existen ante todo dos jerarquías prominentes: la *celeste* y la *eclesiástica*, más la jerarquía legal, que no es otra cosa que la forma incipiente y prefigurativa de la jerarquía eclesiástica. La clasificación de Dionisio no es cerrada, no pretende ser exhaustiva ni exclusiva, pero sí antológica, principal y ejemplar por derecho propio, quedando de todas formas abiertas a variaciones y matices, el principal de los cuales son las subdivisiones a que da lugar cada orden: “Las jerarquías (celestial, eclesiástica y legal) se subdividen a su vez en varios órdenes que están descritos en las obras de Dionisio” (Arboleda Mora, 2010, p. 183).

Según Rorem (1993), Dionisio tiene un principio rector con el que estructura a priori todas sus divisiones y subdivisiones, a saber, la estructuración en “tríadas”:

Toda la estructura de las tríadas, incluyendo la triple tríada de los nueve órdenes de ángeles, es enteramente característica del autor. Probablemente deriva no de algún modelo trinitario sino de la fascinación neoplatónica por la forma de un intermediario, el término medio entre dos extremos, creando así una tríada (p. 20).

La tesis de Rorem es plausible pues el recurso estructural *triádico* está libre de cualquier referencia trinitaria, en tanto sí están presentes justificaciones del tipo *mediación*. Esto, sin embargo, no significa necesariamente la injerencia forzada de una neoplatonización de la teología en Dionisio, como es la tesis de Almirall (2013, p. 293-295)¹²⁷. Mucho podría especularse o debatirse sobre la legitimación teológica del paradigma triádico adoptado por Dionisio, pero lo cierto es que tal estructura es constante a lo largo de las descripciones dionisianas, si bien no estricta. Coincidiendo con el esquema triádico, Dionisio identifica tres jerarquías principales, a saber, la

¹²⁷ Almirall fuerza una serie de correspondencias entre las tríadas de Proclo y las de Dionisio. Véase el anexo 1 (p. 176).

celeste, la eclesiástica y la legal. La jerarquía celeste corresponde a la ordenación angélica, la jerarquía eclesiástica corresponde a ordenación de la Iglesia, y la jerarquía legal corresponde con la organización israelita veterotestamentaria vigente de Moisés a la encarnación del Verbo. En la medida en que aquella releva a ésta como “cumplimiento y término de la antigua Ley”¹²⁸ (EH V, I, 2, 501 C) es común englobar a la jerarquía eclesiástica con la jerarquía legal, bajo la forma genérica *jerarquía humana*, que la distingue de la jerarquía celeste.

Pero, aunque ambas sean cuidadosamente distinguidas, siéndoles dedicados sendos tratados de los cuatro que se conservan del Pseudo Dionisio, no queda por sentado que sean independientes. Por el contrario, Dionisio afirma taxativamente continuidad entre la una y la otra: “Como continuación de la jerarquía celeste y trascendente, la Deidad extiende sus dones más sagrados a nuestro campo; según la Escritura, nos trata como a ‘niños’ (1 Cor 3,1; 13,11; Sal 28,1; Gál 4,3)”¹²⁹ (EH V, I, 2, 501 B). Lilla (1982) establece dieciseis puntos en común o leyes que regulan ambas jerarquías:

13. La jerarquía eclesiástica es un reflejo de la celeste.

14. Los miembros superiores de la jerarquía reciben la luz divina directamente de Dios en proporción a sus capacidades y la reflejan a los miembros inferiores.

15. Existe una estrecha relación entre el rango jerárquico de cada ser y su capacidad para recibir la luz divina.

16. Los miembros superiores purifican, iluminan y perfeccionan a los miembros inferiores, imitando así a Dios, principio de toda purificación,

¹²⁸ ἀποπλήρωσιν αὐτὴν ἐκείνης ἀποκαλοῦσα καὶ ἱερὰν λῆξιν.

¹²⁹ Μετ' ἐκείνην δὲ τὴν οὐρανίαν καὶ ὑπερκόσμιον ἱεραρχίαν εἰς τὰ καθ' ἡμᾶς ἀγαθουργικῶς ἢ θεαρχία τὰς ἱερωτάτας αὐτῆς δωρεὰς προφέρουσα νηπίοις.

iluminación y perfección. Las mismas funciones son realizadas en la jerarquía eclesiástica por medio de los miembros superiores en relación a los inferiores.

17. Los miembros superiores de la jerarquía ‘inician’ a los inferiores, impartiendo una auténtica enseñanza esotérica. Lo mismo ocurre en la jerarquía eclesiástica.

18. Los ángeles revelan y transmiten el arcano de la divinidad.

19. En cada uno de los órdenes de la jerarquía las esencias angélicas están, a su vez, ordenadas jerárquicamente.

20. Los órdenes superiores poseen todas las propiedades de los órdenes inferiores, pero los inferiores solamente poseen de forma parcial las propiedades de los superiores.

21. En la jerarquía deben distinguirse dos momentos, de participación y de transmisión: mientras la participación señala la relación de los seres inferiores con los superiores, la transmisión indica la providencia de los seres superiores hacia los inferiores.

22. La iniciación, perfecta en su origen, se hace más tenue según se sigue hacia los órdenes inferiores.

23. El conocimiento de la divinidad de los rangos más elevados es más claro que el nivel de iniciación alcanzado por los miembros intermedios.

24. El proceso de iniciación se hace más manifiesto según se baja en la escala jerárquica: la función reveladora de la segunda jerarquía es más manifiesta que

la de la primera y es más oculta que la de la última, que revela lo que esta más cercano al mundo.

25. El orden angélico más bajo instruye y protege la jerarquía humana.

26. El mayor o menor rango de participación en la luz divina solamente depende de la mayor o menor aptitud de los seres que la reciben, y no de la naturaleza de la luz, que siempre permanece igual.

27. La única providencia divina confió la protección de las diversas naciones del mundo a los respectivos ángeles.

28. El poder divino conecta los extremos de las jerarquías y une los miembros superiores a los inferiores y los inferiores a los superiores a través de la transmisión de poder y conversión, respectivamente¹³⁰ (p. 554–557).

El sentido de toda jerarquía es, pues, aproximar a las diversas criaturas —especialmente a las inteligentes—, a Dios; toda jerarquía “tiene por objeto hacer que logremos la mayor semejanza y unión con Dios”¹³¹ (*EH II, I, 392 A*). De esta forma, la *estructura religiosa-ascendente* es el sentido de ser de la *estructura ontológica-descendente* de la jerarquía. Así lo sostiene el Areopagita, claramente:

Jesús ilumina de este modo [con los sagrados misterios] —bien que con mayor claridad y entendimiento— a nuestros santos superiores. Él, que es inteligencia divina y supraesencial, Principio y subsistencia de toda jerarquía, de toda santificación, de toda operación divina, el Omnipotente¹³² (*EH I, 1, 372 A*).

¹³⁰ Traducción del italiano al inglés de Ivanović; traducción del inglés al español nuestra.

¹³¹ σκοπός ἢ πρὸς θεὸν ἡμῶν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις.

¹³² Ἰησοῦς, ὁ θεαρχικώτατος νοῦς καὶ ὑπερούσιος, ἡ πάσης ἱεραρχίας ἀγιαστείας τε καὶ θεουργίας ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ θεαρχικωτάτη δύναμις, ταῖς τε μακαρίαις καὶ ἡμῶν κρείττοσιν οὐσίαις ἐμφανέστερον ἅμα καὶ νοερώτερον ἐλλάμπει.

En cuanto a la jerarquía humana se refiere, es interesante tener presente de antemano que la expresión utilizada por Dionisio es “nuestra jerarquía”, dándole un carácter de convicción mucho más próximo y personal, existencial, que el que podría alcanzarse con una perspectiva meramente objetiva-descriptiva. El empleo terminológico del Autor es así explicado por Teodoro Martín (2002):

El término ‘eclesiástica’ parece añadido posteriormente. En el cuerpo de la obra, en cambio, se usa la expresión ‘de nuestra jerarquía’ (cf. *EH* I, 5; VI, III, 5). Y cuando dentro del texto se dice ‘eclesial’, se refiere al pueblo congregado, no a los ritos ni a jerarcas (p. 169).

Pues bien, esta “nuestra jerarquía”, aun siendo “nuestra” y estando constituida por “nosotros”, no es diseñada ni establecida por el hombre; para Dionisio, ha sido creada por el mismo Jesús: “Nuestra jerarquía es una ciencia, actividad y perfección divinamente inspirada y estructurada”¹³³ (*EH* I, 1, 372 A). Esta idea es recurrentemente afirmada por Dionisio. Considérense, a modo de ejemplo, los siguientes pasajes:

- “Principio de esta jerarquía es la fuente de vida (Jer 2,13; 17,13; Sal 36,9; cf. *Epist.* IX,1), el ser de bondad, la única causa de todas las cosas, la Trinidad que con su amor crea todo ser y bienestar”¹³⁴ (*EH* I, 3, 373 C).
- “Dios es la fuente de esta organización sagrada, por la cual toman conciencia de sí mismas las santas inteligencias”¹³⁵ (*EH* II, III, 4, 400 B).

Ciertamente, Dionisio reconoce que la estructuración jerárquica de la Iglesia fue establecida por Dios a través de los primeros jerarcas, y fueron ellos quienes como

¹³³ ἡμᾶς ἱεραρχία τῆς ἐνθέου καὶ θείας ἐστὶ καὶ θεουργικῆς ἐπιστήμης καὶ ἐνεργείας καὶ τελειώσεως.

¹³⁴ Ταύτης ἀρχὴ τῆς ἱεραρχίας ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς, ἡ οὐσία τῆς ἀγαθότητος ἡ μία τῶν ὄντων αἰτία, τριάς, ἐξ ἧς καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι τοῖς οὖσι δι' ἀγαθότητα.

¹³⁵ εὐταξίας ἐστὶν ἀρχὴ τὸ θεῖον ἱεράς, καθ' ἣν ἑαυτῶν ἐπιγνώμονες οἱ ἱεροὶ νόες.

instrumentos de la voluntad divina, inspirados por el Espíritu, dispusieron las categorías requeridas para la constitución jerárquica de la Iglesia: “Entendieron bien [los santos iniciadores] que aquellos a quienes Dios ha dado poder de establecer normas sagradas organizaron la jerarquía en órdenes fijos e inconfusos, dando a cada cual según merecen sus atribuciones correspondientes”¹³⁶ (EH I, 5, 377 A), de forma semejante a como había sido fijada la jerarquía entre los judíos:

Guías eran aquellos a quienes Moisés, el primer maestro y jefe entre los sacerdotes de la Ley, los preparó para el santo tabernáculo. Fue él quien, para edificación de otros, escribió sobre el santo tabernáculo las instituciones de la jerarquía legal. Describió todas las acciones sagradas de la Ley como figuras de lo que había visto en el Sinaí¹³⁷ (EH V, I, 2, 501 C).

De esta forma, en cuanto continuación religiosa de la celeste, y en cuanto ontológicamente establecida por Dios, la jerarquía humana es perfecta, nada le falta y nada le sobra, según el parecer del Areopagita: “La jerarquía [humana] manifiesta plenamente todo cuanto en ella se contiene. Es resultante perfecta de sus sagrados constitutivos. Se dice, por eso, que nuestra jerarquía contiene en sí todas las realidades sagradas que le son propias”¹³⁸ (EH I, 3, 373 C).

Las realidades sagradas propias de la jerarquía eclesiástica son tres sacramentos, tres niveles de orden sacerdotal y tres de vida laical. Rorem (1993) esquematiza la estructura de las personas comprendidas por los grados de la jerarquía eclesiástica de la siguiente manera:

¹³⁶ Ἀνακεκαλυμμένοι δὲ ὅμως εἰσὶν οἱ τῶν συμβόλων λόγοι τοῖς θείοις ἱεροτελεσταῖς, οὓς οὐ θεμιτὸν ἐξάγειν εἰς τοὺς ἔτι τελειομένους εἰδότας, ὡς οἱ τῶν ἱερῶν θεοπαραδότως νομοθέται ταῖς τῶν διακόσμων εὐσταθέσι καὶ ἀσυμφύρτοις τάξεσι.

¹³⁷ χειραγωγοὶ δὲ πρὸς ταύτην οἱ τὴν ἁγίαν ἐκείνην σκηνὴν ὑπὸ Μωϋσέως ἱερῶς μνηθέντες τοῦ πρώτου τῶν κατὰ νόμον ἱεραρχῶν μύστου καὶ ἡγεμόνος, πρὸς ἣν ἱερὰν σκηνὴν εἰσαγωγικῶς ἱερογραφῶν τὴν κατὰ νόμον ἱεραρχίαν εἰκόνα τύπου δειχθέντος αὐτῷ κατὰ τὸ Σίναϊον.

¹³⁸ Ἔστι μὲν ἱεραρχία πᾶσα κατὰ τὸ σεπτὸν ὃ πᾶς τῶν ὑποκειμένων ἱερῶν λόγος, ἡ καθολικωτάτη τῶν τῆσδε τυχὸν ἱεραρχίας ἢ τῆσδε ἱερῶν συγκεκριαλαίωσις. Ἡ καθ' ἡμᾶς οὖν ἱεραρχία λέγεται καὶ ἔστιν ἡ περιεκτικὴ τῶν κατ' αὐτὴν ἀπάντων ἱερῶν πραγματεία.

	jerarca (obispo)
Clero	sacerdote diácono
	monjes
Laicado	comulgantes los que se están purificando (catecúmenos, penitentes y posesos) (p. 19).

Unos y otros se interrelacionan entre sí y con los sacramentos, de modo que, mediante la administración sacramental, los consagrados en la vida sacerdotal están al servicio del pueblo de Dios. Esta dinámica es largamente planteada por Dionisio, a la luz de las tres categorías místicas clásicas, planteadas por primera vez por él mismo: la purgativa, la iluminativa y la unitiva. He aquí una sintética descripción del asunto que da el Autor:

El primer efecto deificante de la santísima operación sacramental es la sagrada purificación de los no iniciados. El segundo es iluminar e iniciar a los ya purificados. El tercero, que comprende los dos anteriores, es el efecto de perfeccionar a los iniciados en el conocimiento de los misterios a que tienen acceso¹³⁹ (*EH V, I, 3, 504 A*).

O también, de forma menos esquemática, pero más valorativa:

El rango de los sagrados ministros se clasifica de la siguiente manera: el primer orden tiene poder para purificar, por medio de los sacramentos, a los imperfectos; el del medio, para iluminar a los ya purificados; los del tercer

¹³⁹ Ἡ μὲν οὖν ἀγιωτάτη τῶν τελετῶν ἱερουργία πρώτην μὲν ἔχει θεοειδῆ δύναμιν τὴν ἱερὰν τῶν ἀτελέστων κάθαρσιν, μέσην δὲ τὴν τῶν καθαρθέντων φωτιστικὴν μύησιν, ἐσχάτην δὲ καὶ τῶν προτέρων συγκεφαλαιωτικὴν τὴν τῶν μυηθέντων ἐν ἐπιστήμῃ τῶν οἰκείων μύησεων τελείωσιν.

rango disfrutan del poder más maravilloso de todos, pues abrazando a cuantos comunican con la Luz de Dios los perfecciona, además, por el conocimiento más logrado de sus iluminaciones contemplativas¹⁴⁰ (EH V, I, 3, 504 A-B).

La purificación, iluminación y unión —mística—, son las formas de la acción de la gracia de Dios que opera a través de la jerarquía eclesiástica. Ellas no pertenecen como tal a la constitución ontológica de la jerarquía, estas categorías hacen parte de la dinámica ascendente y religiosa de la jerarquía, en tanto dicha dinámica es operada por Dios, valiéndose de los jefes como causa instrumental. Lo que esto significa es que la acción salvífica de Dios es procesual, y gracias a ello son muchos los que pueden servir como instrumentos del plan divino, al ubicarse en los distintos escalones de la gradación jerárquica, redundando en una sobreabundancia de méritos para todos, al ser participados de la acción soteriológica del Verbo por la cual justifica al género humano. Ello puede inferirse, por ejemplo, del siguiente pasaje de la *Jerarquía eclesiástica*:

La Deidad primero purifica las mentes donde penetra y luego las ilumina. Siguiendo su iluminación, las perfecciona en su plena conformación con Dios. Siendo esto así, es claro que la jerarquía, a imagen de lo divino, se divide en distintos órdenes y poderes para manifestar que las actuaciones de la Deidad sobresalen por su santidad y pureza, permanencia y distinción de sus órdenes¹⁴¹ (EH V, I, 7, 508 D-509 A).

En el pasaje citado, el tercer estadio de santificación es el que sería justamente la santificación en propiedad, que aquí llama Dionisio “perfección”. La purificación y

¹⁴⁰ Ἡ δὲ τῶν ἱερουργῶν διακόσμησις ἐν μὲν τῇ δυνάμει τῇ πρώτῃ διὰ τῶν τελετῶν ἀποκαθαίρει τοὺς ἀτελέστους, ἐν τῇ μέσῃ δὲ φωταγωγεῖ τοὺς καθαρθέντας, ἐν ἐσχάτῃ δὲ καὶ ἀκροτάτῃ τῶν ἱερουργῶν δυνάμεων ἀποτελεῖοι τοὺς τῷ θείῳ φωτὶ κεκοινωνηκότας ἐν ταῖς τῶν θεωρηθεισῶν ἐλλάμψεων ἐπιστημονικαῖς τελειώσεσιν.

¹⁴¹ Ἐπειδὴ γὰρ ἡ θεαρχία τοὺς ἐν οἷς ἂν ἐγγίνηται, νόας ἀποκαθαίρει πρῶτον, εἶτα φωτίζει καὶ φωτισθέντας ἀποτελεῖοι πρὸς θεοειδῆ τελεσιουργίαν, εικότως ἢ ἱεραρχικῆ τῶν θείων εἰκῶν εἰς διακεκριμένας ἑαυτὴν διαιρεῖ τάξεις τε καὶ δυνάμεις ἐναργῶς ὑποδεικνύσα τὰς θεαρχικὰς ἐνεργείας ἐν παναγεστάταις καὶ ἀμιγέσι τάξεσιν εὐσταθῶς καὶ ἀσυγχύτως ἐστηκίας.

la iluminación son los pasos santificantes previos a la santificación propiamente dicha, a su plenitud en cada caso. La cual, y por ello mismo, es llamada de muchas maneras, vacilando un poco en el modo específico de referirse a ella; aunque finalmente la llama con gran acierto “perfección”. Con lo cual, sintéticamente hablando, el alcance más profundo del clero instituido eclesiológicamente por el Divino Maestro a través de sus primeros apóstoles es, en palabras de Dionisio, “que corresponde al orden episcopal el oficio de consagración y de perfección; al de presbíteros, iluminar las almas. Misión de los diáconos es purificar y discernir quiénes lo están o no”¹⁴² (*EH V, I, 7, 508 C*).

Por su parte, la gleba de Dios, el santo pueblo laico heredero de los primeros discípulos, presenta una caracterización especialmente interesante en la narrativa dionisiana. El primer orden laical que podríamos considerar el de los “conversos”, quienes hacen parte del pueblo santo de Dios (*EH VI, III, 5, 536 D; Epist. VIII, 1, 1089 A*), pero aun imperfectamente. Ellos, con todas sus subdivisiones, son cuidados por los diáconos, del siguiente modo:

Forman los órdenes de los que están en vías de purificación aquellos que son despedidos de los actos y consagraciones de que ya hice mención. Ante todo, aquellos a quienes los diáconos les están instruyendo todavía y formándolos en las Escrituras, que los encaminan a la vida verdadera [catecúmenos]. A continuación, aquellos que siguen instruyéndose en las buenas obras de la Escritura para volver a la vida santa de que se apartaron [penitentes]. Luego los débiles, que se asustan de los ataques del enemigo; el poder de la Escritura está en vías de fortalecerlos [posesos]. Vienen después los que están todavía en el pasaje del pecado a la santidad. Finalmente, los que carecen aún de perseverancia, aunque se sienten atraídos por la virtud y la firmeza. Éstos son los órdenes formados por quienes están en vías de purificación bajo el cuidado y poder purificador de los diáconos. Gracias a este poder pueden aquéllos

¹⁴² τοίνυν ἡ μὲν τῶν ἱεραρχῶν τάξις τελειωτικὴ καὶ τελεσιουργός, ἡ δὲ τῶν ἱερέων φωτιστικὴ καὶ φωταγωγός, ἡ δὲ τῶν λειτουργῶν καθαρτικὴ καὶ διακριτικὴ, δηλαδὴ τῆς ἱεραρχικῆς τάξεως οὐ τελεσιουργεῖν μόνον.

acceder a la contemplación y a la comunión iluminadoras de los sacramentos más luminosos¹⁴³ (EH VI, I, 1, 532 A-B).

El segundo orden, es el de los miembros del santo Cuerpo de Cristo en propiedad, aquellos quienes son ya a pleno derecho miembros cabales de la Iglesia fundada por el Verbo. Éstos están al cuidado de los sacerdotes, quienes, a través de los símbolos sagrados, les iluminan hasta alcanzarles la plena comunión con el Redentor:

Forman el orden intermedio los que se inician en la contemplación de algunos misterios sagrados y que, estando ya bien purificados, participan de ellos según su capacidad. Este grupo, para su iluminación, se ha confiado a los sacerdotes. Es evidente, a mi parecer, que, estando purificados de cualquier mancha oculta y con mentes sólidamente formadas en santidad, los miembros de este grupo lleguen a conseguir un estado habitual de contemplación. Participan, en la medida de sus fuerzas, de los símbolos sagrados, y esta contemplación y comunión los llena de santa alegría. En la medida de sus fuerzas, y gracias a su capacidad ascensional, se elevan hasta el amor divino de lo que ya conocen. A este orden llamo yo pueblo santo. Ha sufrido una purificación completa, por lo cual es apto para la visión sagrada y comunión de los sacramentos más luminosos, en cuanto es posible¹⁴⁴ (EH VI, I, 2, 532 B-C).

¹⁴³ ὅτι καθαιρόμεναι μὲν εἰσι τάξεις αἱ τῶν ἱερουργιῶν καὶ τελεουργιῶν ἀποδιαστελλόμεναι πληθύες, ὧν ἤδη μνήμην ἐποίησάμεθα, τῆς μὲν ὡς ἔτι πρὸς τῶν λειτουργῶν τοῖς μαιευτικοῖς λογίοις πρὸς ζωτικὴν ἀπότεξιν μορφουμένης τε καὶ διαπλαττομένης, τῆς δὲ ὡς ἔτι πρὸς τὴν ἱερὰν ἥς ἀπέστη ζωῆς, ἀνακικλησκομένης τῇ τῶν ἀγαθῶν λογίων ἐπιστρεπτικῇ διδασκαλίᾳ, τῆς δὲ ὡς ἔτι πρὸς τῶν ἐναντίων πτοιῶν ἀνάνδρως ἐκδειματομένης καὶ πρὸς τῶν δυναμοποιῶν λογίων ἐπιρρωννυμένης, τῆς δὲ ὡς ἔτι πρὸς τὰς ἱερὰς ἐνεργείας ἐκ τῶν χειρόνων μεταγομένης, τῆς δὲ ὡς μεταχθείσης μὲν οὐπω δὲ τὸ πανάγνωσ ἀνεπίστροφον ἐν θειοτέραις ἔξεσι καὶ ἀσαλεύτοις ἐσχηκίας. Αὗται γάρ εἰσιν αἱ καθαιρόμεναι τάξεις ὑπὸ τῆς λειτουργικῆς μαιεύσεως καὶ καθαρτικῆς δυνάμεως. Ταύτας οἱ λειτουργοὶ ταῖς ἱεραῖς αὐτῶν δυνάμεσι τελεσιουργοῦσι πρὸς τὸ τελῶς ἐκκαθαρθείσας αὐτὰς εἰς τὴν φωτιστικὴν τῶν φανοτάτων ἱερουργιῶν θεωρίαν τε καὶ κοινωνίαν μεταχθῆναι.

¹⁴⁴ Μέση δὲ τάξις ἐστὶν ἡ θεωρητικὴ καὶ τινῶν ἱερῶν ἀναλόγως ἐν καθαρότητι πάσῃ κοινωνός, ἡ τοῖς ἱερεῦσιν εἰς τὸ φωτίζειν αὐτὴν ἀπονεμηθεῖσα. Καὶ γὰρ ἐστὶν ὡς οἶμαι δῆλον, ὡς ἡ καθαρθεῖσα πάσης ἀνιέρου κηλίδος καὶ πάνανγον ἐσχηκία τὴν τοῦ οἰκείου νοῦς ἀκίνητον ἴδρυσιν ἐπὶ τὴν θεωρητικὴν ἔξιν καὶ δυνάμιν ἱερουργικῶς μετάγειται καὶ κοινωνεῖ τοῖς κατ' αὐτὴν θειοτάτοις συμβόλοις ἐν ταῖς θεωρίαις αὐτῶν καὶ κοινωνίας ἀπάσης ἱερᾶς εὐφροσύνης ἀποπληρουμένη καὶ πρὸς τὸν θεῖον τῆς ἐπιστήμης αὐτῶν ἔρωτα ταῖς ἀναγωγικαῖς αὐτῶν δυνάμεσιν ἀναλόγως ἀναπερουμένη. Ταύτην ἐγὼ φημι τὴν τοῦ ἱεροῦ λαοῦ τάξιν ὡς διὰ πάσης ἐληλυθυῖαν καθάρσεως καὶ τῆς ἱερᾶς τῶν φανοτάτων τελετῶν ἐποψίας καὶ κοινωνίας ὡς θεμιτὸν ἠξιομένην.

En tanto el primer orden del laicado es imperfecto y por tanto está en etapa de purificación, el segundo orden alcanza ya la perfección por la iluminación y aún por la contemplación final. Entonces, el tercer orden alcanza también la perfección, pero en mayor medida que los precedentes, lo cual se comprende a la luz de la lógica de la metafísica de la participación y de la infinita perfección divina, de modo tal que todo, a excepción de Dios, admite grados y mayores adiciones de gracia y perfección. Podría decirse, no obstante, que, si bien el segundo orden puede alcanzar la perfección contemplativa-unitiva, es más usual en él el estado de iluminación, en tanto la perfección contemplativa es lo propio del tercer orden, en el que, sin embargo, Dionisio concibe la posibilidad de haya algunos que estén en etapa iluminativa, no así en etapa purgativa. Explica el Autor:

El santo orden de los monjes es el más excelso de todos los iniciados. Ya están purificados de toda mancha y tienen pleno poder y santidad completa en sus actividades. Dentro de lo posible, este orden ha entrado en la sagrada actividad contemplativa y ha logrado contemplación y comunión intelectual. [...] Se elevan, gracias a esta ciencia sagrada, y según sus propios méritos, hasta la más completa perfección correspondiente a este orden. Por eso nuestros santos jefes consideraron que tales hombres eran dignos de varias denominaciones sagradas. Alguien los llamó ‘terapeutas’ o cuidadores. También ‘monjes’, por la perfección con que celebran el culto, es decir, el servicio de Dios, y porque su vida, lejos de andar dividida, permanece perfectamente unificada por su sagrado recogimiento, que excluye toda distracción y los capacita para llevar a perfección un peculiar género de vida que los identifica con Dios y los abre a la perfección del amor divino¹⁴⁵ (EH VI, I, 3, 532 C-533 A).

¹⁴⁵ Ἡ δὲ τῶν τελουμένων ἀπασῶν ὑψηλότερα τάξις ἢ τῶν μοναχῶν ἐστὶν ἱερὰ διακόσμησις πᾶσαν μὲν ἀποκεκαθαρμένη κάθαρσιν ὀλικῇ δυνάμει καὶ παντελεῖ τῶν οἰκείων ἐνεργειῶν ἀγνόητι, πάσης δὲ ὅσης θεμιτὸν αὐτῇ θεωρεῖν ἱερουργίας ἐν νοερᾷ θεωρίᾳ καὶ κοινωνίᾳ γεγενημένη καὶ ταῖς τῶν ἱεραρχῶν τελειωτικαῖς δυνάμεισιν ἐγχειριζομένη καὶ ταῖς ἐνθέοις αὐτῶν ἐλλάμψεσι καὶ ἱεραρχικαῖς παραδόσεσιν ἐκδιδασκομένη τὰς ἐποπτευθείσας τῶν κατ’ αὐτὴν ἱερῶν τελετῶν ἱερουργίας καὶ πρὸς τῆς ἱερᾶς αὐτῶν ἐπιστήμης ἀναλόγως εἰς τελεωτάτην ἀναγομένη τελείωσιν. Ἐνθεν οἱ θεῖοι καθηγεμόνες ἡμῶν ἐπωνυμιῶν αὐτοὺς ἱερῶν ἠξίωσαν οἱ μὲν θεραπευτάς, οἱ δὲ μοναχοὺς ὀνομάσαντες ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ καθαρᾶς ὑπηρεσίας καὶ θεραπείας καὶ τῆς ἀμερίστου καὶ ἐνιαίας ζωῆς ὡς ἐνοποιούσης αὐτοὺς ἐν ταῖς τῶν διαιρετῶν ἱεραῖς συμπτώξεσιν εἰς θεοειδῆ μονάδα καὶ φιλόθεον τελείωσιν.

Así establecida la jerarquía eclesiástica, alrededor de las categorías ascensionales de la purificación, la iluminación y la perfección contemplativa, Dionisio pasa a unificar toda la estructura con la categoría transversal y abarcadora de la luz. La luz no como la etapa “iluminativa”, sino la luz como fundamento onto-teológico de todo el conjunto jerárquico. La unión interna de la jerarquía eclesiástica, como su vinculación con la jerarquía celeste, es dada en términos de aquella luz divina que se “derrama” y participa. Así lo estipulaba el Areopagita:

Teniendo, pues, acceso a la práctica sagrada del sacerdocio, nos acercamos a los seres superiores [los ángeles]. Imitamos, dentro de nuestras posibilidades, la indefectible constancia de su santa estabilidad y llegamos a ver el santo y divino Rayo luminoso de Jesús mismo¹⁴⁶ (EH I, 1, 372 B).

Ahora bien, la luz es lo ontológicamente más característico de la jerarquía celeste, aunque no se puede decir que falte a la jerarquía humana. Justamente, lo propio de la constitución jerárquica son las gradaciones, los matices, que se suceden unos a otros en *degradé*, suave e imperceptiblemente. No hay cortes drásticos. Por eso las distinciones son presentadas siempre con modales aproximativos y valorativos, como “principalmente” o similares. Comprendiendo este carácter matizado de las distinciones jerárquicas, Bellini (2009) expone con magistral claridad la síntesis de las diferencias de perfección entre las dos jerarquías:

La diferencia entre los seres de la jerarquía celeste y los de la jerarquía eclesiástica está sobre todo en la ciencia. Hay, sin duda, una diferencia también en el orden y en la operación. Los ángeles están situados sobre los hombres, y aquellos de la primera disposición se unen a Dios directamente. Por consiguiente, su obrar se asemeja más al obrar divino: sea porque no está ligado a la fragmentación del mundo sensible, sea porque se extiende a un

¹⁴⁶ ἐξ ἧς ἐπὶ τὴν ἁγίαν ἐρχόμενοι τῆς ἱερατείας ἐνέργειαν ἐγγύτεροι μὲν αὐτοὶ γινόμεθα τῶν ὑπὲρ ἡμᾶς οὐσιῶν τῇ κατὰ δύναμιν ἀφομοιώσει τοῦ μονίμου τε καὶ ἀνεξαλλάκτου τῆς αὐτῶν ἱερᾶς ἰδρύσεως καὶ ταύτῃ πρὸς τὴν μακαρίαν Ἰησοῦ.

vasto radio como acción providencial. [...] Pero Dionisio pone de relieve sobre todo la diversidad de la ciencia. El conocimiento angélico está fuera de cualquier fragmentación material o dispersión en el tiempo. [...] En este hay perfecta unidad entre conocedor, cosa conocida y acto de conocer¹⁴⁷ (p. 65).

No cabe duda que la exposición dionisiana entra en singular detalle para establecer las diferencias cognitivas de los espíritus puros frente a los espíritus encarnados, empero la presentación de Bellini desdibuja también la importancia de la perspectiva volitiva de la jerarquía dionisiana. El que Dionisio no desarrolle un análisis tan minucioso de las diferencias volitivas no quiere decir que no sea relevante. De hecho, en más de una ocasión el Autor centraliza la volición como aquello que finalmente quiere resaltar, sólo que tal vez carece de las herramientas analíticas suficientes para extenderse en argumentos. Por ejemplo, en un importante pasaje de CH, al presentar la jerarquía celeste dentro del conjunto entero del universo creado, Dionisio la caracteriza como distinta en su inteligencia pura, pero no se queda en un conocimiento frío, cartesiano, gnóstico o jansenista, sino que redundando en una volición perfecta, en una comunicación personal:

Ciertamente los santos órdenes de los seres celestes [jerarquías celestes] han participado de la divina largueza por encima de los seres que solamente existen, por encima de los seres irracionales e incluso de nuestra naturaleza racional. En efecto, en cuanto a su inteligencia se asemejan a Dios, ven su semejanza con Dios, superior a este mundo, y se sienten atraídos a conformar con Él su inteligencia. Tienen, con razón, mayor comunicación con Dios, constantemente y siempre tienden, en la medida que les es permitido, a las alturas (Mt 18,10)

¹⁴⁷ “La differenza tra gli esseri della gerarchia celeste e quelli della gerarchia ecclesiastica sta soprattutto nella scienza. C’è senza dubbio una differenza anche nell’ordine e nell’operazione. Gli angeli sono collocati al di sopra degli uomini, e quelli della prima disposizione si uniscono a Dio direttamente. Di conseguenza, il loro operare assomiglia di più all’operare divino: sia perché non è legato alla frammentarietà del mondo sensibile, sia perché si estende a vasto raggio come azione provvidenziale. [...] Ma Dionigi mette in rilievo soprattutto la diversità della scienza. La conoscenza angelica è al di fuori di qualunque frammentazione materiale o dispersione nel tempo. [...] In essa c’è perfetta unità tra conoscente, cosa conosciuta e dato del conoscere”.

con un deseo indefectible de Dios. Reciben de forma inmaterial y en toda pureza la iluminación en su origen, y en esa iluminación obtienen su vida plenamente inteligente¹⁴⁸ (CH IV, 2, 180 A).

El Pseudo Dionisio es un autor que podría tildarse de “epistemológicamente correcto” y no acostumbra dar curso a su pluma sin primero justificar su método y sus fuentes. Esto es especialmente interesante con relación a la angelología que postula en la *Jerarquía celeste*, dada su originalidad y trascendencia histórica. En cuanto al método, se declara próximo a una *teología negativa*, pero no tan radical como la que se presenta con referencia a Dios, más sí precavida de no divagar en meras suposiciones sino limitarse a los fundamentos escriturísticos y testimoniales autorizados. Tal es la convicción criteriológica que profesa el Autor con relación a la angelología:

Solamente el que es principio de perfección sabe con exactitud cuántos y cuáles son los órdenes de los seres celestes y cómo consigue la perfección cada jerarquía de ellos. Digo además que ellos conocen sus propios poderes e iluminaciones y su orden sagrado y trascendente. Pero a nosotros nos es imposible conocer los misterios de las mentes celestes y sus muy santas perfecciones, si no contáramos con lo que la Deidad nos ha manifestado misteriosamente por medio de ellos, que conocen bien sus cosas propias. Por tanto no intentaré decir nada mío propio. Me contento con explicar, lo mejor posible, lo que me enseñaron los santos teólogos que reflexionaron sobre las visiones de los ángeles¹⁴⁹ (CH VI, 1, 200 C).

¹⁴⁸ Αἱ γοῦν ἅγαι τῶν οὐρανίων οὐσιῶν διακοσμήσεις ὑπὲρ τὰ μόνον ὄντα καὶ ἀλόγως ζῶντα καὶ τὰ καθ' ἡμᾶς λογικὰ τῆς θεαρχικῆς μεταδόσεως ἐν μετουσίᾳ γεγονάσιν. Νοητῶς γὰρ ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἐαυτὰς ἀποτυποῦσαι καὶ πρὸς τὴν θεαρχικὴν ἐμφέρειαν ὑπερκοσμίως ὀρῶσαι καὶ μορφοῦν ἐφιέμεναι τὸ νοερὸν αὐτῶν εἶδος, ἀφθονωτέρας εἰκότως ἔχουσι τὰς πρὸς αὐτὴν κοινωνίας, προσεχεῖς μὲν οὖσαι καὶ αἰεὶ πρὸς τὸ ἄναντες ὡς θεμιτὸν ἐν συντονίᾳ τοῦ θείου καὶ ἀκλινοῦς ἔρωτος ἀνατεινόμεναι καὶ τὰς ἀρχικὰς ἐλλάμψεις ἀβύλωσ καὶ ἀμιγῶς εἰσδεχόμεναι καὶ πρὸς αὐτὰς ταττόμεναι καὶ νοεράν ἔχουσαι τὴν πᾶσαν ζωὴν.

¹⁴⁹ τῶν ὑπερουρανίων οὐσιῶν οἱ διάκοσμοι καὶ ὅπως αἱ κατ' αὐτοὺς ἱεραρχίαι τελοῦνται, μόνην ἀκριβῶς εἰδέναι φημί τὴν θεωτικὴν αὐτῶν τελεταρχίαν, προσέτι καὶ αὐτοὺς ἐγνωκέναι τὰς οἰκείας δυνάμεις τε καὶ ἐλλάμψεις καὶ τὴν ἐαυτῶν ἱεράν καὶ ὑπερκόσμιον εὐταξίαν. Ἀδύνατον γὰρ ἡμᾶς εἰδέναι τὰ τῶν ὑπερουρανίων νοῶν μυστήρια καὶ τὰς ἀγνωτάτας αὐτῶν τελειώσεις, εἰ μὴ που φαίη τις ὅσα δι' αὐτῶν ἡμᾶς ὡς τὰ οἰκεῖα καλῶς εἰδόντων ἢ θεαρχία μεμυσταγωγῆκεν. Οὐκοῦν ἡμεῖς μὲν οὐδὲν αὐτοκινήτως ἐροῦμεν· ὅσα δὲ τῶν ἀγγελικῶν θεαμάτων ὑπὸ τῶν ἱερῶν θεολόγων ἐθεωρήθη, ταῦτα μυηθέντες ἡμεῖς ὡς οἱοί τε ἐσμεν ἐκθησόμεθα.

Partiendo del fundamento escriturístico, el primer aporte hermenéutico e indispensable que permita elaborar una angelología jerárquica, y que debe aplicarse para la interpretación de los textos sagrados, es la distinción terminológica entre el uso genérico de la voz ‘ángel’, y el uso específico o particular de la misma. Así lo sostiene Dionisio:

Los teólogos [autores sagrados de la Biblia] llaman a todos los seres del cielo indistintamente ángeles, pero cuando tratan del orden de esas jerarquías celestes llaman particularmente «ángeles» a los seres celestes que ocupan el último lugar de todos. En un grado superior antes que éstos ponen a los arcángeles, y a los principados, autoridades, potestades y a todos los demás seres superiores a éstos que reconoce la tradición revelada de las Escrituras¹⁵⁰ (CH V, 196 B).

De esta forma, Dionisio estructura por vez primera la corte celestial. La aglutina en tres jerarquías compuesta cada una de tres órdenes (CH VI, 2, 200 D-201 A), proponiendo una estructura que representamos en el siguiente modelo:

Jerarquía mayor: serafines, querubines y tronos.

Jerarquía media: dominaciones, virtudes y potestades.

Jerarquía menor: principados, arcángeles y ángeles.

Bellini (2009) al respecto de esta clasificación considera que “los dispone [los nueve coros de los ángeles] en un orden riguroso que recuerda, de cerca, la división de

¹⁵⁰ οἱ θεολόγοι πάσας μὲν ἅμα τὰς οὐρανίας οὐσίας ἀγγέλους καλοῦσι, πρὸς δὲ τὴν ἐκφαντορίαν ἐρχόμενοι τῶν ὑπερκοσμίων αὐτῶν διακοσμήσεων τάξιν ἀγγελικὴν ἰδίως ὀνομάζουσι τὴν συμπληρωτικῶς ἀποπερατοῦσαν τὰ θεῖα καὶ οὐράνια τάγματα· πρὸ ταύτης δὲ ὑπερκειμένως τάττουσι τοὺς ἀρχαγγελικοὺς διακόσμους, τὰς τε ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας καὶ τὰς δυνάμεις ὅσας τε τούτων ὑπερβεβηκυίας οὐσίας αἱ τῶν λογίων ἴσασιν ἐκφαντορικαὶ παραδόσεις.

los Dioses, en Proclo, entre Dioses inteligibles, Dioses inteligibles-e-inteligentes y Dioses inteligentes”¹⁵¹ (p. 62). Efectivamente, como precisa Teodoro Martín (2002):

Dos nombres de las jerarquías están tomados de la Biblia hebrea: serafines (Is 6,1-7) y querubines (Gén 3,24; Ez 10,1-22). Los otros son del Nuevo Testamento (Ef 1,21; Col 1,16; Jud 9). Las disposiciones ternarias son de Proclo (*Plat. Theol.* 3,14; *In Parm.* 6,60) (p. 125).

Esta disposición de la corte celeste trascendió a tal punto en la teología, especialmente en virtud del eco que de ella dio Santo Tomás de Aquino en la Suma Teológica (I, q. 108, a. 1-6), pasando por la relevancia de esta obra en el Concilio de Trento, que ha sido prolongada por el magisterio de todos los papas desde entonces hasta hoy, llegando a ser hoy en día parte constitutiva de la liturgia, como en las invocaciones que se hacen en el prefacio de ciertas solemnidades y otras ocasiones mayores en las que se invoca la intercesión de todo el cuerpo de la Iglesia triunfante. Dionisio no duda en atribuir su disposición de los coros de la jerarquía celeste a la autoridad de los sagrados textos redactados por el mismísimo San Pablo, insistiendo en la ortodoxia de las fuentes y la contención de su imaginación, como cuando declara: “Ensalcé la jerarquía celeste, no tanto como merece, pero sí en la medida de mis fuerzas y conforme lo han dado a entender las Sagradas Escrituras”¹⁵² (*EH I*, 2, 372 C).

Pero cualquiera que se acerque a los escritos paulinos y a la Biblia en general, encontrará ciertamente estos nombres angélicos, pero no la ordenación de los mismos. Está claro que es en el CD donde se halla el primer registro de esta disposición, empero, algunos comentaristas tomando en serio las propias declaraciones de Dionisio hasta donde la crítica actual lo permite, proponen que la ordenación angelológica dionisiana ya había sido elaborada previamente, en mayor o menor medida, siendo Dionisio sólo quien la registró públicamente. Bellini (2009), por ejemplo, afirma que

¹⁵¹ “Li dispone in un ordine rigoroso che ricorda da vicino la divisione degli Dei, in Proclo, tra Dei intelligibili, Dei intelligibili-e-intelligenti e Dei intelligenti”.

¹⁵² ἡμῶν οὐκ ἐπαξίως μὲν ὡς ἐφικτὸν δὲ καὶ ὡς ἡ θεολογία τὴν κατ' αὐτοὺς ἱεραρχίαν ἀνυμνηκότων.

“ya habían sido fijados antes de él”¹⁵³ (p. 62). Martín, T. (2002), por su parte, procura hacer un recuento detallado del asunto:

Antes que él, anuncia hacer algo así Clemente de Alejandría en los *Strom.* VI 3,32; apenas pasa de sugerencias. Las fuentes de la angelología hay que buscarlas realmente en los libros apócrifos de la Biblia y en escritos neoplatónicos. Luego lo incorporan a la Iglesia el Pseudo Dionisio y San Gregorio Magno (*Moralia* 2, 3; 2, 7: ML 75, 556; 559-560) (p. 171).

De cualquier modo, el funcionamiento dinámico entre los órdenes angélicos es dado por Dionisio siguiendo un poco el modelo ascético que hasta la época se había constituido, y que encuentra antecedentes valiosos en las obras del judío Filón de Alejandría, y en los *ordos* monacales que desde hacía siglos se venían configurando, y que poco después florecieron en la regla benedictina; pero Dionisio lo presenta con las notas de su peculiar teología, especialmente, está claro, su teología joánica de la luz, de modo tal que es la luz divina la que alumbra directamente a la primera jerarquía, y de esta pasa dosificada a las subalternas:

Los que están más cerca de Dios guían a otros y con su luz los llevan a esta Sagrada perfección. A los órdenes sagrados inferiores en la escala les confieren bondadosamente, en proporción a su capacidad, el conocimiento de las obras de Dios, que siempre les otorga la Deidad, perfección absoluta y fuente de sabiduría para los seres divinamente inteligentes. Estos primeros seres elevan santamente a los siguientes con su mediación hasta las obras sagradas de la Deidad¹⁵⁴ (*EH* V, I, 2, 501 B).

¹⁵³ “Che erano stati fissati già prima di lui”.

¹⁵⁴ φωταγωγούς δὲ καὶ πρὸς τὴν ἱερὰν ταύτην τελείωσιν ἡγεμόνας τὰς περὶ θεὸν πρωτίστας οὐσίας. Αὐταὶ γὰρ εἰς τὰς ὑποβεβηκυίας ἱερὰς τάξεις ἀγαθοειδῶς καὶ ἀναλόγως διαπορθεύουσι τὰς δωρουμένας αὐταῖς ἀεὶ θεουργικὰς γνώσεις ὑπὸ τῆς αὐτοτελοῦς καὶ σοφοποιῶν τῶν θείων νοῶν θεαρχίας. Αἱ δὲ τῶν πρώτων οὐσιῶν ὑφειμέναι διακοσμήσεις ὡς δι' ἐκείνων ἱερῶς ἀναγόμεναι πρὸς τὴν θεουργὸν τῆς θεαρχίας ἔλλαμπιν.

Ahora, como explica Bellini (2009, p. 62), la dinámica de la jerarquía celeste es planteada por Dionisio bajo la comprensión de la jerarquía eclesiástica, de modo que en la jerarquía celeste “la comunicación con Él [Dios] es presentada a modo de luz graduada, y según eso se establece la participación purgativa, iluminativa y de perfección” (Martín, 2002, p. 171). Dionisio dice con toda sinceridad, y empleando en propiedad el método analógico:

Podemos afirmar que en la jerarquía celeste hay algo correspondiente a la purificación de los seres inferiores: es la iluminación, que santamente les revela lo que estaba oculto hasta entonces para ellos. Los conduce a un mayor conocimiento de la sabiduría divina. En cierto sentido, los purifica de su ignorancia de verdades previamente desconocidas. Y por medio de los seres superiores y más divinizados los eleva a las cumbres más luminosas de los divinos resplandores¹⁵⁵ (*EH VI, III, 6, 537 B*).

Y continúa con la aplicación de su esquema eclesiológico al universo angélico, de forma un tanto osada:

Cabría distinguir también, dentro de la jerarquía celeste, entre aquellos que están totalmente iluminados, perfectos, y los órdenes que proporcionan purificación, iluminación y perfección. Los seres más elevados y divinos tienen el triple oficio, en correlación con la jerarquía celeste, de purificar de toda ignorancia a los órdenes celestes inferiores a ellos, de darles plena iluminación, y finalmente de perfeccionarlos en su conocimiento de la sabiduría divina¹⁵⁶ (*EH VI, III, 6, 537 B-C*).

¹⁵⁵ εἰπεῖν ἱερῶς ἐπὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, ὅτι κάθαρσις ἐστὶ ταῖς ὑφειμέναις οὐσίαις ἢ παρὰ θεοῦ τῶν τέως ἀγνοουμένων ἔλλαμψις ἐπὶ τελεωτέραν αὐτὰς ἐπιστήμην ἄγουσα τῶν θεαρχικῶν γνώσεων καὶ τῆς ἀγνοίας, ὧν οὐπω τὴν ἐπιστήμην εἶχον, ἀποκαθαίρουσα διὰ τῶν πρώτων καὶ θειοτέρων οὐσιῶν ἀναγομένης εἰς τὰς ὑπερτέρας τῶν θεοπτιῶν καὶ φανοτέρας μαρμαρυγᾶς.

¹⁵⁶ Οὕτω καὶ φωτιζόμεναι τάξεις εἰσὶ καὶ τελούμεναι καὶ καθαρτικαὶ καὶ φωτιστικαὶ καὶ τελεστικαὶ κατὰ τὴν οὐρανίαν ἱεραρχίαν ὡς τῶν ὑπερτάτων καὶ θειοτέρων οὐσιῶν τὰς ὑφειμέναις ἱεράς καὶ οὐρανίας διακοσμήσεις ἀγνοίας μὲν ἀπάσης ἀποκαθαίρουσῶν ἐν τάξει καὶ ἀναλογίαις τῶν οὐρανιῶν ἱεραρχιῶν, πληρουσῶν δὲ αὐτὰς τῶν θειοτάτων ἐλλάμψεων καὶ τελειουσῶν ἐν τῇ παναγεστάτῃ τῶν θεαρχικῶν νοήσεων ἐπιστήμη.

Dionisio aplica entonces a la comprensión de la jerarquía celeste el método que ha empleado en la comprensión de la jerarquía humana, y que lleva a punto de madurez conceptual una tradición ascética a lo menos tetracentenaria, pero, aun cuando se declara modesto en inventiva frente a su discurso sobre la jerarquía celeste, y apegado a la Escritura, no titubea en invertir la situación y sostener que la susodicha estructura mística está en la jerarquía eclesiástica por imitación de la correspondiente en la jerarquía celeste, en un pasaje que en el que él mismo bien resume todo el modelo dionisiano:

Resumamos ahora. Los santos sacramentos proporcionan purificación, iluminación y perfección. Los diáconos forman el orden que purifica. Los sacerdotes, el de la iluminación. Los obispos, que viven configurados con Dios, constituyen el orden de los perfectos. Los que están en vía purgativa, mientras duren en tal estado, no participan ni de la visión de los misterios ni en la comunión sagrada. Orden de contemplativos es el pueblo santo. Constituyen el orden de los perfectos los monjes, porque han unificado sus vidas. Así, santa y armoniosamente dividida en órdenes, según las revelaciones divinas, nuestra propia jerarquía presenta la misma estructura que las jerarquías celestes. Conserva con especial cuidado las propiedades que la asemejan y configuran con Dios¹⁵⁷ (*EH VI, III, 5, 536 C-537 A*).

Todo esto sucede de modo tal que el Verbo “los asemeja, en cuanto es posible por parte de ellos, a la propia luz de Él”¹⁵⁸ (*EH I, 1, 372 A*). Los “asemeja” tanto a los miembros de la jerarquía eclesiástica como a los miembros de la celeste, por la triple vía de la purificación, la iluminación y la contemplación; “en cuanto es posible”,

¹⁵⁷ Συνήκται τοίνυν ἡμῖν ὡς ἡ μὲν πρεσβυτάτη τῶν περὶ θεὸν νοῶν διακόσμησις ὑπὸ τῆς τελεταρχικῆς ἐλλάμψεως ἱεραρχουμένη τῷ ἐπ' αὐτὴν ἀμέσως ἀνατείνεσθαι κρυφιοτέρα καὶ φανοτέρα τῆς θεαρχίας φωτοδοσία καθαίρεται καὶ φωτίζεται καὶ τελεσιουργεῖται, κρυφιοτέρα μὲν ὡς νοητοτέρα καὶ μᾶλλον ἀπλωτικῆ καὶ ἐνοποιῶ, φανοτέρα δὲ ὡς πρωτοδότω καὶ πρωτοφανεῖ καὶ ὀλιγωτέρα καὶ μᾶλλον εἰς αὐτὴν ὡς διειδῆ κεχυμένη, πρὸς ταύτης δὲ πάλιν ἀναλόγως ἡ δευτέρα καὶ πρὸς τῆς δευτέρας ἡ Τρίτη καὶ πρὸς τῆς τρίτης ἡ καθ' ἡμᾶς ἱεραρχία κατὰ τὸν αὐτὸν τῆς εὐκόσμου ταξιαρχίας θεσμὸν ἐν ἀρμονίᾳ θεῖα καὶ ἀναλογία πρὸς τὴν ἀπάσης εὐκοσμίας ὑπεράρχιον ἀρχὴν καὶ περάτωσιν ἱεραρχικῶς ἀνάγεται.

¹⁵⁸ πρὸς τὸ οἰκεῖον αὐτὰς ἀφομοιοῖ κατὰ δύναμιν φῶς ἡμῶν τε τῷ.

porque cada uno tiene un “techo”, un máximo según el orden y jerarquía a que pertenece, conforme el lugar que le ha sido asignado en el ordenamiento diseñado por el Padre; además “por parte de ellos”, porque entra en juego la libertad de las criaturas de naturaleza espiritual, quienes pueden aceptar o rechazar la invitación que se les hace a subir hasta su lugar asignado; “a la propia luz de Él”, afirmación fuertemente evocativa que nos centraliza de nuevo ante su onto-teología de la luz, conforme a la cual, la divinización del hombre y de los ángeles se sucede en términos de participación de la luz.

2.3. Ejemplaridad y participación en las jerarquías

Una vez estudiadas las dos jerarquías principales, podemos pasar de la primera noción de jerarquía, que rezaba un tanto lacónicamente: “Al hablar de ‘jerarquía’ nos referimos al conjunto de realidades sagradas”¹⁵⁹ (*EH I, 3, 373 C*), a través de la definición más completa: “Pues a mi juicio, la Jerarquía es un orden sagrado (τάξις), un saber y actuar (ἐνέργεια) asemejado lo más posible a lo divino (θεοειδές) y que tiende a imitar a Dios en proporción a las luces que recibe de Él”¹⁶⁰ (*CH III, 1, 164 D*).

Hasta alcanzar la definición teleológica de jerarquía:

El fin, efectivamente, de la jerarquía es lograr la semejanza y unión con Dios en la medida posible, teniéndole a Él como maestro de todo sagrado saber y actuar y contemplar fijamente su divinísima hermosura y, en la medida posible, imitarle y hacer que sus miembros sean imagen de Dios, espejos muy transparentes e inmaculados (*Sab 7,26; 2 Cor 3,18*), que reciban el rayo de la luz primera y de Dios, y repletos del divino resplandor recibido, a su vez lo

¹⁵⁹ οὕτως ιεράρχην ὁ λέγων δηλοῖ τὸν ἔνθεόν τε καὶ θεῖον.

¹⁶⁰ Ἔστι μὲν ἱεραρχία κατ' ἐμὲ τάξις ἱερὰ καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐνέργεια πρὸς τὸ θεοειδές ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιουμένη καὶ πρὸς τὰς ἐνδιδομένας αὐτῇ θεόθεν ἐλλάμψεις ἀναλόγως ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἀναγομένη.

transmitan generosamente a aquellos que les siguen en la escala, conforme a las leyes divinas¹⁶¹ (CH III, 2, 165 A).

Vistas así en bloque las definiciones de la jerarquía, y coronadas por la definición teleológica, queda claro que el concepto de jerarquía en Dionisio es rico en contenidos y connotaciones, queda confirmado el carácter definitivamente teológico y no sociológico-weberiano del concepto y, sobre todo, queda evidenciado que la clave hermenéutica para interpretar el concepto es la teología de la luz. Ahora, es importante ampliar el carácter marcadamente dinámico y activo de la jerarquía, que ya habíamos anunciado, y que contrasta ricamente con la culminación *contemplativa* de su ruta mística, así como con las connotaciones quietistas y mutistas de la etimología de la raíz griega ‘*hieros*’.

El concepto que permite fundamentar tal dinamismo dentro de la unidad de las jerarquías, y del universo jerárquico en conjunto, es el concepto metafísico de participación, que permite postular una gran variedad de formas de comunicación sin romper la unidad. Todo participa de la Providencia divina, pero los seres dotados de vida participan con mayor vigor, y los seres espirituales con mayor aún. Así, la vida y las voliciones intelectivas tienen un dinamismo que atraviesa toda la creación, viniendo de Dios y retornando a Él, en la medida en que todos participan de la misma fuente:

Es algo propio de la Causa universal y de la Bondad suprema el llamar a los seres a unirse con Ella, según se lo permite a cada uno de ellos su propia disposición. Ciertamente todos los seres participan de la providencia que brota

¹⁶¹ Σκοπὸς οὖν ἱεραρχίας ἐστὶν ἡ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις αὐτὸν ἔχουσα πάσης ἱερᾶς ἐπιστήμης τε καὶ ἐνεργείας καθηγμένα καὶ πρὸς τὴν αὐτοῦ θειοτάτην εὐπρέπειαν ἀκλινῶς μὲν ὁρῶν ὡς δυνατὸν δὲ ἀποτυπούμενος καὶ τοὺς ἑαυτοῦ θιασώτας ἀγάλματα θεῖα τελῶν ἔσοπτρα διειδέστατα καὶ ἀκηλίδωτα, δεκτικὰ τῆς ἀρχιφώτου καὶ θεαρχικῆς ἀκτῖνος καὶ τῆς μὲν ἐνδιδομένης αἴγλης ἱερῶς ἀποπληρούμενα, ταύτην δὲ αὐθις ἀφθόνως εἰς τὰ ἐξῆς ἀναλάμποντα κατὰ τοὺς θεαρχικοὺς θεσμούς.

de la Divinidad supraesencial y Causa de todo. En realidad nada podrá existir si no recibe en modo alguno de aquel que es fuente y esencia de los seres. También todas las cosas inanimadas por el hecho de existir participan de Ella. (Pues todo ser debe su existencia a la Deidad trascendente), y los vivientes, a su vez, participan de su poder vivificante que sobrepasa toda vida, los seres dotados de razón e inteligencia participan de su Sabiduría, perfección absoluta y primordial, que sobrepasa toda razón e inteligencia. Queda claro, pues, que están más próximos a Dios aquellos seres que han participado de Él de muchas maneras¹⁶² (CH IV, 1, 177 C-D).

En la extensa cita precedente Dionisio ha planteado la idea de jerarquía más allá del ámbito “social” eclesiástico y angélico, y la ha extendido a todo el universo, está usando la misma lógica ordinal que establece unos seres “más próximos” y otros “más alejados” de la divinidad, conforme la participación de la misma que les corresponde por su estatus ontológico.

A juzgar por Nieva (2002), “esto revela, entonces, una visión estructurada y ordenada de la realidad tanto en el plano cósmico como antropológico, es decir, el universo dionisiano es una cadena de seres que surge de un Principio supremo, lo Uno o Bien” (p. 140). Ciertamente esta perspectiva puede considerarse heredada de la escuela neoplatónica, pero el carácter personal del Dios-Trinidad cristiano del que profesa el Autor da un carácter diferente a la ordenación jerárquica, pues es una gradación de participaciones y proximidades plenamente intencional, no azarosa, ciega, casual o fatal como podría ser ante una fuente indeterminada de las perfecciones. Así mismo, el principio de *diferencia* jerárquica se absolutiza y se

¹⁶² Ἔστι γὰρ τοῦτο τῆς πάντων αἰτίας καὶ ὑπὲρ πάντα ἀγαθότητος ἴδιον τὸ πρὸς κοινωνίαν ἑαυτῆς τὰ ὄντα καλεῖν, ὡς ἐκάστῳ τῶν ὄντων ὄριστα πρὸς τῆς οἰκείας ἀναλογίας. Πάντα μὲν οὖν τὰ ὄντα μετέχει προνοίας ἐκ τῆς ὑπερουσίου καὶ παναιτίου θεότητος ἐκβλυζομένης· οὐ γὰρ ἂν ἦν, εἰ μὴ τῆς τῶν ὄντων οὐσίας καὶ ἀρχῆς μετελήφει. Τὰ μὲν οὖν ἄζωα πάντα τῷ εἶναι αὐτῆς μετέχει (τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἢ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης), τὰ δὲ ζῶντα τῆς αὐτῆς ὑπὲρ πᾶσαν ζωὴν ζωοποιοῦ δυνάμεως, τὰ δὲ λογικὰ καὶ νοερά τῆς αὐτῆς ὑπὲρ πάντα καὶ λόγον καὶ νοῦν αὐτοτελοῦς καὶ προτελείου σοφίας. Δῆλον δὲ ὅτι περὶ αὐτὴν ἐκεῖναι τῶν οὐσιῶν εἰσιν ὅσαι πολλαχῶς αὐτῆς μετελήφασιν.

vuelve rizomorfo, alcanzando a cada ser en su singularidad, pues la perspectiva del Dios personal y omnipotente permite una distribución singularista de las participaciones. Así lo analiza Bellini (2009):

La jerarquía es un orden, esto es, una disposición ontológica querida por Dios, que caracteriza los diversos órdenes, por la cual estos permanecen así por siempre. Estamos bien lejos de la concepción origeniana según la cual Dios crea las inteligencias todas iguales y estas se hacen distintas en base a la libre elección de cada una; por lo que pueden pasar indefinidamente de un orden a otro de realidad¹⁶³ (p. 64).

En tanto los “lugares” que corresponden a cada ser, cada orden y cada jerarquía son únicos y diferentes, todos pueden vivir en comunión en la medida en que la esencia del poder del cual unos tienen más dotación y otros menos; esto es, poder de vida, de sabiduría, de comunicación y amor con la divinidad; es la misma, y a todos supera, y con ninguno se identifica en la medida en que no les pertenece. Por esto dice Dionisio que “aquella [la angélica] y cualquier otra jerarquía, incluida la que estamos alabando ahora [la humana], tiene uno y el mismo poder a través de sus funciones jerárquicas”¹⁶⁴ (EH I, 2, 372 C). Esto se comprende también teniendo presente la clave de la teología de la luz dionisiana, como lo constata Perl (1994): “Es una y la misma luz, que es Dios mismo, que está directamente presente de forma apropiada en cada nivel”¹⁶⁵ (p. 23).

Por eso insiste Arboleda Mora (2010) que “cada orden no tiene poder por sí mismo sino que es un agente del poder de Dios, y como tal participa en el poder

¹⁶³ “La gerarchia è un ordine, cioè una disposizione ontologica voluta da Dio, che caratterizza i diversi ordini, per cui essi rimangono tali per sempre. Siamo ben lontani dalla concezione origeniana secondo cui Dio crea le intelligenze tutte uguali ed esse diventano diverse in base alla libera scelta di ciascuna; per cui possono indefinitamente passare da un ordine all’altro di realtà”.

¹⁶⁴ ἐκεῖνη τε καὶ πᾶσα καὶ ἡ νῦν ὑμνουμένη παρ’ ἡμῶν ἱεραρχία μίαν ἔχει καὶ τὴν αὐτὴν διὰ πάσης τῆς ἱεραρχικῆς πραγματείας τὴν δύναμιν.

¹⁶⁵ “It’s one and the same light, that is God himself, which is directly present in the appropriate way at every level”.

divino. Todos los órdenes vienen de Dios y a Él retornan” (p. 183). Ferrater Mora (1964), es partidario de la misma idea e interpretación del Areopagita y, yendo hasta el fondo de su teología, identifica la luz como la realidad más esencial, verdadero *tres-de-union* y también fundamento de distinción del universo jerárquico:

Ello no significa necesariamente mera subordinación autoritaria de lo inferior a lo superior; la jerarquía de que habla Dionisio es el orden fundado en una común participación a través de diversos grados en una misma y única realidad esencial: la que forma el centro del infinito número de rayos que iluminan la realidad e inclusive la constituyen (p. 1016).

No perdiendo esto de vista, y volviendo la atención sobre la dinámica de las jerarquías, se puede ver cómo, vistas en conjunto y confrontadas, las dos jerarquías principales son analizadas por Dionisio a la luz de criterios contrarios. Para el Autor, lo más interesante de la jerarquía celeste es su dinámica descendente, en tanto lo más interesante de la jerarquía humana es su dinámica ascendente. Es esta idea la que Bellini (2009) resalta en su importante estudio, sentando la distinción entre *teología* y *teúrgia* para la interpretación actual del CD:

La *Jerarquía celeste* puede ser considerada como un tratado de ‘teología’ y la *Jerarquía eclesiástica* como un tratado de ‘teúrgia’¹⁶⁶. De hecho, en la *Jerarquía celeste*, a Dionisio no le interesa en primer lugar saber quiénes son los ángeles y cómo estos se unen a Dios. [...] Su interés mayor es el de explicar cómo los hombres conocen a los ángeles y cómo los ángeles comunican a los hombres las revelaciones divinas¹⁶⁷ (p. 62-63).

¹⁶⁶ *Teúrgia* (ya en singular, ya en plural) indica las obras realizadas por Jesucristo y los sacramentos, es decir, la obra salvífica (cf. Bellini, 1980).

¹⁶⁷ “La *Gerarchia celeste* può essere considerata come un trattato di ‘teologia’ e la *Gerarchia ecclesiastica* come un trattato di ‘teurgia’. Infatti, nella *Gerarchia celeste*, a Dionigi non interessa in primo luogo sapere chi sono gli angeli e come essi si uniscano a Dio. [...] Il suo interesse maggiore è quello di spiegare come gli uomini conoscano gli angeli e come gli angeli comunichino agli uomini le rivelazioni divine”.

Bellini insiste en su punto reconociendo ambas perspectivas, a saber, la teológica y la teúrgica, como iniciativas divinas que explican lo que sería la pregunta de investigación del Pseudo Dionisio: ¿de qué modo el género humano consigue la unión con Dios? De esta forma, es una vez más corroborado el planteamiento de que la jerarquía en Dionisio es un concepto teológico-religioso, no teológico-político. La respuesta jerárquica de Dionisio no podría contravenir el texto sagrado donde claramente es afirmado que es Cristo con sus méritos quien redime a los hombres, y no los méritos humanos los que nos alcanzan la salvación. Bellini (2009), entonces, responde:

El problema de Dionisio es, por tanto, el de explicar cómo el hombre llega a la unión con Dios. Su postulado esencial es que esta unión no es el resultado de un esfuerzo humano, sino don de Dios. El cual comunica sus dones bien como discurso, bien como gesto misterioso, bien con un discurso claro, comprensible, filosófico, demostrativo, que persuade y confirma, bien con símbolos misteriosos que actúan y llevan a Dios. Este doble modo podemos denominarlo revelación divina y operación divina, teología y teúrgia¹⁶⁸ (p. 62).

En cuanto a lo que corresponde a los seres humanos, y en general, a todos los seres constitutivos de las jerarquías del universo, está claro que tienen un margen de acción proporcionado a su lugar en la jerarquía, y dentro del cual pueden alcanzar un máximo grado correspondiente de participación en los beneficios divinos. Esto no es una simple idea de la jerarquía dionisiana, es un elemento nuclear en el cual Dionisio insiste hasta la saciedad, no tanto teorizando *in recto* sobre él, sino empleando siempre fórmulas como “según/en la medida de, su/nuestra/la propia, capacidad”, cuyo cómputo es el siguiente:

¹⁶⁸ “Il problema di Dionigi è, dunque, quello di spiegare come l'uomo arriva alla unione con Dio. Suo postulato essenziale è che essa non è il risultato di uno sforzo umano, ma dono di Dio. Il quale comunica i suoi doni ora come discorso, ora come gesto misterioso, ora con un discorso chiaro comprensibile, filosofico, dimostrativo che persuade e conferma, ora con simboli misteriosi che operano e collocano in Dio. Questo duplice modo possiamo denominarlo rivelazione divina e operazione divina, teologia e teurgia”.

DN: 13 veces
CH: 9 veces
EH: 5 veces
MT: 0 veces
Epist: 0 veces
Total: 27 veces

Por otro lado, expresando la misma idea pero con otras construcciones del tipo “en la medida posible/de sus fuerzas/que les está permitido/que les es propia/que pueden/que lo requiere su ser/naturaleza”, el cálculo es:

DN: 22 veces
CH: 36 veces
EH: 12 veces
MT: 0 veces
Epist: 3 veces
Total: 73 veces

Por tanto, sumando ambos tipos de expresiones tendríamos un total de cien usos de cláusulas condicionales que señalan la importancia del lugar de cada cual para su grado de participación en la respectiva jerarquía. En este sentido dice con toda razón Bellini (2009) que “cada ser [ángel u hombre] que pertenece a una disposición jerárquica, si se adhiere a ésta observando las sagradas disposiciones que Dios le asigna, alcanza la perfección de su orden; si, en cambio, se rebela, o porque no cumple los deberes que le son propios, o porque se entromete en los deberes de otro orden, decae”¹⁶⁹ (p. 64). Tal es el sentido, diríase “político”, de la jerarquía dionisiana.

¹⁶⁹ “Ogni essere [angelo o uomo] che appartiene ad una disposizione gerarchica, se vi aderisce osservando le sacre disposizioni che Dio gli assegna, raggiunge la perfezione del suo ordine; se invece si ribella, o perché non adempie i compiti che gli sono propri o perché si ingerisce nei compiti di un altro ordine, decade”.

La decadencia es una posibilidad que Dionisio plantea, si bien no se ocupa mucho de ella. Y tiene sentido que no lo haga, pues es una perversión de la jerarquía. Está visto que el sentido de la jerarquía es la unión con Dios, por lo que la separación no entra en el estudio de la jerarquía sino en cuanto patología.

Roques lleva más lejos el análisis y concluye entonces que las diferencias que constituyen una jerarquía obedecen a dos razones, que vienen siendo la predisposición ontológica de la jerarquía, y la acción libre de los seres que se alejan o se aproximan a la posibilidad de ascenso que les ha sido asignada. Debe comprenderse bien que el Dionisio no habla de una “movilidad” en quienes ocupasen los “cargos” de una jerarquía meramente formal. La jerarquía es material y quienes están destinados a un lugar en ella no pueden pretender ocupar lugares que no les corresponden. Ciertamente en esto, es obvio, se diferencian la jerarquía eclesiástica de la celeste, pues en aquella una misma persona puede pasar por diversos órdenes, desde “poseso” hasta obispo, en tanto en la corte celestial los seres de luz han sido creados en su lugar jerárquico correspondiente. Sin embargo, visto a fondo, la diferencia no es tan radical. Los seres humanos pueden ascender hasta donde les estaba previsto por la sabiduría infinita de la Providencia, y nada más, pero sí pueden descender hasta donde les alcance la propia iniquidad; en tanto, los ángeles no pueden “ascender” de orden, pero su caso es más dramático: ocasión tuvieron de confirmarse en su lugar, o de descender hasta su opuesto y desde lo más alto caer a lo más bajo. Además de este movimiento “de lugares”, cada quien, en su lugar correspondiente puede crecer o menguar en participación divina. Vale la pena traer aquí el referido análisis de Roques (1983):

La primera causa es Dios mismo. De hecho, es seguro que, si ha creado una o más jerarquías constituidas de rangos desiguales, esta desigualdad inicial en el orden del ser comporta una desigualdad correlativa en el orden de la capacidad divina. Pero hay una segunda causa de la desigualdad de las *συμμετρίαι*. Y esta causa reside en ellos. La inteligencia creada, en los propios límites que le han sido asignados por Dios y más allá de los cuales no puede ir, es realmente

responsable de sus propias dimensiones, que son exactamente aquellas de su capacidad divina. Esto es lo que nos enseña el capítulo III de la *Jerarquía Eclesiástica*: ‘La jerarquía deiforme está llena de una santa justicia (δικαιοσύνης ἱερας ἀνάπλεως). Y es según sus méritos (το κατ’ ἀξίαν) que reparte a cada uno, en vista de su salvación, la participación en las cosas que le convienen (τὴν ἐναρμόνιον ἐκάστου τῶν θεῶν μέθεξι), concediendo sus dones a su debido tiempo y en la santidad (κατὰ καιρὸν ἱερώς δωρουμένη), según la medida y la receptividad [divina] de cada uno (ἐν συμμετρία καὶ ἀναλογία)’ (EH III, III, 6, 432 C) (p. 60-61).

Así ha dicho Dionisio desde el principio que “los seres unificados desean al mismo y único Ser, pero, lejos de participar en Él todos de igual modo, cada cual comunica con lo divino según sus méritos”¹⁷⁰ (EH I, 2, 373 B).

Pese a ello, no se debe correr el riesgo de pensar que las diferencias en la participación de la divinidad hacen que los seres estén distanciados entre sí. Recuérdese las mutuas implicancias que en ambas jerarquías tenían unos órdenes con otros, en la comunicación de la vía mística de purificación, iluminación y contemplación. Dionisio lo dice con toda contundencia: “Podemos ser consagrados y a la vez consagrar a otros en la ciencia mística. Revestidos de luz e iniciados en la obra de Dios, alcanzamos la perfección y perfeccionamos a otros”¹⁷¹ (EH I, 1, 372 B). Desde este punto de vista, entonces, quien rige la jerarquía es ante todo un servidor¹⁷², un motivo de inspiración, no un mandamás. La semántica de ‘jerarca’ en Dionisio se parece más a las correspondientes en lengua vernácula de ‘santo’ o ‘apóstol’ que a la

¹⁷⁰ οἱ ἐνοειδεῖς ἐφίενται, μετέχουσι δὲ οὐχ ἐνιαίως ταύτου τε καὶ ἐνὸς ὄντος, ἀλλ’ ὡς ἐκάστῳ τὰ θεῖα ζυγὰ διανέμει κατ’ ἀξίαν τὴν ἀποκλήρωσιν.

¹⁷¹ τῆς τῶν θεαμάτων γνώσεως ἐλλαμφθέντες τὴν μυστικὴν ἐπιστήμην ἀφιερῶμενοι καὶ ἀφιερῶται φωτοειδεῖς καὶ θεουργικοὶ τετελεσμένοι καὶ τελεσιουργοῖ γενέσθαι δυνησόμεθα.

¹⁷² “θεραπευτὴ = ‘servidor’ es el término más corriente en Dionisio para designar a los monjes. No lo hace ningún otro escritor cristiano más que él. Su proximidad al neoplatonismo hace pensar que Dionisio lo tomó de Filón, *De vita contemplativa*, cuando éste describe la vida monástica entre los grupos judíos de Egipto, cerca de Alejandría. ‘Monjes’ o ‘terapeutas’ aparecen en EH VII, II; *Epist.* 1; 2; 4; 8,1. A los monjes se les considera en estado de perfección como a los obispos (EH VI, 1.3)” (Martín, 2002, p. 225).

de ‘jefe’, pues lo define del siguiente modo: “Jerarca es el hombre santo e inspirado, instruido en ciencia sagrada. Aquel en quien toda la jerarquía halla perfección y ciencia”¹⁷³ (EH I, 3, 373 C). Lo más curioso de esta descripción es que parece propia de un ser angélico, pero Dionisio la refiere a los hombres, es decir, a los superiores de la jerarquía eclesiástica.

Por esta razón no se entiende que un intérprete tan avezado como Rorem (1993) emplee categorías y expresiones tan políticas para describir el tránsito terminológico de ‘jerarca’ a ‘jerarquía’ en el Areopagita, como “líder” y, sobretodo, “dominio completo”. Con ese tipo de presentaciones la obra de Dionisio se desdibuja anacrónicamente, dando lugar a malos entendidos. He aquí un par de ejemplos:

- “Dionisio inventó una palabra para una estructura o sistema para ‘originar’ o canalizar lo sagrado y, de esta manera, vincularlo todo inseparablemente al único líder”¹⁷⁴ (p. 21).
- “Dionisio [...] utilizó el término existente para referirse a un líder cultual para crear la nueva palabra *jerarquía* e insinuar que esta persona (el jerarca) dominaba completamente el sistema u ordenación (la jerarquía)”¹⁷⁵ (p. 21).

Claro está que el jerarca “manda”, pero para Dionisio esto es totalmente secundario. Podría acusarse al Autor de utópico e idealista, y con cierta razón, pues en tanto en la época épica y santa del verdadero Areopagita tal optimismo era comprensible, hacia el siglo V había habido ya suficientes abusos como para traerse tal ingenuidad. Pero esto es otra cosa. Que la crítica tuviera lugar no implica que se pueda tergiversar el sentido de la idea teológica —que no sociológica— de jerarquía en

¹⁷³ ἄνδρα τὸν πάσης ἱεραῖς ἐπιστήμονα γνώσεως, ἐν ᾧ καὶ καθαρῶς ἡ κατ' αὐτὸν ἱεραρχία πᾶσα τελεῖται καὶ γινώσκεται.

¹⁷⁴ “Dionysius invented a word for a structure or system for “sourcing” or channeling the sacred, and linked it all inextricably to the single leader”.

¹⁷⁵ “Dionysius (...) used the existing term for a cultic leader to create the new word *hierarchy* and to imply that this person (the hierarch) completely dominates the system or arrangement (the hierarchy)”.

Dionisio. Para él, el jerarca no es una ayuda “subsidiaria” sino indispensable, para llegar a Dios, pues cada uno desde su lugar no puede ascender más allá por sus propios medios hasta alcanzar a Dios:

[Quien se examina rectamente a sí mismo] no estará suficientemente iniciado todavía para la unión perfecta y participación de Dios, ni le vendrá de sí mismo tal deseo. Sólo gradualmente pasará a estado más alto con la mediación de quienes están más avanzados. Ayudado por los que le aventajan y luego por los que están en primer rango, siguiendo las normas venerables de la sagrada jerarquía, llegará a la cumbre donde mora la Divinidad¹⁷⁶ (EH II, III, 4, 400 C).

Es verdad que de este modo la misma razón de la imposibilidad del ascenso por sí mismo es la razón de poder ascender gracias a otros: la jerarquía. Pero ello no tendría por que ser un inconveniente para Dionisio. La jerarquía está diseñada perfectamente por la Providencia, y él la postula dentro de la ortodoxia, partiendo de la Revelación, y procurando no chocar con ella.

De esta forma, queda esclarecido el rol auxiliar necesario del jerarca, del superior, dentro de la dinámica jerárquica. Esto se traduce, en el orden natural y visible a todos, en el carácter ejemplar del jerarca, ante el cual los sujetos a él deben corresponder con la admiración y veneración proporcionales. Esta ejemplaridad de los jercas y la correspondiente admiración de todos los subordinados puede encontrarse en diversos pasajes de la obra dionisiana, como en el siguiente:

Cada orden de la sagrada jerarquía, según le corresponde a cada uno, es elevado a cooperar con Dios, con la gracia y poder que Dios le da puede hacer aquellas cosas que, natural y sobrenaturalmente, son propias de la Divinidad.

¹⁷⁶ τῆς θεοῦ δὲ τελειωτάτης ἐνώσεως καὶ μεθέξεως ἀτελῆς ὧν αὐτὸς οὐκ αὐτόθεν ἐπιθυμήσει, κατὰ βραχὺ δὲ διὰ τῶν αὐτοῦ πρώτων ἐπὶ τὰ ἔτι πρότερα καὶ δι' ἐκείνων ἐπὶ τὰ πρώτιστα καὶ τελειωθεὶς ἐπὶ τὴν ἀκρότητα τὴν θεαρχικὴν ἐν τάξει καὶ ἱερῶς ἀναχθήσεται. Ταύτης ἐστὶ τῆς εὐκόσμου καὶ ἱερᾶς τάξεως εἰκὼν ἢ τοῦ προσιόντος αἰδῶς καὶ τῶν καθ' ἑαυτὸν ἐπιγνωμοσύνη τῆς ἐπὶ τὸν ἱεράρχην ὁδοῦ τὸν ἀνάδοχον ἔχουσα καθηγεμόνα.

Dios las hace de manera sobreesencial y las revela en forma jerárquica a las inteligencias que aman a Dios para que, dentro de lo posible, las imiten¹⁷⁷ (CH III, 3, 168 A-B).

Pero el rol del jerarca no se queda en mantener una conducta ejemplar y esperar que los demás se sientan movidos y motivados a imitarle y seguirle. Parafraseando al papa Francisco, el jerarca debe “salir a la periferia” a buscar y ocuparse de los demás hasta el olvido de sí mismo, no menos que los subordinados deben amar al jerarca. Todos en un tal grado de caridad, que el Autor no duda de llamar “éxtasis” en el sentido etimológico-platónico del término:

El amor de Dios lleva incluso al éxtasis, al no dejar a los que aman ser de sí mismos, sino del amado. Así lo demuestran los superiores al preocuparse (πρόνοιαν) de los inferiores y los de igual rango por la unión que reina entre ellos (κοινωνικήν αλληλουχίαν) y los inferiores al volverse (επιστροφήν) de forma más santa a los superiores¹⁷⁸ (DN IV, 13, 712 A).

En cuanto al papel de quienes están en posiciones más humildes dentro de la jerarquía, éstos deberán “volverse de forma más santa a los superiores”, es decir, admirar y venerar, y luego compartir esa santificación recibida con quienes les suceden en la jerarquía; admirando y obedeciendo a los superiores, cada quien debe luego ocuparse y guiar a sus inferiores. En este proceso la dadivosidad divina se multiplica y se reúne en la medida en que en el movimiento descendente se reparta, o en la medida en que en el movimiento ascendente se concentre:

¹⁷⁷ ἐκάστη τῆς ἱεραρχικῆς διακοσμήσεως τάξις κατὰ τὴν οἰκείαν ἀναλογίαν ἀνάγεται πρὸς τὴν θεϊαν συνεργίαν, ἐκεῖνα τελοῦσα χάριτι καὶ θεοσδότῳ δυνάμει τὰ τῆ θεαρχία φυσικῶς καὶ ὑπερφυῶς ἐνόητα καὶ πρὸς αὐτῆς ὑπερουσίως δρώμενα καὶ πρὸς τὴν ἐφικτὴν τῶν φιλοθέων νοῶν μίμησιν ἱεραρχικῶς ἐκφαινόμενα.

¹⁷⁸ Ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρωσ οὐκ ἑῶν ἑαυτῶν εἶναι τοὺς ἐραστάς, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων. Καὶ δηλοῦσι τὰ μὲν ὑπέρτερα τῆς προνοίας γιγνόμενα τῶν καταδεεστέρων καὶ τὰ ὁμόστοιχα τῆς ἀλλήλων συνοχῆς καὶ τὰ ὑφειμένα τῆς πρὸς τὰ πρῶτα θειοτέρας ἐπιστροφῆς.

Por medio de ellos [los órdenes más importantes en cada cosa] participan de los dones que proceden de Dios los seres inferiores y éstos multiplican a su vez los dones recibidos en simplicidad entre sus diferentes miembros y luego los superiores de ellos reúnen de nuevo la variedad de manera providencial y divina en la unidad propia de ellos¹⁷⁹ (*DN XII, 4, 972 B*).

Así concomitante al proceso, diríase natural, de servicio y admiración recíprocas, corre un proceso sobrenatural de multiplicación y concentración de dádivas divinas, en el que los superiores “reparten” y los inferiores “toman parte”, es decir, participan. De este modo, los superiores, sirviendo y repartiendo, y los inferiores, admirando y participando, “cada uno según su capacidad, participa lo más posible en aquel que es hermoso, sabio y bueno”¹⁸⁰ (*EH I, 2, 373 A*).

Este proceso bidireccional encuentra su cénit en la unión salvífica con la Divinidad, la cual se vive de forma sacramental, pues a decir de Dionisio, “recibir los misterios sagrados es el punto culminante de la participación jerárquica”¹⁸¹ (*EH VI, III, 5, 536 C*). Según el Autor, es la comunión el centro definitivo del misterio salvífico de la Iglesia: “Todos los órdenes sagrados participan, cada cual a su manera, en el don divino de la comunión, por estar espiritualmente elevados y más o menos deificados”¹⁸² (*EH VI, III, 5, 536 C*). La comunión se convierte así, en Dionisio, en un sacramento que no se circunscribe a la transubstanciación de las especies sagradas, sino que tiene un sentido amplio que se desborda místicamente y se convierte en el sacramento transversal que constantemente se ofrece a través de las sagradas jerarquías.

¹⁷⁹ δι' ὧν αἱ δεύτεραι τῶν ἐκ θεοῦ δωρεῶν μεταλαμβάνουσαι τὴν τῆς ἐκείνων διαδόσεως ἀπλότητα περὶ τὰς ἑαυτῶν διαφορὰς πληθύνουσιν, ὧν αἱ πρώτισται τὴν ποικίλιαν προνοητικῶς καὶ θεοειδῶς πρὸς τὴν ἐνότητα τὴν ἑαυτῶν συνάγουσιν.

¹⁸⁰ τοῦ ὄντως ὄντος καλοῦ καὶ σοφοῦ καὶ ἀγαθοῦ μετέχειν ἕκαστον ὅση δύναμις.

¹⁸¹ τῶν θεαρχικῶν μυστηρίων ἢ μετάληψις ἐκάστης ἱεραρχικῆς μεθέξεώς ἐστι τὸ κεφάλαιον.

¹⁸² αὐτῆς τῆς κοινωνικῆς καὶ θειοτάτης δωρεᾶς ἀναλόγως αὐταῖς καθ' ἐκάστην αἱ ἱεραὶ πᾶσαι τάξεις μετέχουσι πρὸς τὴν οἰκείαν αὐτῶν τῆς θεώσεως ἀναγωγὴν καὶ τελείωσιν.

3. LA JERARQUÍA ESTÉTICA DE DIONISIO AREOPAGITA

3.1. La luz de la jerarquía celeste

Este apartado que abre el tercer y último capítulo de esta investigación, empalmado los resultados de lo estudiado en los dos precedentes, bien puede iniciarse con la bella exhortación del Areopagita:

Elevemos nuestra mirada, en la medida posible, a las luces que nos ha otorgado el Padre en las Sagradas Escrituras y consideremos, en cuanto somos capaces, las jerarquías de las inteligencias celestes, que ellas nos revelan de modo simbólico y anagógico¹⁸³ (CH I, 2, 121 A).

Efectivamente, en la jerarquía celeste *brilla* la perspectiva estética de la idea de jerarquía de Dionisio, pues no hay *locus* dentro de la obra del Autor donde esta idea pueda verse con mayor propiedad, ya que, como describe Bellini (2009):

Partiendo de los múltiples símbolos con que la Sagrada Escritura representa a los ángeles (símbolos derivados del mundo animal y humano, cuando no de los seres inanimados), [...] realidades que están más allá de los sentidos y que, como tales, se asemejan a Dios más que los hombres¹⁸⁴ (p. 63).

¹⁸³ δι' οὗ τὴν πρὸς τὸν ἀρχίφωτον πατέρα προσαγωγὴν ἐσχίκαμεν, ἐπὶ τὰς τῶν ἱεροτάτων λογίων πατροπαράδοτους ἐλλάμψεις ὡς ἐφικτὸν ἀνανεύσωμεν καὶ τὰς ὑπ' αὐτῶν συμβολικῶς ἡμῖν καὶ ἀναγωγικῶς ἐκφανθείσας τῶν οὐρανίων νοῶν ἱεραρχίας ὡς οἱοί τε ἐσμεν ἐποπτεύσωμεν καὶ τὴν ἀρχικὴν καὶ ὑπεράρχιον τοῦ θεαρχικοῦ πατρὸς φωτοδοσίαν.

¹⁸⁴ “Partendo dai molteplici simboli con cui la Sacra Scrittura indica gli angeli (simboli derivati dal mondo animale ed umano, se non addirittura dagli esseri inanimati), Dionigi insegna che quei simboli si devono interpretare come pure e semplici evocazioni, per analogia o per contrasto, come puri simboli, simili o dissimili, di realtà che stanno oltre i sensi e che, come tali, assomigliano a Dio più degli uomini”.

El simple hecho de tener que acceder a las realidades celestes por la vía única de la analogía simbólica ya nos coloca de entrada en un plano de interpretación estético, como quedó comprobado en el punto 1.2. Pero la belleza que en este apartado queremos resaltar no es la belleza de la simbología con que se puede acceder a esas realidades superiores, sino la belleza propia de aquellos seres suprasensoriales que más se asemejan al *Theókalos*. Dicha belleza superior, a la que se accede por medio de la belleza anagógica, es la belleza de la luz divina participada en ellos en abundancia. De esta participación lumínica celestial Dionisio ofrece una nítida descripción:

Ciertamente los santos órdenes de los seres celestes han participado de la divina largueza por encima de los seres que solamente existen, por encima de los seres irracionales e incluso de nuestra naturaleza racional. En efecto, en cuanto a su inteligencia se asemejan a Dios, ven su semejanza con Dios, superior a este mundo, y se sienten atraídos a conformar con Él su inteligencia. Tienen, con razón, mayor comunicación con Dios, constantemente y siempre tienden, en la medida que les es permitido, a las alturas (Mt 18,10) con un deseo indefectible de Dios. Reciben de forma inmaterial y en toda pureza la iluminación en su origen, y en esa iluminación obtienen su vida plenamente inteligente¹⁸⁵ (CH IV, 2, 180 A).

Ahora bien, como ha sido expuesto en el segundo capítulo, según Dionisio, la participación en la iluminación divina se despliega en relaciones jerárquicas, con lo cual, la belleza de la luz de la vida angélica es una belleza jerárquica, como se puede inferir fácilmente de pasajes tan explícitos como el siguiente:

¹⁸⁵ Αἱ γοῦν ἅγιοι τῶν οὐρανίων οὐσιῶν διακοσμήσεις ὑπὲρ τὰ μόνον ὄντα καὶ ἀλόγως ζῶντα καὶ τὰ καθ' ἡμᾶς λογικὰ τῆς θεαρχικῆς μεταδόσεως ἐν μετουσίᾳ γεγονόσιν. Νοητῶς γὰρ ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἑαυτὰς ἀποτυποῦσαι καὶ πρὸς τὴν θεαρχικὴν ἐμφέρεϊαν ὑπερκοσμίως ὀρῶσαι καὶ μορφοῦν ἐφιέμεναι τὸ νοερὸν αὐτῶν εἶδος, ἀφθονωτέρας εἰκότως ἔχουσι τὰς πρὸς αὐτὴν κοινωνίας, προσεχεῖς μὲν οὔσαι καὶ ἀεὶ πρὸς τὸ ἄναντες ὡς θεμιτὸν ἐν συντονίᾳ τοῦ θείου καὶ ἀκλινοῦς ἔρωτος ἀνατεινόμεναι καὶ τὰς ἀρχικὰς ἐλλάμψεις ἀῦλως καὶ ἀμιγῶς εἰσδεχόμεναι καὶ πρὸς αὐτὰς ταπτόμεναι καὶ νοερὰν ἔχουσαι τὴν πᾶσαν ζωὴν.

La santísima jerarquía de los seres que viven en el Cielo tiene por naturaleza como sacramento esta intelección completamente inmaterial de Dios y de los misterios divinos. Tienen la propiedad de ser como Dios y de imitarle lo más posible. Los que están más cerca de Dios guían a otros y con su luz los llevan a esta Sagrada perfección. A los órdenes sagrados inferiores en la escala les confieren bondadosamente, en proporción a su capacidad, el conocimiento de las obras de Dios, que siempre les otorga la Deidad, perfección absoluta y fuente de sabiduría para los seres divinamente inteligentes. Estos primeros seres elevan santamente a los siguientes con su mediación hasta las obras sagradas de la Deidad¹⁸⁶ (EH V, I, 2, 501 A-B).

Es la belleza lumínica-jerárquica de esta dinámica celeste la que a continuación se detallará a través de los recursos simbólicos escriturísticos de que se vale el Autor. El objetivo de este análisis es demostrar cómo en la presentación de la jerarquía celeste que hace Dionisio se cumple la tesis que se quiere sustentar, a saber, que el aspecto material de la idea de jerarquía es de carácter primordialmente estético, más que político.

Zas Friz de Col (1997) recapitula cómo la perspectiva del universo sobrenatural es para Dionisio primordialmente cristiana aún cuando se elabora sobre el esquema neoplatónico:

[En el neoplatonismo] la relación que existe entre el mundo sensible y el inteligible se determina como una relación de emanación del primero a partir del segundo, existiendo entre ambos una gama inmensa de seres que se van

¹⁸⁶ Οὐκοῦν ἢ μὲν ἀγιωτάτη τῶν ὑπερουρανίων οὐσιῶν ἱεραρχία τελετήν μὲν ἔχει τὴν κατὰ δύναμιν οἰκείαν θεοῦ καὶ τῶν θείων ἀυλοτάτην νόησιν καὶ τὴν τοῦ θεοειδούς ολόκληρον καὶ ὡς ἐφικτόν θεομίμητον ἔξιν, φωταγωγούς δὲ καὶ πρὸς τὴν ἱερὰν ταύτην τελείωσιν ἡγεμόνας τὰς περὶ θεὸν πρωτίστας οὐσίας. Αὗται γὰρ εἰς τὰς ὑποβιβηκίας ἱερὰς τάξεις ἀγαθοειδῶς καὶ ἀναλόγως διαπορθμεύουσι τὰς δωρουμένας αὐταῖς ἀεὶ θεουργικὰς γνώσεις ὑπὸ τῆς αὐτοτελοῦς καὶ σοφοποιῶν τῶν θείων νοῶν θεαρχίας. Αἱ δὲ τῶν πρώτων οὐσιῶν ὑφειμέναι διακοσμήσεις ὡς δι' ἐκείνων ἱερῶς ἀναγόμεναι πρὸς τὴν θεουργὸν τῆς θεαρχίας ἔλλαμψιν.

reproduciendo y generando sucesivamente, constituyendo de esa forma el universo teológico y cosmológico del neoplatonismo. Por la emanación se va comunicando la divinidad a lo largo de todo el ordenamiento, pero al mismo tiempo se va desvirtuando, porque la misma generación emanantista desgasta la fuerza de la irradiación divina central. Pero Dionisio no sigue este esquema, lo reemplaza por el de la creación, que le permite superar el desgaste divino y mantener el sentido cristiano de su concepción jerárquica: ella tiene la función no de generar o de emanar, sino de transmitir y revelar la luz divina. Se preserva así también la trascendencia de Dios, la dependencia radical de lo creado ante él y la gracia divina en su auténtico sentido cristiano (p. 89).

Pues bien, la simbología angélica que estudia Dionisio es tomada, toda ella, de la Sagrada Escritura. El Areopagita se complace en adelantar una exégesis analógica amplia y minuciosa de los pasajes bíblicos en que los seres celestiales son mentados. La simbología lumínica es la única que se hace presente de dos formas que confirman su relevancia central en la jerarquía celeste¹⁸⁷. Por una parte, hay una gama de recursos simbólicos que son directamente alusivos a la luz, además de los otros muchos tipos de símbolos. Pero, además, las alusiones lumínicas Dionisio las duplica diagonalmente al usarlas en su exégesis como explicación de otros elementos semióticos cuya semántica poco o nada se relaciona con lo lumínico.

¹⁸⁷ Recuérdese que la luz es el primero de los símbolos de la semiótica teológica de Dionisio. Al respecto, Ysabel de Andia (2006) ilustra: “Le premier symbole est la lumière. Dieu lui-même est la source de toute lumière: ‘Dieu est Lumière, en lui point de ténèbres’ (ó θεός φως ἐστὶν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἐστὶν οὐδεμία (1 Jn 1,5). Il est Lumière, ‘Père des Lumières’ (Jc 1,17). ‘Il habite une lumière inaccessible’ (1 Tm 6,16). Le baptême est appelé le mystère de l’illumination (φωτισμός) car il est un passage de la mort à la vie et des ténèbres à la lumière. Toutefois la différence entre la lumière naturelle et la lumière divine, c’est qu’il est toujours possible de refuser cette dernière; elle ne s’impose pas, elle se propose, et, selon le mot de René Roques, ‘le baptême n’ouvre les yeux qu’à celui qui veut voir’. Un autre symbolisme qui trouve son origine dans la Bible, c’est l’opposition de l’Orient et de l’Occident. Les titres solaires du Christ sont: Lumière: Φως (Jn 1,9), Soleil: Ἡλιος (Ps 18,6) et Orient: Ανατολή (Lc 1,78). Lumière sans déclin, le Christ est célébré comme ‘Étoile du matin’, ou ‘Soleil levant qui vient d’en Haut’. Le titre christologique Oriens ex alto ne désigne pas seulement l’origine céleste du Christ qui se manifeste dans sa venue sur la terre où règne l’ombre de la mort, mais également son triomphe sur la mort dans la résurrection. Le Christ est le vrai Orient car il ne connaît point de déclin, c’est l’éternel Orient. C’est pourquoi l’abjuration de Satan se fait tournée vers l’Occident, symbole des ténèbres, et la soumission au Christ, tournée vers l’Orient (EH 396 B)” (p. 78).

En sus amplios estudios, Dionisio identifica algunas categorías generales de la variedad de símbolos que son empleados en la Escritura para referirse a los espíritus celestes; las aglutinamos, ajustando un poco la clasificación del Autor, en ocho géneros:

- figuras antropomórficas (*CH XV*, 3, 329 C-D)¹⁸⁸;
- partes y propiedades del cuerpo humano (*CH XV*, 3, 332 A)¹⁸⁹;
- vestidos e instrumentos que se les atribuyen (*CH XV*, 4, 333 A; 5, 333 B)¹⁹⁰;
- animales (*CH XV*, 8, 336 D-337 B)¹⁹¹;
- gemas y metales (*CH XV*, 7, 336 B-C)¹⁹²;
- fuego y luz (*CH XV*, 2, 329 A-C)¹⁹³;
- pasiones que se les atribuyen (*CH XV*, 8, 337 B-C);
- objetos inanimados: cuerpos naturales y artefactos (*CH XV*, 6, 333 C-336 B; 9, 337 C-340 A)¹⁹⁴.

Dionisio procura detenerse en cada símbolo empleado por los autores sagrados, dedicando más detalle a unos que a otros. Los símbolos angélicos, en general, exponen las características o atributos angélicos de poder y pureza, su simpleza y unidad, su participación divina, sus funciones. Así, por ejemplo, del atributo con que hoy en día son más identificados los puros espíritus, las alas, dice Dionisio:

¹⁸⁸ Cf. Dan 10,1; Ez 1,5-10; Mc 16,5; Lc 24,4; Ap 4,7; 10,1.

¹⁸⁹ Cf. Gén 18,4-8; 19,1-3; 32,35; Jue 6,21; 2 Sam 24,16; Is 6,2; 20,24; 25,3; Ez 1,6-22; 8,3; 10,5-21; 19,2; Jer 7,24; 10,12; Dan 10,5-10; 12,7; Job 6,17; 8,3; Sal 91,12; 103,20; 141,4; Ap 4,6-8; 10,1.5.

¹⁹⁰ Cf. Gén 3,24; Núm 22,23; Jos 5,13; Jue 6,21; 1 Crón 21,15; 2 Mac 5,1-3; Is 10,5; 49,2; Jer 6,22-23; Ez 1,27; 9,2; 40,3; Am 7,7; Zac 2,1; Lc 24,4; Ap 8,6; 9,17; 14,14-17; 15,6; 19,21; 20,1; 21,15.

¹⁹¹ Cf. Éx 19,4; Dt 32,11; 2 Re 2,11; 6,17; Ez 1,10; 10,14; 19,2-7; Dan 7,4; 10,3; Jl 2,4; Zac 1,8-10; 6,1-5; Sal 57,5; 77,19; Ap 4,7; 6,1-8; 19,11.

¹⁹² Cf. Ez 1,4.7.26-27; 8,2; 40,3; Dan 10,5-8; Ap 1,5; 4,3; 21,19-21.

¹⁹³ Cf. 2 Re 2,11; Is 6,6; Ez 1,13; 10,2; Dan 7,9-10.

¹⁹⁴ Cf. Éx 33,9; Núm 12,5; 2 Re 2,11; 6,17; Ez 1,4.15-21; 3,14; 10,1-13; 47,1; Dan 7,2.9-10; Zac 6,1-8; Sal 18,12; 104,3-4; 109,7; Heb 4,7; Ap 6,1; 10,1; 22,1.

Las alas, en efecto, simbolizan la prontitud para elevarse, lo celeste, lo que abre camino hacia las alturas, y, al ascender, apartarse de todo lo terrestre. La ligereza de las alas indica que ellas no tienen ninguna atadura terrestre sino que se elevan con toda pureza y sin peso hacia las cumbres¹⁹⁵ (CH XV, 3, 332 D).

Es decir, son un símbolo lleno de connotaciones, entre las que resalta, según el Autor, la dinámica de su concurrencia en la tierra, en la perspectiva de su unión con la Divinidad.

Entre los símbolos, una vez más, llaman especialmente la atención aquellos que parecerían inadecuados. Tales son los dos últimos géneros del listado anterior, las pasiones humanas y los seres inanimados ordinarios, así como también algunos de los casos de animales y de la corporalidad humana. Frente al caso, aplicando los principios dados en la explicación general sobre las analogías desemejantes de que ya se ha hablado, Dionisio puntualiza:

Podría detenerme en aplicar razonablemente a los Poderes celestes, según las semejanzas desemejantes, lo correspondiente a cada parte de los animales que he dicho y todas sus formas corporales. Así su ira significaría la fortaleza intelectual, de la cual es el último eco la cólera. Su concupiscencia significaría el deseo por lo divino. Resumiendo, todas las sensaciones de los animales irracionales y sus muchos órganos pueden aplicarse al entendimiento inmaterial y a los poderes unificantes de los seres celestes¹⁹⁶ (CH XV, 8, 337 B).

¹⁹⁵ Τὸ γὰρ πτερὸν ἐμφαίνει τὴν ἀναγωγικὴν ὀξύτητα καὶ τὸ οὐράνιον καὶ τὸ πρὸς τὸ ἄναντες ὀδοποιητικὸν καὶ τὸ παντὸς χαμαιζήλου διὰ τὸ ἀνώφορον ἐξηρημένον, ἢ δὲ τῶν πτερῶν ἐλαφρία τὸ κατὰ μηδὲν πρόσγειον, ἀλλ' ὅλον ἀμιγῶς καὶ ἀβαρῶς ἐπὶ τὸ ὑψηλὸν ἀναγόμενον.

¹⁹⁶ τὰς κατὰ μέρος τῶν εἰρημένων ζώων ιδιότητας καὶ πάσας τὰς σωματικὰς αὐτῶν διαπλάσεις ἐφηρμόσαμεν ἂν οὐκ ἀπεικότως ταῖς οὐρανίαις δυνάμεσι κατὰ τὰς ἀνομοίους ὁμοιότητας, τὸ μὲν θυμοειδὲς αὐτῶν εἰς τὴν νοερὰν ἀνδρείαν ἧς ἐστὶν ἔσχατον ὁ θυμὸς ἀπήχημα, τὴν δὲ αὐτὴν ἐπιθυμίαν εἰς τὸν θεῖον ἔρωτα, καὶ συλλήβδην εἰπεῖν πάσας τὰς τῶν ἀλόγων ζώων αἰσθήσεις τε καὶ πολυμερείας εἰς τὰς αὐτοὺς τῶν οὐρανίων οὐσιῶν νοήσεις καὶ ἐνοειδεῖς δυνάμεις ἀνάγοντες.

Incluso Dionisio estima el riesgo que implicaría este tipo de figuras, que precisamente por eso son la garantía para que se caiga en la cuenta del carácter simbólico de tales predicaciones que se hacen con relación a los ángeles, puesto que, reflexiona el Autor, sin dichos contra-símbolos sería fácil suponer que fuesen seres físicamente reales, así caracterizados con una belleza aparente y mundana:

Es probable que usando las figuras más nobles alguno cometiera el error de pensar que los seres celestes son hombres de oro, luminosos y resplandecientes, de bella apariencia, con vestidos brillantes, inofensivamente llameantes, y con cuantas otras hermosas figuras ha asemejado la teología a las inteligencias celestes (Mt 28,3; Mc 16,5; Hch 1,10; Ap 4,4)¹⁹⁷ (CH II, 3, 141 A-B).

Hecha esta salvedad, Dionisio postula otro principio de suma importancia para su exégesis angelológica. Se trata del carácter genérico-jerárquico de cuanto de ellos está dicho. Es decir, supuesto ya que los seres celestiales están ordenados jerárquicamente de modo que “tienen poderes superiores, intermedios e inferiores”¹⁹⁸ (CH XV, 1, 328 A), es adecuado afirmar, agrega el Autor, “que las representaciones sagradas que encontramos en las Escrituras se pueden atribuir propia y correctamente a la vez a los poderes superiores, a los intermedios y a los inferiores”¹⁹⁹ (CH XV, 1, 328 B). Ello supone, para no caer en contradicción o para que la jerarquía no sea superflua, que Dionisio no encuentra características exclusivas de un orden celeste de las que carece el otro, más tampoco sostiene que todos tengan las mismas características en igual medida. La angelología jerárquica y participativa del Areopagita nos dice que todos los espíritus celestes tienen más o menos las mismas características, pero en mayor o menor grado, según corresponda a su rango. Reafirma de este modo la

¹⁹⁷ Εἰς μὲν γὰρ τὰς τιμιωτέρας ἱεροπλαστίας εἰκός ἐστι καὶ πλανηθῆναι, χρυσοειδεῖς τινὰς οἰομένους εἶναι τὰς οὐρανίας οὐσίας καὶ φωτοειδεῖς τινὰς ἄνδρας καὶ ἐξαστράπτοντας, εὐπρεπεῖς, ἡμφιεσμένους ἐσθῆτα φανήν καὶ τὸ πυρῶδες ἀβλαβῶς ἀποστίλβοντας καὶ ὅσοις ἄλλοις ὁμοιοτυπώτοις κάλλεσιν ἡ θεολογία τοὺς οὐρανίους ἐσχημάτισε νόας.

¹⁹⁸ πρώτας τε καὶ μέσας καὶ τελευταίας ἐχούσας δυνάμεις.

¹⁹⁹ ἱεροπλάστους μορφώσεις τὰς αὐτὰς ἔσθ' ὅτε δύνασθαι καὶ πρώταις καὶ μέσαις καὶ τελευταίαις δυνάμεσιν οἰκείως.

perspectiva jerárquica de la vida comunitaria de los espíritus celestiales, expresada por el título del texto.

Un símbolo que Dionisio halla delicioso para expresar la jerarquía angélica es el viento, pues el viento, según el Autor, “significa la deiformidad de los espíritus celestes (Jn 3,8)”²⁰⁰ (CH XV, 6, 336 A), pero además significa también que:

[Su dinamismo] llega a todo de forma casi instantánea y el movimiento que les hace ir de arriba hacia abajo y de nuevo de abajo arriba, elevando a los seres de segundo orden hasta la cima más alta y moviendo a los primeros a aproximarse a sus inferiores para entrar en comunión con ellos y ejercer su providencia sobre ellos²⁰¹ (CH XV, 6, 333 D).

Es decir, el dinamismo celeste es caracterizado por un movimiento ascendente-descendente cuyo sentido es participar, desde la fuente divina hacia las criaturas inferiores, de los dones que la Divinidad pone en circulación valiéndose, por su propia generosidad, de tales intermediaciones; y de vuelta, en cuanto dichas participaciones elevan los seres inferiores hacia unas perfecciones y una convivencia más próximas a la Divinidad. En Dionisio, esta disposición, que tras la escolástica será explicitada preferentemente en términos ontoteológicos de gracia y perfección, es expresada en términos ontoestéticos de luz: “Efectivamente cada uno de los órdenes que están junto a Dios se asemejan más a Él que los que están más alejados, los más próximos a la verdadera luz están más iluminados y son también más transmisores de luz”²⁰² (*Epist.* VIII, 2, 1092 B).

²⁰⁰ τὸ θεοειδὲς τῶν οὐρανίων νοῶν ἐμφαίνειν.

²⁰¹ πάντα σχεδὸν ἀχρόνως διήκουσαν πτῆσιν καὶ τὴν ἄνωθεν ἐπὶ τὰ κάτω καὶ αὐθις ἐκ τῶν κάτω πρὸς τὸ ἄναντες διαπορθμευτικὴν κίνησιν τὴν ἀνατείνουσιν μὲν τὰ δεύτερα πρὸς τὸ ὑπέρτερον ὕψος, κινουῦσαν δὲ τὰ πρῶτα πρὸς κοινωνικὴν καὶ προνοητικὴν τῶν ὑφειμένων πρόοδον.

²⁰² καὶ γὰρ ἐκάστη τῶν περὶ θεὸν διακόσμησις θεοειδεστέρα τῆς μᾶλλον ἀφεστηκυίας ἐστί, καὶ φωτεινότερα ἅμα καὶ φωτιστικώτερα τὰ μᾶλλον τῷ ἀληθινῷ φωτὶ πλησιαίτερα.

Otro símbolo menor es interpretado por el Areopagita en los términos propios de la metafísica neoplatónica que había heredado y resulta útil para complementar la comprensión de la disposición jerárquica de los seres celestiales, si bien que está un tanto desprovista de belleza. Se trata del símbolo de los dientes, que, según Dionisio:

Significan la habilidad para dividir el alimento de perfección que se les da pues todo ser inteligente divide y multiplica, con poder providencial, el don de la intelección unitiva que ha recibido de un ser más divino, para que los seres inferiores puedan, en la medida de sus fuerzas, elevarse²⁰³ (CH XV, 3, 332 B).

Esto es, los ángeles permiten el tránsito de la multiplicidad a la unicidad hasta llegar la unidad absoluta de Dios.

Volviendo sobre la luz, que es nuestro punto de atención, Dionisio reitera, con indiscutible claridad, que la luz es realmente la materia del comercio vital celeste, y afirma sustentarse en la autoridad de la Escritura:

Conforme a las Escrituras, los órdenes celestes no poseen en igual medida la luz que los capacita para entender los misterios de Dios. Es Dios mismo quien ilumina directamente a los órdenes de la primera jerarquía y, por medio de ellos, a los órdenes inferiores, conforme a la capacidad de cada uno. Difunde sobre todos ellos los fulgurantes resplandores del Rayo divino²⁰⁴ (EH VI, III, 6, 537 C).

²⁰³ τοὺς ὀδόντας δὲ τὸ διααιρετικὸν τῆς ἐνδιδομένης τροφίμου τελειότητος (ἐκάστη γὰρ οὐσία νοερά τὴν δωρουμένην αὐτῇ πρὸς τῆς θειοτέρας ἐνοειδῆ νόησιν προνοητικῆ δυνάμει διαρεῖ καὶ πληθεῖ πρὸς τὴν τῆς καταδεεστέρας ἀναγωγικὴν ἀναλογίαν).

²⁰⁴ τοῖς λογίοις θειωδῶς διηγόρευται τὸ μὴ ταυτὰς εἶναι πάσας τὰς οὐρανίας διακοσμήσεις ἐν πάσαις ταῖς ἱεραῖς τῶν θεοπτικῶν ἐλλάμψεων ἐπιστήμαις, ἀλλ' ἐκ θεοῦ μὲν ἀμέσως τὰς πρώτας, δι' ἐκείνων δὲ πάλιν ἐκ θεοῦ τὰς ὑφειμένας ἀναλόγως αὐταῖς ἐλλάμπεσθαι τὰς φανοτάτας τῆς θεαρχικῆς ἀκτίνος αὐγάς.

Por esta razón se carece de una hermenéutica de la luz como símbolo del universo angélico, ya que la luz es el contenido mismo que explica muchos de los símbolos. La luz es lo real representado, no el signo de representación, conforme puede detallarse en algunas de las explicaciones que aporta Dionisio a varios de los símbolos angélicos, y en coherencia con que no enuncie algo así como “el símbolo” de la luz en el contexto de la jerarquía celeste. Veamos algunos ejemplos.

Cuando expone el género de símbolos del cuerpo humano, inicia con la visión, pues es un símbolo importante y potente que indica que los ángeles “elevan los ojos de la manera más clara hacia las luces divinas y que, a su vez, ellos reciben con sencillez y mansedumbre y sin resistencia, sino en movimiento rápido, pura y abiertamente, sin pasión las iluminaciones de la Divinidad”²⁰⁵ (CH XV, 3, 332 A).

En cuanto a los materiales, además de alusiones explícitas entre las que se resalta el ámbar, es fácil notar que todos los símbolos materiales con que se describen los ángeles son materiales brillantes, translúcidos, vivos; ninguno mate, opaco o tenue:

Y si también la Escritura atribuye a los seres celestes forma de bronce (Ez 1,27; 8,2; 40,3; Dan 10,5-8; Ap 1,5), de ámbar (Ez 1,4; 8,2), piedras preciosas (Ez 1,26; Ap 4,3; 21,19-21), es porque el ámbar al aparentar oro y plata a la vez (Ez 1,7; 40,3; Dan 10,6) simboliza, por un lado, el incorruptible, inagotable, indefectible y purísimo brillo del oro, y, por otra parte, la claridad brillante, luminosa y celeste de la plata. El bronce, por las razones ya dadas, representa lo mismo que el fuego y el oro. Las piedras multicolores significan si son blancas

²⁰⁵ πρὸς τὰ θεῖα φῶτα διειδεστάτην ἀνάνευσιν καὶ αὔθις τὴν ἀπαλὴν καὶ ὑγρὰν καὶ οὐκ ἀντίτυπον, ἀλλ' ὀξυκίνητον καὶ καθαρὰν καὶ ἀναπεπταμένην ἀπαθῶς ὑποδοχὴν τῶν θεαρχικῶν ἐλλάμψεων.

la luz, rojas el fuego, amarillas el oro, verdes la juventud y vitalidad²⁰⁶ (CH XV, 7, 336 B-C).

En el género de símbolos de animales, palpablemente ninguno está emparentado *per se* con la luminosidad. Sin embargo, el Autor se las arregla para hacer del león, el águila y, en menor medida, los caballos, símbolos de la luz de la comunidad celestial:

La figura del león se debe pensar que significa el dominio, el poder, lo indomable, y la forma en que ellos imitan, en la medida que pueden, el secreto de la inefable Deidad, disimulando las huellas de la inteligencia y cubriendo misteriosa y humildemente su caminar ascendente hacia la Deidad para recibir la iluminación divina. [...]

El águila [expresa], la realeza, su fuerza ascensional, el vuelo veloz, y la agilidad, la agudeza y la habilidad para encontrar el alimento que les da fuerzas y cómo, en una vigorosa tensión de sus facultades visuales, ellos contemplan libremente, directa e inflexiblemente, el rayo bienhechor y de abundante luz que emana del Sol divino. [...]

Los caballos significan su obediencia y su docilidad. Si son blancos significan el resplandor y lo emparentado lo más posible con la luz divina. Si son azules significan los misterios, si son rojos su incandescencia y su actividad, si son una mezcla de blanco y negro indican la unión que con su poder de transmisión realizan entre extremos opuestos y la unión que establecen, por conversión o

²⁰⁶ Εἰ δὲ καὶ ἡ θεολογία ταῖς οὐρανίαις οὐσίαις περιτίθησι εἶδος χαλκοῦ καὶ ἠλέκτρον, καὶ λίθων πολυχρωμάτων, τὸ μὲν ἠλεκτρον ὡς χρυσοειδὲς ἅμα καὶ ἀργυροειδὲς ἐμφαίνει τὴν ἄσηπτον ὡς ἐν χρυσοῦ καὶ ἀδάπανον καὶ ἀμείωτον καὶ ἄχραντον διαύγειαν καὶ τὴν φανήν ὡς ἐν ἀργύρῳ καὶ φωτοειδῆ καὶ οὐρανίαν αἴγλην, τῷ δὲ χαλκῷ κατὰ τοὺς ἀποδοθέντας λόγους ἢ τὸ πυρῶδες ἢ τὸ χρυσοειδὲς ἀπονεμητέον, τὰς δὲ τῶν λίθων πολυχρωμάτων ἰδέας ἐμφαίνειν οἰητέον ἢ ὡς λευκὰς τὸ φωτοειδὲς ἢ ὡς ἐρυθρὰς τὸ πυρῶδες ἢ ὡς ξανθὰς τὸ χρυσοειδὲς ἢ ὡς γλοεράς τὸ νεανικὸν καὶ ἀκμαῖον.

providencialmente, entre los seres de primer orden con los inferiores y la de los inferiores con los primeros²⁰⁷ (CH XV, 8, 336 D-337 B).

De entre tales símbolos, nótese el acierto con que Dionisio relaciona el águila con la luz, pues allí se conjuga la luminosidad celeste con la dinámica jerárquica que también reitera en el símbolo del caballo. Sería grato detenerse a degustar, junto con el Areopagita, la simbología angélica bíblica, y es tentador hacer un análisis crítico de tal semiótica, análisis en el que se evalúe la pertinencia de algunas de sus explicaciones y se rastreen las razones que le llevan a hacer algunas asociaciones. Empero, esto desviaría el propósito central del presente trabajo y ha de reservarse para un estudio de la angelología o de la semiótica del Pseudo Dionisio.

Atendamos ahora un análisis de impresionante belleza lírica, que refleja el alma profundamente mística del escritor oriental. En la explicación del símbolo angélico de la nube, la síntesis de luz y participación jerárquica llega a su cénit, incluyendo además la sugestiva idea de “luz secreta”, que rememora aquella “luz oscura” a que arribara con su teología de la luz. Escribe Dionisio:

La Escritura los representa también en la forma de nube (Éx 33,9; Núm 12,5; Sal 18,12; 109,7; Ez 1,4; 10,3; Ap 10,1). Significa con ello que los santos espíritus llenos de forma trascendente de la luz secreta, y que habiendo recibido con humildad, por una primera iluminación, la primera manifestación de la luz, ellos la transmiten generosamente a los siguientes en un segundo resplandor y

²⁰⁷ Καὶ τὴν μὲν λέοντος μορφήν ἐμφαίνειν οἰητέον τὸ ἡγεμονικὸν καὶ ῥωμαλέον καὶ ἀδάμαστον καὶ τὸ πρὸς τὴν κρυφίτητα τῆς ἀφθέγμονος θεαρχίας ὅση δύναμις ἀφομοιωτικὸν τῇ τῶν νοερῶν ἰχνῶν περικαλύψει καὶ τῇ μυστικῶς ἀνεκπομπεύτῳ περιστολῇ τῆς κατὰ θεῖαν ἔλλαμψιν ἐπ' αὐτὴν ἀνατακτικῆς πορείας [...] τὴν δὲ τοῦ ἀετοῦ τὸ βασιλικὸν καὶ ὑψίφορον καὶ ταχυπετὲς καὶ τὸ πρὸς τὴν δυναμοποιὸν τροφήν ὄξυ καὶ νῆφον καὶ ἐντρεχῆς καὶ εὐμήχανον καὶ τὸ πρὸς τὴν ἄφθονον καὶ πολύφωτον ἀκτῖνα τῆς θεαρχικῆς ἡλιοβολίας ἐν ταῖς τῶν ὀπτικῶν δυνάμεων εὐρώστοις ἀνατάσσειν ἀνεμποδίστως κατ' εὐθὺ καὶ ἀκλινῶς θεωρητικόν [...] τὴν δὲ τῶν ἵππων τὸ εὐπειθὲς καὶ εὐήνιον, καὶ λευκῶν μὲν ὄντων τὸ λαμπρὸν καὶ ὡς μάλιστα τοῦ θείου φωτὸς συγγενές, κυανῶν δὲ ὄντων τὸ κρύφιον, ἐρυθρῶν δὲ τὸ πυρῶδες καὶ δραστήριον, συμμίκτων δὲ πρὸς λευκοῦ καὶ μέλανος τὸ τῇ διαπορθμευτικῇ δυνάμει τῶν ἄκρων συνδετικὸν καὶ τὰ πρῶτα τοῖς δευτέροις καὶ τὰ δευτέρα τοῖς πρώτοις ἐπιστρεπτικῶς ἢ προνοητικῶς συνάπτων.

en la medida que éstos la pueden recibir. Y ciertamente que tienen el poder de engendrar y dar vida, de hacer crecer y llevar a la perfección, porque producen esa lluvia del entendimiento que invita al seno que acoge su copiosa lluvia a partos de vida²⁰⁸ (CH XV, 6, 336 A-B).

Pero la luz opaca está reservada a la inefabilidad de Dios y tan sólo las más altas jerarquías se aproximan a ella en esa participación indirecta que nos cuenta ahora Dionisio con la preciosa expresión “luz secreta”, al modo de una nube²⁰⁹. Sin embargo, la luz que parece más propia de los puros espíritus es la correspondiente al brillo de su inteligencia:

Les representan también [a los seres celestes] con figuras antropomórficas, por ser [el hombre] inteligente y ser capaz de mirar hacia lo alto, por su figura recta y firme, por ser por naturaleza jefe y gobernante, es el último en cuanto a sensaciones y los demás poderes de los animales irracionales, en cambio está por encima de todos por el poder superior de su inteligencia, por el dominio que le da su saber racional (Gén 1,26) y por tener un alma libre e independiente por naturaleza²¹⁰ (CH XV, 3, 329 C-D).

²⁰⁸ Ἀλλὰ καὶ νεφέλης αὐτοῖς ἰδέαν ἢ θεολογία περιπλάττει σημαίνουσα διὰ τούτου τοὺς ἱεροὺς νόας τοῦ μὲν κρυφίου φωτὸς ὑπερκοσμίως ἀποπληρουμένους, τὴν πρωτοφανῆ δὲ φωτοφάνειαν ἀνεκπομπεύτως εἰσδεχομένους καὶ ταύτην ἀφθόνως εἰς τὰ δευτέρα δευτεροφανῶς καὶ ἀναλόγως διαφορθεύοντας καὶ μὴ ὄτι τὸ γόνιμον αὐτοῖς καὶ ζωοποιὸν καὶ ἀξητικὸν καὶ τελειωτικὸν ἐνυπάρχει κατὰ τὴν νοητὴν ὀμβροτοκίαν τὴν τὸν ἐκδόχιον κόλπον πιαλέοις ὑετοῖς ἐπὶ ζωτικὰς ὠδίνας ἐκκαλουμένην.

²⁰⁹ Recuerdese el *non plus ultra* de la simbología dionisiana: la “tiniebla esencial”. Al respecto, Andia (2006) explica que: “La Ténèbre est à la fois le signe de l’effacement des symboles et l’ultime symbole, le symbole par excellence du mystère. Or elle ne peut se définir elle-même qu’en relation à la Lumière et il y a deux sortes de lumière: la ‘Lumière intelligible’ des Noms divins, opposée à la Ténèbre par son intelligibilité même, et la ‘Lumière inaccessible’ de la Lettre V, identique à elle. C’est donc ce double point de vue sur la Ténèbre et la Lumière, dans les Noms divins et la Théologie mystique, que je veux montrer pour cerner le mystère” (p. 85).

²¹⁰ Ἀλλὰ καὶ ἀνθρωπομόρφους αὐτοὺς ἀναγράφουσι διὰ τὸ νοερὸν καὶ τὸ πρὸς τὸ ἄναντες ἔχειν τὰς ὀπτικὰς δυνάμεις καὶ τὸ τοῦ σχήματος εὐθὺ καὶ ὄρθιον καὶ τὸ κατὰ φύσιν ἀρχικὸν καὶ ἡγεμονικὸν καὶ τὸ κατ’ αἴσθησιν μὲν ἐλάχιστον ὡς πρὸς τὰς λοιπὰς τῶν ἀλόγων ζώων δυνάμεις, κρατητικὸν δὲ πάντων τῆ τοῦ νοῦ κατὰ περιουσίαν δυνάμει καὶ τῆ κατὰ λογικὴν ἐπιστήμην ἐπικρατεία καὶ κατὰ τὸ φύσει τῆς ψυχῆς ἀδούλωτον καὶ ἀκράτητον.

En este punto, podría decirse que Dionisio hace un tímido uso de un sentido simbólico de la luz, si bien que de forma indirecta o secundaria y, en concordancia, sin indexarlo en su enunciación de los géneros de los símbolos angélicos. Es el sentido intelectual de la luz, del que también ya se ha hablado. La luz como símbolo de la inteligencia ha trascendido tiempos y latitudes, y, desde los mitos mesopotámicos al actual encender la bombilla, ha persistido mutando ligeramente. No obstante, hay que ser prudente al juzgar el uso del símbolo luz-inteligencia en Dionisio. Sin negar que el Autor se valga de semejante lugar común tan propicio para sus planteamientos, hay que ver que no se limita al carácter meramente simbólico de la luz, ni aún en este caso. La luz es en propiedad el poder de la inteligencia, con lo que no se reduce a una cuestión semiótica, sino, insistimos, ontoestética. Esto puede verse en el análisis que Dionisio hace del símbolo del atuendo angélico:

Pienso, en efecto, que el vestido luminoso e incandescente significa la deiformidad, en conformidad con la imagen del fuego, y el poder de iluminar por herencia del cielo, que es morada de luz, y de su difusión, plenamente inteligible, o de su recepción, plenamente inteligente²¹¹ (CH XV, 4, 333 A).

Repárese en las palabras “en conformidad con la imagen del fuego”. Pues bien, la imagen del fuego es la que Dionisio prioriza, siguiendo a los autores sagrados. La imagen del fuego es también la que más manifiestamente muestra la realidad lumínica de la jerarquía celeste. Sus palabras no dan lugar a duda:

Conviene examinar por qué motivo la Escritura parece preferir, casi en detrimento de los otros, los símbolos sagrados del fuego (2 Re 2,11; Dan 7,9; Ez 1,13; 10,2). Evidentemente podrás observar que Ella representa no solamente ruedas incandescentes, sino incluso animales en llamas y hombres que brillan como el fuego, y que sitúa en torno de los seres celestes montones

²¹¹ Τὴν μὲν γὰρ φανὴν ἐσθῆτα καὶ τὴν πυρώδη σημαίνειν οἶμαι τὸ θεοειδὲς κατὰ τὴν πυρὸς εἰκόνα καὶ τὸ φωτιστικὸν διὰ τὰς ἐν οὐρανῷ λήξεις, ὅπου τὸ φῶς καὶ τὸ καθόλου νοητῶς ἐλλάμπων ἢ νοερῶς ἐλλαμπόμενον.

de ascuas encendidas y ríos de fuego con ruido imponente (Dan 7,10). Pero dice también que los tronos son de fuego (Dan 7,9) y nos muestra a los más altos serafines como seres incandescentes, debido a lo que significa su nombre, y les atribuye las propiedades y el poder del fuego (Is 6,6). Brevemente, a todos los niveles tiene predilección por la imagen del fuego. Verdaderamente, yo lo pienso así, el símbolo del fuego es la mejor manera de poder expresar la semejanza que tienen con Dios los espíritus celestes²¹² (CH XV, 2, 328 C-329 A).

En la *Epístola IX* retoma a porfía la misma idea, llamando directamente a los ángeles con la forma pronominal “lucēs”:

Efectivamente, no sólo las lucēs supraesenciales, las inteligibles y las divinas en general adquieren colorido al representarlas por medio de símbolos, como se dice ‘fuego’ (cf. CH II, 5; XV, 2) para expresar la trascendencia de Dios e ‘incandescentes’ las palabras que entendemos son de Dios (Ex 3,2; 13,21; 24,17; Dt 4,24; 9,3; 2 Sam 22,31; Sal 17,9; 118,140; Prov 30,5; Is 33,14; Heb 12,29)²¹³ (*Epist. IX*, 2, 1108 C).

Si la Escritura recae sobre el símbolo del fuego para referirse a las criaturas celestes, y lo hace aún más para indicar los mensajes que vienen de Dios —probablemente transmitidos por ángeles—, tanto más recurre a él para referirse al mismísimo “Ser Supraesencial y que no admite forma alguna (Éx 3,2-6; 14,24; 19,18;

²¹² Ἀρκτέον δὲ ζητητέον δι' ἣν αἰτίαν ἡ θεολογία σχεδὸν παρὰ πάσας εὐρίσκεται τιμῶσα τὴν ἐμπύριον ἱερογραφίαν. Εὐρήσεις γοῦν αὐτὴν οὐ μόνον τροχῶδες πυρῶδεις διαπλάττουσαν ἀλλὰ καὶ ζῶα πεπυρωμένα καὶ ἄνδρας ὡς πῦρ ἐξαστράπτοντας καὶ περὶ αὐτὰς τὰς οὐρανίας οὐσίας σωροὺς ἀνθράκων πυρὸς περιτιθεῖσαν καὶ ποταμοὺς ἀσχέτω ροίῳ πυριφλεγέθοντας. Ἀλλὰ καὶ τοὺς θρόνους φησὶ πυρίους εἶναι καὶ αὐτοὺς δὲ τοὺς ὑπερτάτους Σεραφίμ ἐμπρηστὰς ὄντας ἐκ τῆς ἐπωνυμίας ἐμφαίνει καὶ τὴν πυρὸς ιδιότητα καὶ ἐνέργειαν αὐτοῖς ἀπονέμει καὶ ὅλως ἄνω καὶ κάτω τὴν ἐμπύριον τιμᾷ ἐκκρίτως τυποπλαστίαν. Τὸ μὲν οὖν πυρῶδες ἐμφαίνειν οἶομαι τὸ τῶν οὐρανίων νοῶν θεοειδέστατον.

²¹³ γὰρ οὐ μόνον τὰ ὑπερούσια φῶτα καὶ τὰ νοητὰ καὶ ἀπλῶς τὰ θεῖα τοῖς τυπωτικοῖς διαποικίλλεται συμβόλοις, ὡς «πῦρ» ὁ ὑπερούσιος θεὸς λεγόμενος καὶ τὰ νοητὰ τοῦ θεοῦ λόγια «πεπυρωμένα».

Dt 4,24; 1 Re 19,11; Sal 89,47; 103,4; Is 4,5; 29,6; 30,30; Ez 1,4; 8,2; Dan 10,6)”²¹⁴ (CH XV, 2, 329 A). Por esta razón Andia (2006) sostiene que:

El fuego es el símbolo divino o deiforme por excelencia porque resplandece en todos los elementos que consume [...] No vemos el fuego como tal, pero vemos la materia que consume, gas o madera. Del mismo modo, no vemos a Dios y no conocemos la causa divina, pero conocemos sus efectos y operaciones²¹⁵ (p. 69).

El fuego no sólo “ilumina con sus claros resplandores”²¹⁶ (CH XV, 2, 329 B) —idea por demás importante en una época en que era considerado la única fuente intrínseca de luz— sino que, además, entre la extendida reflexión semiológica que hace del fuego, Dionisio nos dirá unas palabras que traen de nuevo su idea de “resplandor en las tinieblas” y de “luz secreta de la nube”, a saber, que el fuego “es totalmente luminoso y a la vez como oculto”²¹⁷ (CH XV, 2, 329 A).

El juego de ocultamientos y manifestaciones de la luz puede parecer extraño y caprichoso, pero visto de cerca parece perfectamente coherente con la idea de participación jerárquica, ya que, en esta perspectiva, los superiores se donan a los subordinados, pero estos no abarcan la totalidad de sus superiores, de modo que siempre hay un excedente, un “algo más” que permanece a la sombra. Pero, no porque sea opaco, al contrario, posiblemente porque ilumina demasiado. Bien puede suponerse que la teología de Dionisio concibe una relación directamente proporcional entre lo que se muestra y lo que se oculta. Cuanto más se muestra, más se oculta, y así en forma ascendente hasta llegar al relacionamiento entre Dios y el género más

²¹⁴ τὴν ὑπερούσιον καὶ ἀμόρφωτον οὐσίαν.

²¹⁵ “Le feu est le symbole divin ou déiforme par excellence car il resplendit en tous les éléments qu’il consume [...] On ne voit pas le feu comme tel, mais on voit la matière qu’il embrase, gaz ou bois. De même on ne voit pas Dieu et l’on ne connaît pas la cause divine, mais on connaît ses effets ou opérations”.

²¹⁶ φωτιστικὸν ταῖς ἀπερικαλύπτους ἐλλάμψεσιν.

²¹⁷ καὶ παμφαῆς ὄν ἅμα καὶ ὡς κρύφιον.

próximo de criaturas celestiales, entre los cuales tanto lo que se manifiesta de Dios como lo que perciben sus serafines que permanece oculto es insondable. De este modo lo expone el propio Dionisio:

Esa misma imagen de fuego que atribuimos a Dios debemos tomarla en un sentido al referirnos a Dios, que supera todo conocimiento, y en otro al referirnos a su providencia, que podemos entender, o a sus palabras, y en otro sentido al referirla a los ángeles. Una hace referencia a la causa, otra a la sustancia, otra a la participación, otras veces se refiere a otras cosas, según se determine considerar cada caso o se esté en disposición de conocer. No pueden mezclarse los símbolos sagrados al azar, sino que se deben explicar de manera que convenga a las causas, subsistencias, poderes, órdenes, y rango de los cuales son signos representativos²¹⁸ (*Epist. IX, 2, 1108 D-1109 A*).

Hay que explicitar que en todo este comercio cada ser permanece en el lugar que le corresponde por su naturaleza, de modo que cada uno participa de la luz con su superior y su inferior inmediatos. Pero hay que tener presente que esto es tal cual tan sólo en el movimiento descendente de la participación. Pero en el ascenso admirativo e imitativo, las jerarquías son, literalmente, traslúcidas, y cada ser, permaneciendo en su lugar correspondiente, se eleva y participa de la proximidad divina de los seres superiores, pudiendo divinizarse, diríase, ilimitadamente. Es el mismo Areopagita quien expresa tal parecer:

Podemos afirmar que en la jerarquía celeste hay algo correspondiente a la purificación de los seres inferiores: es la iluminación, que santamente les revela lo que estaba oculto hasta entonces para ellos. Los conduce a un mayor

²¹⁸ Καί άλλως χρή την αυτήν τού πυράς εικόνα κατά τού ὑπέρ νόησιν θεοῦ λεγομένην ἐκλαβεῖν, άλλως δέ κατά τών νοητῶν αὐτοῦ προνοιῶν ἢ λόγων καί άλλως ἐπί τών ἀγγέλων, καί την μὲν κατ' αἰτίαν, την δέ καθ' ὑπαρξιν, τήν δέ κατά μέθεξιν καί άλλα άλλως, ὡς ἢ κατ' αὐτά θεωρία καί ἐπιστημονική διάταξις οροθετεῖ. Καί μη ὡς ἔτυχε τά ιερά σύμβολα συμφύρειν, άλλα προσηκόντως αὐτά τάις αἰτίαις ἢ τάις ὑπάρξεσιν ἢ τάις δυνάμεσιν ἢ τάις τάξεσιν ἢ τάις ἀξίαις ἀναπτύσσειν, ὧν καί ἐστίν ἐκφαντορικά συνθήματα.

conocimiento de la sabiduría divina. En cierto sentido, los purifica de su ignorancia de verdades previamente desconocidas. Y por medio de los seres superiores y más divinizados los eleva a las cumbres más luminosas de los divinos resplandores²¹⁹ (*EH VI, III, 6, 537 B*).

Así visto el universo angélico, se empieza a comprender en qué sentido Dionisio denomina a la jerarquía misma como “don”. En primer lugar, porque es un comercio del don que procede de Dios y a Él vuelve, por efecto no de la necesidad sino de la generosidad. En segundo lugar, porque, obviamente, tales dones son inobjetablemente benéficos. Pero, además, parece querer sostener Dionisio, porque la jerarquía no es una especie de estructura vacía que se llena con sujetos, sino que ella misma es resultado de la dinámica de la participación de la luz. Veamos:

Lo ha dado [el don de la jerarquía] en la forma más inmaterial e intelectual a los bienaventurados que están fuera de este mundo [los ángeles] (porque Dios no los mueve exteriormente hacia lo divino; más bien lo hace por vía de entendimiento, desde dentro, y gustosamente los ilumina con un rayo puro e inmaterial)²²⁰ (*EH I, 4, 376 B*).

Esto concuerda con todo lo dicho hasta el momento, especialmente desde la perspectiva de la teología de la luz. De cualquier modo, la dinámica de la participación de la luz con que Dionisio describe el universo angélico a partir de su exégesis, es una dinámica fuertemente estética. Se conoce por medio de símbolos y su realidad es luz. Conforme a su teología de la luz, el mismo *Theókalos* es el Dios-Luz creadora, quien comunicando su luz da inicio a un comercio de bienes espirituales de los cuales lo que

²¹⁹ εἰπεῖν ἱερῶς ἐπὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, ὅτι κάθαρσις ἐστὶ ταῖς ὑφειμέναις οὐσίαις ἢ παρὰ θεοῦ τῶν τέως ἀγνωσμένων ἔλλαμψις ἐπὶ τελεωτέραν αὐτὰς ἐπιστήμην ἄγουσα τῶν θεαρχικῶν γνώσεων καὶ τῆς ἀγνοίας, ὧν οὐπω τὴν ἐπιστήμην εἶχον, ἀποκαθαίρουσα διὰ τῶν πρώτων καὶ θειοτέρων οὐσιῶν ἀναγομένης εἰς τὰς ὑπερτέρας τῶν θεοπιτῶν καὶ φανοτέρας μαρμαρυγὰς.

²²⁰ καὶ ταῖς μὲν ὑπερκοσμίαις καὶ μακαρίαις λήξουσιν ἀυλότερόν τε καὶ οὐρότερον (οὐ γὰρ ἔξωθεν αὐτὰς ὁ θεὸς ἐπὶ τὰ θεῖα κινεῖ, νοητῶς δὲ καὶ ἐνδοθεν ἐλλαμπομένων αὐτῶν ἐν ἀγῆ καθαρᾷ καὶ ἀύλῳ τὴν θειοτάτην βούλησιν).

podemos saber es, ante todo, que son coloridos y refulgentes, luminosos; como lo recuerda Richard Kieckhefer (2004), hablando del pensamiento dionisiano en la estética de la catedral gótica:

El espacio sagrado podía ser marcado por una riqueza de luz de color, en la que rojos y azules se mezclaban y las proporciones cambiaban a medida en que la dirección de la luz del sol se alteraba a lo largo del día, de modo que el fiel tenía la impresión de estar rezando a Dios desde dentro de un caleidoscopio²²¹ (p. 109).

Consecuentemente, los ángeles son bellos en excelencia. Tal belleza se completa por el mismo dinamismo jerárquico que la caracteriza, sin el cual no habría aquella convivencia de generosidad y admiración, y en último término, de divinización comunitaria con que cada criatura celestial se embelesa en la luz de la Divinidad a través de las jerarquías que le mediatizan, contemplando lo que se muestra y lo que se oculta, como quien se extasía con el fuego.

3.2. Los símbolos de la jerarquía humana

La convicción dionisiana es que en el plano material la jerarquía ha sido establecida por Dios mismo, a imagen y semejanza de la jerarquía que existe en el plano celeste, de modo que se ha de tener muy presente todo lo que de esta última se ha dicho, pues es la causa ejemplar de la jerarquía terrena: “Dios, principio de perfección de toda institución sagrada, considerando dignas de imitar de forma

²²¹ “Sacred space could be marked by a richness of coloured light, in which reds and blues mingled and the proportions shifted as the direction of sunlight altered through the day, so that the worshiper might seem to be praising God from within a kaleidoscope”.

maravillosa las jerarquías celestes, nos ha otorgado nuestra sagrada jerarquía”²²² (CH I, 3, 121 C). De esta forma, la jerarquía humana es establecida por el mismo:

Principio sacramental de todo orden invisible y visible, [que] dispone que los rayos de la actividad divina lleguen primero a los seres más semejantes a Dios, y que, siendo sus mentes las más diáfanas y mejor dispuestas por naturaleza para recibir y pasar la luz, a través de ellas este principio transmita la luz y se manifieste a sí mismo a los seres inferiores, en la medida de su capacidad. Por eso, a los del primer rango que contemplan a Dios les corresponde revelar sin envidia a los del segundo lo que ellos han visto, conforme los segundos puedan recibir²²³ (EH V, I, 4, 504 D).

La comunión por la participación de la luz, aquí identificada ontológicamente con la imponente categoría de “principio sacramental”, es también el centro de la jerarquía humana, y esto es algo que no se puede perder de vista en el consiguiente análisis que versará sobre lo particular de la jerarquía humana, que son los símbolos sagrados, no la luz. La participación de la luz es lo propio de la jerarquía celeste, pero está también plenamente presente en la jerarquía humana, si bien que en una participación de inferior intensidad, en una forma *analogada* con la jerarquía celeste y ligeramente velada por lo simbólico²²⁴. En este sentido, postula Dionisio:

En efecto, por causa de esta nuestra divinización a semejanza suya, la fuente de perfección, por amor a los hombres, nos ha revelado las jerarquías celestes, y

²²² Διὸ καὶ τὴν ὀσιωτάτην ἡμῶν ἱεραρχίαν ἢ τελετάρχης ἱεροθεσία τῆς τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν ὑπερκοσμίου μιμήσεως ἀξιῶσασα.

²²³ ὀρατῆς εὐκοσμίας ἀρχὴ καὶ ἴδρυσις εἰς τοὺς θεοειδεστέρους πρώτως ἐνδίδωσι τὰς θεουργικὰς ἀκτῖνας ἰέναι καὶ δι' ἐκείνων ὡς διειδεστέρων νοῶν καὶ πρὸς μετοχὴν φωτὸς καὶ μετάδοσιν οἰκείως ἐχόντων εἰς τοὺς ὑφειμένους ἀναλόγως αὐτοῖς ἐλλάμπει καὶ ἐπιφαίνεται.

²²⁴ Andia (2006) remonta la idea de lo simbólico como “velo” a Clemente de Alejandría: “L’image du symbole comme ‘voile’ diaphane se trouvait déjà dans les *Stromates* de Clément d’Alexandrie: le voile rend la vérité plus désirable et, en même temps son approche plus respectueuse: ‘Tout ce qui apparaît sous un voile montre la vérité plus grande et plus respectueuse, comme les fruits qui se reflètent dans l’eau, comme les formes qui prennent plus d’attrait et de grâce quand on les devine sous une tunique diaphane (Stromates V, 9,56)’” (p. 63-64).

ha instituido nuestra propia jerarquía a imitación de la celeste para que participe en su mismo divino sacerdocio, con la semejanza posible, para elevarnos valiéndonos de las cosas sensibles a las espirituales y desde los símbolos sagrados a la cima simple de las jerarquías celestes²²⁵ (CH I, 3, 124 A).

De este modo, en cuanto la jerarquía humana participa de la luz de forma menor, tiene por característica propia el recurso de los símbolos, de los cuales no requiere la jerarquía celeste, si bien los seres celestiales se valgan de ellos para comunicarse con los seres humanos (Epist. IX, 1). Dionisio mismo sostiene la comparación en un par de ocasiones: primero plantea:

Vemos nuestra jerarquía según su condición humana, multiplicada en gran variedad de símbolos sensibles, que nos elevan jerárquicamente, a la medida de nuestras fuerzas, hasta la unión y divinización. Los seres celestes, dada su naturaleza intelectual, ven a Dios directamente. Nosotros, en cambio, por medio de imágenes sensibles nos elevamos hasta donde podemos en la contemplación de lo divino²²⁶ (EH I, 2, 373 A).

Y más adelante reitera la idea, explicitando que el *don* mismo de la jerarquía ha sido estipulado de forma simbólica, gracias al lenguaje analógico y múltiple de la Escritura:

En cuanto a nosotros, aquel don [la jerarquía] que los seres celestes han recibido, unido y simplificado, la tradición de las Santas Escrituras nos lo

²²⁵ ὅσα ἄλλα ταῖς οὐρανίαις μὲν οὐσίαις ὑπερκοσμίως, ἡμῖν δὲ συμβολικῶς παραδέδοται. Ταύτης οὖν ἕνεκα τῆς ἡμῶν ἀναλόγου θεώσεως ἡ φιλόανθρωπος τελεταρχία καὶ τὰς οὐρανίας ἱεραρχίας ἡμῖν ἀναφαίνουσα καὶ συλλειτουργὸν αὐτῶν τελοῦσα τὴν καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίαν τῇ πρὸς δύναμι.

²²⁶ ἱεραρχία ἡμᾶς ὀρωμεν ἀναλόγως ἡμῖν αὐτοῖς τῇ τῶν αἰσθητῶν συμβόλων ποικιλία πληθυνομένην, ὑφ' ᾧ ἱεραρχικῶς ἐπὶ τὴν ἐνοειδῆ θέωσιν ἐν συμμετρίᾳ τῇ καθ' ἡμᾶς ἀναγόμεθα [θεόν τε καὶ θείαν ἀρετήν] Αἱ μὲν ὡς νόες νοοῦσι κατὰ τὸ αὐταῖς θεμιτόν, ἡμεῖς δὲ αἰσθηταῖς εἰκόσιν ἐπὶ τὰς θείας ὡς δυνατὸν ἀναγόμεθα θεωρίας.

transmite divinamente puesto a nuestro alcance, es decir, por medio de símbolos múltiples, variados y compuestos²²⁷ (EH I, 4, 376 B-C).

Se puede decir que las dos jerarquías tienen muchos principios en común, de modo que, fuera de los sujetos que las componen, “la gran diferencia entre las dos [jerarquías] es que la jerarquía eclesiástica necesita de cosas sensibles y de conceptos para poder elevarse y entender así las cosas divinas, lo que no sucede con la jerarquía celeste” (Zas Friz de Col, 1997, p. 93).

El que en la jerarquía humana el símbolo se sume a la luz responde a dos razones, que habían sido ya planteadas en el estudio genérico de la teología simbólica (1.2), a saber, que el símbolo es la puerta que se abre y se cierra, posibilitando el paso a los de corazón puro o contrito y obstruyéndolo a quienes no anhelan lo sobrenatural²²⁸. La dimensión simbólica de la jerarquía humana es entonces necesaria, debido a que “nuestro entendimiento no puede ser elevado a la imitación y contemplación inmaterial de las jerarquías celestes si no es ayudado por los medios materiales, según requiere su naturaleza, considerando las hermosas imágenes que vemos como signo de misterios sublimes”²²⁹ (CH I, 3, 121 C). A la par, además de necesaria, es conveniente, porque “no todo el mundo es santo y, como dice la Escritura, ‘no todos saben esto’ (1 Cor 8,7)”²³⁰ (EH I, 4, 376 C), y con palabras más fuertes aún: “No expongáis los misterios sagrados a la irreverencia de los profanos. Comunicálos santamente, con la debida ilustración, sólo a personas santas”²³¹ (EH I, 1, 372 A). Este principio de necesidad lo recuenta Zas Friz de Col (1997) en los siguientes términos:

²²⁷ ἡμῖν δὲ τὸ ἐκείναις ἐνιαίως τε καὶ συνεπτυγμένως δωρηθὲν ἐκ τῶν θεοπαραδότην λογίων ὡς ἡμῖν ἐφικτὸν ἐν ποικιλίᾳ καὶ πλήθει διαιρητῶν συμβόλων δεδώρηται.

²²⁸ Como dice Martín (2002): “Doble razón del símbolo: secreto para los profanos y elevación espiritual para los cristianos, quienes del sentido pasan al entendimiento y gracia” (p. 174).

²²⁹ ἡμᾶς νοῖ πρὸς τὴν ἄλλον ἐκείνην ἀναταθῆναι τῶν οὐρανίων ἱεραρχῶν μίμησιν τε καὶ θεωρίαν, εἰ μὴ τῇ κατ' αὐτὸν ὑλαίᾳ χειραγωγίᾳ χρήσαιτο τὰ μὲν φαινόμενα κάλλη τῆς ἀφανοῦς εὐπρεπείας ἀπεικονίσματα λογιζόμενος.

²³⁰ Ἔστι γὰρ οὐ πᾶς ἱερός οὐδὲ πάντων, ὡς τὰ λόγια φησιν, ἢ γινῶσις.

²³¹ μὲν αὐτὰ καὶ ἄχραντα τοῖς ἀτελέστοις διατηρῶν, ἱεροῖς δὲ μόνοις τῶν ἱερῶν μεθ' ἱερᾶς ἐλλάμψεως ἱεροπρεπῶς κοινωνῶν.

La única forma adecuada al hombre para conocer a Dios es a través de los sentidos: por la Escritura y la encarnación. Si Dios es absolutamente trascendente, no puede revelarse al hombre sino a través de lo que él no es: las cosas sensibles. Ellas no son Dios, pero lo dan a conocer. Por eso los misterios sagrados se revisten de símbolos, porque si bien hay que desnudarlos, trascenderlos, sin su materialidad sería imposible la presencia de Dios y por tanto el paso a la unión con él (p. 113).

Así visto, para Dionisio, mientras la jerarquía celeste es luz pura, la jerarquía humana es luz y símbolo. No obstante, Arboleda Mora (2010) sostiene que:

A través de la participación en la emanación de la autorrevelación de Dios se demuestra que las jerarquías son naturalmente simbólicas. Como símbolos, las jerarquías representan el lugar de donde vienen y anagógicamente ascienden o nos ascienden hacia la próxima jerarquía. [...] En las jerarquías está en forma de símbolo la presencia de lo divino sin ser lo divino (p. 183).

Ciertamente, en la medida en que las jerarquías son por sí mismas manifestación de lo divino, son también ellas simbólicas, y en la medida en que en toda verticalidad de la jerarquía el superior se muestra y se oculta al subordinado, sin nunca agotarse ni lo misterioso ni lo epifánico, en toda jerarquía hay una realidad que podría llamarse de suyo simbólica. Aun con esa transversalidad genérica del símbolo, es indudable que para Dionisio la jerarquía angélica no recurre a otra simbología fuera de su propia realidad ígneo-lumínica para sus comunicaciones intrínsecas, en tanto la jerarquía humana se vale de multiplicidad de símbolos, diríase “extras”, caracterizados por su dimensión material, sensible, “porque nuestra jerarquía es por sí misma símbolo y adaptación a nuestra manera de ser. Necesita servirse de signos sensibles para elevarnos espiritualmente a las realidades del mundo inteligible”²³² (EH I, 5, 377 A).

²³² καθ' ἡμᾶς ἱεραρχία δεομένη τῶν αἰσθητῶν εἰς τὴν ἐξ αὐτῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ θειοτέραν ἡμῶν ἀναγωγὴν.

De modo que los símbolos son para nosotros, porque conectan lo múltiple y diverso con lo único y simple²³³, y enlazan el universo material con el universo inmaterial, revelándose a la buena voluntad y velándose ante quien se opone a la gracia. Como diría Zas Friz de Col (1997):

Los símbolos permiten a la Jerarquía Eclesiástica realizar un comercio en el que, se podría decir, el objetivo del intercambio es la luz divina y la ganancia la iluminación interior, pues, efectivamente, la luz recibida es la revelación (dimensión objetiva) y la iluminación interior la revelación aceptada por la fe (dimensión subjetiva) (p. 95).

Pero, como ya ha sido analizado (cap. 1.2 y 2.3), la capacidad de los símbolos sacros de afincar lo humano en lo divino se da en virtud de la belleza que comunican:

Porque nuestro entendimiento no puede ser elevado a la imitación y contemplación inmaterial de las jerarquías celestes si no es ayudado por los medios materiales, según requiere su naturaleza, considerando las hermosas imágenes que vemos como signo de misterios sublimes²³⁴ (CH I, 3, 121 C).

Ahora bien, así como ante la simplicidad de la luz celeste los símbolos terrestres son múltiples, de la misma manera, ante la simplicidad de la jerarquía celestial, claramente constituida por las legiones de ángeles, la jerarquía humana está formada por lo múltiple y lo diverso. Teniendo presente que para Dionisio *jerarquía* significa el principio del orden sagrado, la jerarquía humana abarca numerosas realidades, todas aquellas que son alcanzadas por la simbología sagrada, y no sólo los grados sacerdotales, como da cuenta Bellini (2009) en los siguientes términos:

²³³ Como explica Bellini (2009): “Nel descrivere i riti [della gerarchia ecclesiastica] affiora continuamente la concezione dionisiana dell’universo come molteplicità prodotta dall’Uno e che tende a ritornare all’Uno” (p. 68).

²³⁴ καθ’ ἡμᾶς νοὶ πρὸς τὴν ἄλλον ἐκείνην ἀναταθῆναι τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν μίμησίν τε καὶ θεωρίαν, εἰ μὴ τῇ κατ’ αὐτὸν ὑλαίᾳ χειραγωγίᾳ χρήσαιτο τὰ μὲν φαινόμενα κάλλη τῆς ἀφανοῦς εὐπρεπείας ἀπεικονίσματα λογιζόμενος.

La jerarquía humana se caracteriza por su estrecha ligación con los símbolos. Por eso Dionisio siente la necesidad de introducir otra definición de jerarquía: la jerarquía como caracterizada por iniciadores, iniciados e iniciaciones. Los iniciadores y los iniciados son, respectivamente, aquellos que transmiten y reciben la iluminación divina; las iniciaciones son todos los signos sensibles que hacen posible esta iluminación. Estos son en primer lugar los ritos de la Iglesia (Dionisio escoge seis y hace la explicación en la *Jerarquía eclesiástica*), pero también la Sagrada Escritura y las iniciaciones hechas de viva voz²³⁵ (p. 65).

Por su parte, Urs von Balthasar (1986) resume e interpreta el esquema dionisiano de lo abarcado por la idea de *jerarquía eclesiástica*, afirmando que Dionisio plantea tres jerarquías eclesiásticas, que serían: la pastoral (obispos, sacerdotes y diáconos), la del pueblo de Dios (monjes, pueblo santo y catecúmenos) y la sacramental (de iniciación, comunión y de consagración); todas ellas *triádicas*. Y “en el interior de las dos [primeras] tríadas, la primera función corresponde a la unión, la segunda a la iluminación, la tercera a la purificación” (p. 195). Esquema que sintetiza bastante bien la amplitud de la comprensión de lo que significa para Dionisio la jerarquía eclesiástica.

Sólo resta señalar que, además, en la jerarquía eclesiástica hay dos etapas: una primera etapa previa, imperfecta y antigua, denominada *jerarquía legal*, que viene a ser el sacerdocio levítico con todos sus símbolos y ritos incluidos; y una segunda etapa posterior, que es la jerarquía eclesiástica propiamente dicha, la establecida en la Nueva Alianza. Describiendo y reflexionando sobre la jerarquía legal, concluye el Areopagita a respecto de “nuestra jerarquía”:

²³⁵ “La gerarchia umana si caratterizza per il suo stretto legame con i simboli. Per questo Dionigi sente il bisogno di introdurre un'altra definizione di gerarchia: la gerarchia come caratterizzata da iniziatori, iniziati e iniziazioni. Gli iniziatori e gli iniziati sono rispettivamente coloro che trasmettono e ricevono la illuminazione divina; le iniziazioni sono tutti i segni sensibili che rendono possibile questa illuminazione. Questi sono in primo luogo i riti della Chiesa (Dionigi ne sceglie sei e ne fa la spiegazione nella Gerarchia ecclesiastica), ma anche la Sacra Scrittura e le iniziazioni fatte a viva voce”.

Es a la vez celeste y legal por estar situada entre los dos extremos. Con una comparte la contemplación intelectual, con la otra tiene en común el empleo de símbolos varios derivados del orden sensible por medio de los cuales se eleva santamente hacia lo divino²³⁶ (*EH V, I, 2, 501 C*).

Expuesta la multiplicidad de la jerarquía humana, señalada por la diversidad de etapas y tipos de jerarquía, y por la multiplicidad material de los símbolos sagrados, se puede proponer, junto a Toscano y Ancochea (2009), que la idea que engloba dicha multiplicidad de jerarquías y símbolos implicados en la jerarquía eclesiástica, e incluso la actividad divinizante de la jerarquía angélica, es la *liturgia*:

La concepción de la liturgia como acción real y como participación en la liturgia angélica constituye el trasfondo de la *Jerarquía celeste* y la *Jerarquía terrestre*. La fuerza del lenguaje dionisiano pone claramente de manifiesto la importancia y la transcendencia que tiene para el Areopagita la acción litúrgica. El papel que cada uno de los órdenes desempeña en la jerarquía terrestre se basa, precisamente, en su mayor o menor cercanía al misterio divino y, como consecuencia, en su papel en la liturgia (p. 56).

La misma idea parece sostener tácitamente Bellini (2009), quien además la subraya queriendo poner de relieve que el tratado de la jerarquía eclesiástica no se trata del organigrama funcional de la iglesia, sino de la explicación de la liturgia:

El fin de la jerarquía eclesiástica es principalmente el de explicar los ritos que acompañan al hombre desde el nacimiento a la vida divina hasta la muerte (desde el bautismo hasta la sepultura): sólo secundariamente, especialmente

²³⁶ Ἔστι δὲ καὶ οὐρανία καὶ νομικὴ κοινωνικῶς τῇ μεσότητι τῶν ἄκρων ἀντιλαμβανομένη, τῇ μὲν κοινωνοῦσα ταῖς νοεραῖς θεωρίαις, τῇ δὲ ὅτι καὶ συμβόλοις αισθητοῖς ποικίλλεται καὶ δι' αὐτῶν ἱερῶς ἐπὶ τὸ θεῖον ἀνάγεται.

tratando del sacramento de las ordenaciones sacerdotales, se habla de los diversos órdenes que constituyen la Iglesia, y de sus tareas²³⁷ (p. 68).

Por su parte, Scazzoso (1967, p. 32) considera que el lenguaje de Dionisio, aun por encima de sus replicaciones helénicas y paganas es un lenguaje principalmente *litúrgico*²³⁸. Dentro de este planteamiento, el estudio minucioso de la relación entre liturgia y símbolo ha llevado a un desencuentro entre los comentaristas, quienes oscilan entre dos términos contrarios a la hora de valorar el alcance ontológico del símbolo sagrado dentro de la jerarquía eclesiástica.

A una interpretación como la de Nieva, según la cual el símbolo sacro tiene un carácter meramente instrumental, se opone una perspectiva como la de von Balthasar, quien llega a postular que el símbolo teológico tiene un carácter efectivo y eficiente *per se*. Afirma Nieva (2002):

En cuanto inteligencia encarnada, el hombre comienza su proceso [de divinización] a través del contacto con lo sensible, la efusión de la Bondad divina se hace presente en los símbolos de la liturgia, sin embargo, estos mismos símbolos son meros instrumentos que cumplen la finalidad de despertar a la inteligencia en el amor por las realidades divinas, puesto que, el ideal de la jerarquía eclesiástica es de realizar una imagen tan perfecta como le sea posible de la jerarquía celeste (p. 148).

²³⁷ “Lo scopo della gerarchia ecclesiastica è principalmente quello di spiegare i riti che accompagnano l’uomo dalla nascita alla vita divina fino alla morte (dal battesimo alla sepoltura): solo secondariamente, specialmente trattando del sacramento delle ordinazioni sacerdotali, si parla dei diversi ordini che costituiscono la Chiesa, e dei loro compiti”.

²³⁸ En otro artículo acrecienta el mismo Scazzoso (1965): “El peso que en la lengua del *Corpus* tiene la λέξις litúrgica está justificado por el relieve que el Autor da a la liturgia y a su diseño de conectarla con el mundo celeste, de hacerla intermediaria y medio de contemplación, de usarla como acompañamiento ininterrumpido de su exposición doctrinal” (p. 122).

En contraposición, sostiene von Balthasar (1986):

La simbólica sacramental no hay que entenderla naturalmente en un sentido superficial. Debe quedar muy claro que los misterios *continent et causant quae significant*. [...] Así, el carácter de imagen del orden litúrgico está incondicionalmente conexo con la actividad sacramental: la omnipresente fragancia del óleo santo, el perfume y el movimiento ascendente del incienso, el movimiento circular del celebrante desde el altar al pueblo y viceversa, el signo de la cruz en el bautismo, la confirmación y la consagración en el orden sagrado, la inmersión del bautizando en la bajada común con Cristo a la muerte, la tonsura del monje, la distribución de la hostia, la asimilación del pan y del vino en la comunión y lo que todavía queda de los ritos-misterios de purificación, iluminación y consumación. Sus imágenes sagradas son, en fin, el contenido de toda verdadera información. Gracias a ellas alcanza el hombre material y embrional una forma según Dios (*EH III, III, 6*) (p. 181).

Otros, como Bellini (2009), proponen distinguir entre los símbolos meramente expresivos y los símbolos verdaderamente eficaces, llamando a los primeros “símbolos de la teología simbólica” y a los segundos, “símbolos sacramentales”:

Así el sacramento no es sólo una iluminación que revela a Dios, sino también una operación (del obispo) que representa las operaciones salvíficas (de Cristo) y transmite la eficacia unificadora de éstas. Así los símbolos sacramentales presentan características diversas de los símbolos de la teología simbólica. Estos son pura evocación de Dios por analogía o por contraste, aquellos, más

que revelar al Uno, contienen una fuerza transformadora, que ‘actúa y pone en presencia de Dios’,²³⁹ (p. 70).

En una perspectiva meramente analítica podría decirse que en el CD se encuentran proposiciones que se prestan para sostener cada una de estas posiciones y que, por ende, el Autor resulta incluso contradictorio. Sin embargo, en una perspectiva holística es posible salvar una unidad coherente de sentido en el discurso de Dionisio. Es preciso afirmar el alcance eficiente del símbolo que reconoce Urs von Balthasar, oponiéndole la medida instrumental de Nieva, mediante no una distinción como la de Bellini, sino una gradación. Los símbolos no se clasifican en dos categorías claras, distintas y cerradas, de modo que unos sean plenamente eficientes (los sacramentales) y otros sean meramente instrumentales (diríase, los exegéticos), sino que los símbolos se ordenan en una gradación que va del polo eficiente al polo instrumental, o viceversa. Cada símbolo es más o menos eficiente e instrumental, de forma inversamente proporcional.

Si bien sería fácil pensar que hay símbolos meramente instrumentales como las analogías desemejantes de la Escritura, hay tres razones por las cuales somos del parecer que ningún símbolo sagrado es nada más que instrumental y, por tanto, por las cuales, aunque sea de forma muy débil e imperceptible, en todo símbolo sagrado hay una virtud anagógica-apoteósica, efectiva y eficiente *per se*.

Ya se tiene, por una parte, el argumento de Toscano, conforme al cual, aun el vitalismo y comunicación de la jerarquía celeste es liturgia. Esto implica que la totalidad de los símbolos sagrados tengan un sentido sacramental, de modo que no se podría sostener una distinción como la de Bellini, según la cual existen los símbolos sagrados no-sacramentales. Si la aceptada interpretación de las jerarquías dionisianas

²³⁹ “Così il sacramento non è solo una illuminazione che rivela Dio, ma anche una operazione (del vescovo) che ripresenta le operazioni salvifiche (di Cristo) e ne trasmette la efficacia unificatrice. Così i simboli sacramentali presentano caratteristiche diverse dai simboli della teologia simbolica. Questi sono pura evocazione di Dio per analogia o per contrasto, quelli, oltre che rivelare l’Uno, contengono una forza trasformatrice, che ‘opera e colloca in Dio’”.

como litúrgicas es correcta, entonces un planteamiento como el de Nieva es falso. Por otra parte, el mismo von Balthasar (1986) aporta otro argumento al debate:

Está claro por qué Dionisio rehúsa considerar y tratar aisladamente el *opus operatum*: la acción moral no es una acción segunda respecto a la sacramental, que simplemente la suscitaría; debe ser una sola cosa con ella y, en caso contrario, no es nada (p. 173).

Es decir, en Dionisio hay un principio de integridad que supone grados de perfección en la acción concomitantes con los grados de elevación simbólica, de modo que *symbolos* (συμβόλων) y *praxis* (πράξις) son indisolubles. Supuesto esto, toda acción sagrada es simbólica, y todo símbolo es actuante. Está claro que ello estaría contenido en la idea de liturgia como totalidad. En este sentido, Jean Yves Lacoste (2004) comprende claramente que se trata de *liturgia* en el sentido amplio del término, que va allende algún rito particular, al corazón mismo de la relación Dios-hombre:

La liturgia, entendida en el sentido más amplio, es el modo más humano en el que podemos existir en el mundo o en la tierra. Y es en el mundo o en la tierra que la liturgia responde, de una vez por todas, a la cuestión del lugar propio del hombre: más allá del juego histórico entre el mundo y la tierra, el hombre tiene como su verdadero habitat la relación que establece con Dios o que Dios establece con él²⁴⁰ (p. 98).

Finalmente, hay que recordar la posición de Arboleda Mora (2010), quien sostiene que “gracias a su participación de lo divino, el símbolo es también teofanía o manifestación divina que rodea a todas las criaturas” (p. 183). Vale decir, el símbolo sacro no es mera referencia, sino participación de la divinidad, auténtica teofanía. Por

²⁴⁰ “Liturgy, understood in its broadest sense, is the most human mode in which we can exist in the world or on the earth. And it is in the world or in the earth that it responds, once and for all, to the question of the place proper to man: beyond the historical play between world and earth, man has for his true dwelling place the relation he seals with God or that God seals with him”.

tanto, en la medida en que es teofanía no puede menos que mover, invitar, tocar el alma por su propia fuerza.

Ciertamente, en la medida en que la jerarquía eclesiástica ha sido establecida a ejemplo de la celeste, los órdenes de los jerarcas representan el eje, el principio alrededor del cual giran los elementos litúrgicos, los símbolos y todo lo contenido al servicio de los ritos sagrados establecidos para alcanzar la unión con Dios. Obispos (*EH V, I, 5; EH II, 3, 4*), sacerdotes (*EH V, I, 6*) y diáconos (*EH V, I, 6*) administran los ritos y símbolos sagrados, siendo ellos mismos rito y símbolo, y los más elevados. En la persona del obispo centra Dionisio el pináculo de la jerarquía eclesiástica, no tanto en cuanto estructura administrativa y de poder social, sino en cuanto símbolo sagrado y poder santificante.

La *Jerarquía eclesiástica*, entonces, si bien centraliza a los *jerarcas*, versa sobre la efectividad de la liturgia eclesial, la importancia de la vida en comunidad para dicha liturgia y el sentido de los diversos símbolos con que dicha liturgia se viste. Es básicamente un tratado de teología de la liturgia, si bien que, naturalmente, el liturgo cumple un papel central. La idea dionisiana de liturgia se remonta a diversos teólogos que le precedieron, y, según el parecer de Scazzoso (1965):

Es, de hecho, evidente que muchos hilos tradicionales se han entrelazado en la concepción eclesiástico-litúrgica del Pseudo Dionisio: rastros seguros que conducen a la *Didaché*, a las *Constituciones Apostólicas*, al *Sacramentario* de Serapión, a los escritores de *Catequesis*, especialmente Cirilo de Jerusalén, y a las diversas Liturgias se reconocen aquí y allá en varias partes del Corpus. Además, más que nadie, Teodoro de Mopsuestia había entendido la Iglesia según aquel espíritu litúrgico que será posteriormente desarrollado y fijado de

modo definitivo, se podría decir, por el Pseudo Dionisio²⁴¹ (p. 122-123).

Pero cabe aclarar, que no era éste el término que usaba Dionisio, puesto que la voz ‘liturgia’ tenía varios usos en la época:

λειτουργία (*leitourgia*), ας (*as*), ἡ (*hē*):

s.fem.; ≡ DBLHebr 6275; Strong 3009; TDNT4.215—

1. servicio, asistencia, con la implicación de un servicio formal y constante (2Co 9:12; Php 2:17, 30+);
2. ministerio, una función o asignación al servicio (Heb 8:6+);
3. realización de tareas religiosas, servicio religioso, cumplimiento de los ritos ceremoniales (Lk 1:23; Heb 9:21+) (Swanson, 2001, p. 190).

Dionisio sólo emplea el término como tal en dos ocasiones, ambas en la *Epístola VIII*, con sentido muy específico de ‘oficio o ministerio’²⁴². Por lo demás, emplea expresiones compuestas como “tradición jerárquica” (ἱεραρχικῆς παραδόσεως), o usando los adjetivos *hieros* (ἱερός) o *thesmon* (θεσμόν), que expresan muy bien la tesis que aquí se quiere resaltar²⁴³. Tales son expresiones que los

²⁴¹ “É infatti evidente che molti filii tradizionali si sono intrecciati entro la concezione ecclesiastico-liturgica della pseudo-Dionigi: sicure tracce riconducenti alla Didaché, alle Costituzioni Apostoliche, al Sacramentario di Serapione, agli scrittori di Catechesi, in particolare modo a Cirillo di Gerusalemme, e alle diverse Liturgie si ravvisano qua e là nelle varie parti del Corpus. Inoltre piú degli altri Teodoro di Mopsuestia aveva inteso la Chiesa secondo quello spirito liturgico che verrà ulteriormente sviluppato e fissato in modo, si potrebbe dire, definitivo dallo pseudo-Dionigi”.

²⁴² καὶ ἕκαστος ἐν τῇ τάξει τῆς λειτουργίας αὐτοῦ ἐστὶν (*Epist.* VIII, 1, 1089 C); ἀλλ’ ἕκαστος ἐν τῇ τάξει αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ λειτουργίᾳ αὐτοῦ ἐστὶν (*Epist.* VIII, 4, 1093 C).

²⁴³ Así, por ejemplo: Σύδέ, ὡπαῖ, κατὰ τὴν ὁσίαν τῆς καθ’ ἡμᾶς ἱεραρχικῆς παραδόσεως θεσμοθεσίαν αὐτός (*CH II*, 5, 145 C); ἱεραρχῶν τελειωτικαῖς δυνάμεσιν ἐγγειριζομένη καὶ τὰς ἐνθροῖς αὐτῶν ἐλλάμψεσι καὶ ἱεραρχικαῖς παραδόσεσιν (*EH VI*, I, 3, 532 D); ἱερῶν παραπετασμάτων τῆς τῶν λογίων καὶ τῶν ἱεραρχικῶν παραδόσεων φιλανθρωπίας αἰσθητοῖς τὰ νοητά (*DN I*, 4, 592 B); Ταῦτα τοῖς ἱερός δρομένοις ὁ ἱεράρχης ἐμφαίνει (*EH III*, III, 13, 444 C); Ὁ δὲ ἀσμένως ὑποδέχεται καὶ τελεῖ τὰ κατὰ θεσμόν ἱερὸν ἐπὶ τοῖς ὁσίως κεκοιμημένοις τελούμενα (*EH VII*, I, 3, 556 B).

traductores y editores en algunas ocasiones conservan y en otras vierten como “liturgia”.

Pues bien, en la medida en que, bajo la perspectiva de una teología de la luz emanada por un Dios-Hermosura, el tratamiento de la jerarquía eclesiástica se centra en la exposición de cómo los símbolos físicos elevan el alma, la exposición dionisiana de la liturgia propia de la jerarquía eclesiástica es una exposición tremendamente estética. Así lo ha analizado con gran acierto Urs von Balthasar (1986):

La celebración eclesiástica de los misterios divinos en forma supratemporal es precisamente lo que nosotros llamamos liturgia. Toda la teología del Areopagita es un acto único de sagrada liturgia. Y en cuanto la liturgia es una acción humana, eclesiástica, que toma forma como respuesta de alabanza y acción de gracias al tomar forma a partir de la revelación de Dios, desempeñarán en ella un rol decisivo las categorías estéticas y artísticas. Difícilmente se encontrará una teología tan dominada por las categorías estéticas como la teología litúrgica del Areopagita (p. 154).

Es decir, una teología que es semiótica no puede menos que ser estética. Y una estética que es teológica no puede menos que ser una estética de la belleza. Si ello se complementa con el papel central de la teología de la luz y la perspectiva de la teología negativa de un Dios de suyo inalcanzable, si no es por la vía simbólica, tenemos una teología estética operante permanentemente en el CD y, ciertamente, en su jerarquía eclesiástica.

CONCLUSIÓN

Aquí se concluye la investigación que hemos emprendido sobre la teología del Pseudo Dionisio Areopagita, con el ánimo de corroborar o desestimar la pregunta de trabajo que nos ha guiado: ¿cómo la estética teológica del Pseudo Dionisio define y valora la jerarquía ontológica de la creación? De esta forma, la hipótesis implícita, a saber, que en la obra del Areopagita hay una definición y valoración estética de la jerarquía ontológica de la creación, adquiere el estatus de una tesis robusta.

El estudio nos ha llevado por todo tipo de parajes dentro del CD, muchos de los cuales, si no todos, merecerían un estudio propio aparte. De cada una de estas etapas se han obtenido elementos imprescindibles para poder elaborar una respuesta a nuestra pregunta, que podemos expresarla de la siguiente manera: Dionisio define y valora la jerarquía ontológica de la creación como liturgia; una liturgia que engloba una metafísica de la luz con una mística del ascenso, garantizada por la fuerza anagógica del símbolo. Como diría González de Cardedal (2002), “el Pseudo Dionisio es el exponente máximo de una teología que, a la altura de su conciencia histórica y de la racionalidad posible entonces, ha dejado percibir la dimensión estética, litúrgica y mística del cristianismo” (p. XVI).

Es oportuno hacer mención aquí, aunque sea muy sumariamente, del aspecto de la liturgia como *paideia*, como nos recuerda elocuentemente el Concilio Vaticano II: “Aunque la sagrada Liturgia sea principalmente culto de la Divina Majestad, contiene también una gran instrucción para el pueblo fiel” (SCC 33). Junto al aspecto fundamentalmente sagrado y trascendente de la liturgia, no podemos olvidar su componente estético que alcanza al hombre en su dimensión espiritual y corporal, como un todo, ejerciendo sobre él un alto valor formativo.

Recontemos esquemáticamente, pues, cómo hemos llegado a dicha conclusión. Sin lugar a duda, la mayor preocupación teológica de Dionisio es nuclearmente soteriológica: ¿cómo puede el ser humano ser justificado? A lo que el Autor responde: “Nuestra salvación sólo es posible por deificación, que consiste en hacernos semejantes a Dios y unirnos con Él en cuanto nos es posible”²⁴⁴ (EH I, 3, 376 A), situándose inmediatamente en una perspectiva mística, a carta cabal. “‘Divinización’ (θέωσις) lograda por la unión, que quiere decir *unicidad*, hacerse uno con el Uno, es para Dionisio la meta de todo cristiano” (Martín, 2002, p. 173). La pregunta queda entonces desplazada a: ¿cuál es ese camino, estrategia, proceso o modo en que podemos unirnos a Dios? En general su respuesta es, ni más ni menos, que toda su obra, el CD en su conjunto, en tanto que el esquema puntual es el consabido y heredado desarrollo tríadico de purificación (*katharsis*), contemplación (*theoria*) y unión (*henosis*). Sobre esta tríada expone toda su teología, reconocidamente mística.

No está de más acotar aquí que, desde que sobreviniera lo que Jean-Luc Marion denominó el “giro teológico de la fenomenología”, en la actualidad se ha rescatado gran parte de la teología mística, de modo que el presente trabajo se sitúa en medio del ímpetu de este redescubrimiento, o mejor, revitalización de la mística, aportando su granito de arena.

En esta perspectiva, puede decirse que la teología negativa de Dionisio está en función de su teología mística y que ésta abarca el proyecto entero de lo que desarrolla en sus otras obras, incluyendo ciertamente las dos *jerarquías*. El punto de partida de Dionisio es el tránsito de la teología negativa a la teología simbólica. Dada la radicalidad con que la teología negativa desafía a la teología argumentativa y conceptual, la teología simbólica se erige como el recurso excelente con el que puede iniciarse el tránsito hacia la divinización. Dice dramáticamente el Areopagita:

²⁴⁴ ἢ δὲ οὐχ ἑτέρως γενέσθαι δύναται μὴ θεουμένων τῶν σωζομένων· ἢ δὲ θέωσις ἐστὶν ἢ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσις τε καὶ ἕνωσις.

“Observa conmigo con cuánta propiedad los símbolos expresan lo sagrado”²⁴⁵ (*EH* II, III, 7, 404 B). De esta forma, la teología simbólica complementa perfectamente la teología negativa, de modo que parecen las dos caras de una misma moneda: donde termina una empieza la otra, y así sucesivamente. Ejemplo de fuerza singular son los geniales oximorones acuñados por Dionisio con maestría singular, la mayoría de los cuales reserva para hablar de Dios. He aquí algunos ejemplos:

- “rayo supraesencial de las divinas tinieblas”²⁴⁶ (*MT* I, 1, 1000 A);
- “la misericordiosa Causa de todo es elocuente y lacónica a la vez e incluso callada”²⁴⁷ (*MT* I, 3, 1000 C);
- “por el hecho de no conocer nada, entiende por encima de toda inteligencia”²⁴⁸ (*MT* I, 3, 1001 A);
- “la inimitable imitación”²⁴⁹ (*Epist.* II, 1069 A).

En la teología simbólica el peso de la dimensión afectiva frente a la cognitiva es evidentemente mucho mayor que en una teología apodíctica, conceptual, descriptiva y argumentativa. Este poder evocativo, sugestivo e incitativo del símbolo Dionisio lo lleva al extremo al hablar del símbolo sagrado, concibiendo las analogías teológicas como auténticas anagogías místicas y, además, dotando al símbolo de fuerza eficiente. En la medida en que el símbolo se hace más y más transparente y evocativo, se aleja del ámbito de lo narratológico y testamentario, y se aproxima a lo litúrgico y sacramental.

Debido al símbolo, toda distinción entre epistemología teológica, sacramentalidad, liturgia y mística se esfuma en la misma medida en que dichas categorías recaen sobre el CD artificialmente, por mero hábito didáctico de la

²⁴⁵ Καί μοι συνετώς ἐννοεῖ τὰ ἱερὰ μεθ' ὅσης οἰκειότητος ἔχει τὰ σύμβολα.

²⁴⁶ ἐκστάσει πρὸς τὸν ὑπερούσιον τοῦ θείου σκότους ἀκτῖνα.

²⁴⁷ ὑπερφυῶς ἐννοήσας, ὅτι καὶ πολύλογός ἐστιν ἡ ἀγαθὴ πάντων αἰτία καὶ βραχύλεκτος ἅμα καὶ ἄλογος.

²⁴⁸ τῷ μηδὲν γινώσκειν ὑπὲρ νοῦν γινώσκων.

²⁴⁹ τὸ ἀμίμητον μίμημα.

teología actual. La pedagogía dionisiana no es analítica sino sintética, como corresponde al enfoque estético que en ella predomina, según ha demostrado ampliamente Urs von Balthasar, calificando a Dionisio como *padre de la teología estética*. La admirable síntesis dionisiana de espíritu greco-judío que es la teología de la *kalo-divinidad innombrable* concibe el símbolo como una realidad eficiente en la medida en que a través de él trabaja la fuerza arrebatadora de lo bello.

La belleza es para Dionisio la manifestación de las perfecciones capaces de despertar el amor (*eros*) en quien las contempla. Como explica Zas Friz de Col (1997):

Si por el Bien Dios se comunica, por la Belleza atrae a sí lo que ha comunicado bondadosamente, preservando la libertad de lo que ha hecho: belleza, *kaloi*, viene de *kalein*, llamar. La belleza es el bien compartido que aspira regresar a su origen activada por una fuerza interior: la del amor, del *eros* (p. 115).

Para Dionisio esta fuerza tiene una naturaleza de por sí sobrenatural, de modo que no sólo toda su teología es estética, sino que toda su estética es teológica. En este sentido, la perfección a la que en propiedad corresponde predicar la belleza es la luz, existiendo entre luz y belleza plena identidad. En último término, como algunos pocos especialistas han comprobado, la luz es una realidad metafísica que se corresponde prácticamente a la participación de la vitalidad divina. De este modo, los símbolos purifican, ilustran y unen el alma a Dios en la medida en que por ellos fluye la vida divina, vale decir, la gracia. Son auténticas teofanías.

Tal es el esquema de la teología de Dionisio, pero, como dice Nieva (2002): “En Dionisio Areopagita alcanzar la divinización no es posible sin recurrir a la jerarquía” (p. 140). El concepto de jerarquía lo acuña el Autor partiendo de la noción del universo en cuanto ordenado por el criterio de sacralidad, como corresponde a la visión cristiana del mismo. Dicho concepto refiere a la dinámica de las relaciones de santidad tomadas en su conjunto, la cual más que ser la taxonomía de una estructura

incólume del universo, es, bajo el prisma del amor, un don vivo de Dios. Toda jerarquía es un hermoso juego lumínico y, por ende, en toda jerarquía hay una realidad que podría llamarse de suyo simbólica. No obstante, es propio de la jerarquía celeste manifestar la hermosura de la luz, dada la inmediatez de sus relaciones y la transparencia de sus sujetos inmateriales, en cuanto que es propio de la jerarquía humana lucir la belleza del símbolo, por causa de la necesidad de nuestras limitaciones naturales.

Ahora bien, puesto que “la jerarquía eclesiástica tiene la ventaja de hallarse más cerca de la realidad y de la experiencia, porque sus funciones son perceptibles” (Urs von Balthasar, 1986, p. 195), en el último punto estudiado salió a la luz la palabra con la que puede sintetizarse la apuesta mística dionisiana por el *modus* mediante el cual conquistar la divinización: la liturgia. La liturgia es la dinámica y la vida de la efectividad de los símbolos sagrados. En palabras de Dionisio: “Los ritos jerárquicos simbolizan exactamente estas realidades”²⁵⁰ (EH II, III, 6, 401 C). De aquí la idea de jerarquía cobra toda su capital importancia. La gradación simbólica, epistemológica y/o sacramental, corre paralela con la gradación metafísica sobrenatural con que Dios ha querido hacer partícipes de su luz a las criaturas, de modo que “toda jerarquía tiene como fin común amar constantemente a Dios y sus sagrados misterios; amor que Él infunde y en la unión con Él se perfecciona”²⁵¹ (EH I, 3, 376 A).

La perspectiva gradual de los símbolos y de la luz es la que impone una concepción estructural, diríase *vertical*, en la cual hay unos seres superiores y otros inferiores. Tal disposición es la que permite ascender paso a paso, gradual y procesalmente, hacia la unión con Dios. Si bien que, como observa von Balthasar (1986):

²⁵⁰ τὰς τούτων ἀκριβεῖς εἰκόνας ἐν τοῖς ἱεραρχικῶς τελουμένοις.

²⁵¹ Ἀπάση δὲ τοῦτο κοινὸν ἱεραρχία τὸ πέρας· ἢ πρὸς θεὸν τε καὶ τὰ θεῖα προσεχῆς ἀγάπησις ἐνθέως τε καὶ ἐνιαίως ἱερουρουμένη.

En la idea del orden sin solución de continuidad e insoslayable de las mediaciones hay una brecha, pues desde todo grado se da un acceso inmediato a Dios, al que el amor quiere siempre y al que todo el orden del mundo entiende y refleja inmediatamente (p. 197).

La jerarquía es entonces la estructura común de todo lo sagrado, una estructura que se da tanto en el plano macro como en el micro, repitiéndose a sí misma de forma fractal. Es una estructura que se describe en términos de ascenso/descenso, tanto como en términos de proximidad/distancia, palabras empleadas analógicamente, pues no se refieren a espacios físicos, sino a “una cierta capacidad mayor [o menor] de participar de Dios”²⁵² (*Epist.* VIII, 2, 1092 B).

A través de las jerarquías fluye la participación de las perfecciones de Dios, descrita preferentemente en términos lumínicos, proporcional al amor que une las criaturas a su Creador. La jerarquía como el principio estructural y ordenador de la liturgia no puede menos que ser también estética, como de hecho lo es. La liturgia, como la dinámica por la que se asciende comunitariamente a través de la luz y los símbolos, en el amor, es sin duda una vivencia profundamente estética. La jerarquía está en función de la luz y del símbolo, como lo dejan claro los textos de la *Jerarquía celeste* y de la *Jerarquía eclesiástica*, respectivamente, y como queda reiterado por el epistolario dionisiano y otros pasajes de su obra, de modo que es presentada como una realidad eminentemente estética.

Así, por ejemplo, en el caso de la jerarquía angélica, afirma el Areopagita:

Si hablamos en ellos [los seres inteligentes] de instinto debemos entenderlo como un anhelo divino de la inmaterialidad que excede toda razón e inteligencia y un firme y constante deseo de contemplar pura e impassiblemente la Supraesencia y de unirse de verdad eternamente y espiritualmente con la luz

²⁵² τὴν θεοδόχον ἐπιτηδειότητα τὸν πλησιασμόν.

inmaculada y sublime y la Hermosura invisible y fuente de hermosura²⁵³ (CH II, 4, 144 A).

En cuanto a la jerarquía humana, sostiene: “gracias al deseo de belleza que nos eleva hacia Él [Jesús], unifica nuestras múltiples diferencias. Unifica y diviniza nuestra vida, hábitos y actividad”²⁵⁴ (EH I, 1, 372 B). De esta forma, generaliza con naturalidad:

El fin, efectivamente, de la jerarquía es lograr la semejanza y unión con Dios en la medida posible, teniéndole a Él como maestro de todo sagrado saber y actuar y contemplar fijamente su divinísima hermosura y, en la medida posible, imitarle y hacer que sus miembros sean imagen de Dios, espejos muy transparentes e inmaculados (Sab 7,26; 2 Cor 3,18), que reciban el rayo de la luz primera y de Dios, y repletos del divino resplandor recibido, a su vez lo transmitan generosamente a aquellos que les siguen en la escala, conforme a las leyes divinas²⁵⁵ (CH III, 2, 165 A).

Bajo tales categorías estéticas en las que se privilegia la metafísica de la luz, se puede decir que para Dionisio la jerarquía es la *pan-liturgia* de transparencias y cascadas por las que la luz polícroma de Dios alcanza a toda la creación.

Es evidente que el Areopagita se concentra en seres inteligentes y libres, como en la siguiente valoración estética de la jerarquía, en la que de paso describe su

²⁵³ ἔρωτα θεῖον αὐτὴν ἐννοῆσαι χρῆ τῆς ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν ἀυλίας καὶ τὴν ἀκλινῆ καὶ ἀνένδοτον ἔφεσιν τῆς ὑπερουσίως ἀγνῆς καὶ ἀπαθοῦς θεωρίας καὶ τῆς πρὸς ἐκείνην τὴν καθαρὰν καὶ ἀκροτάτην διαύγειαν καὶ τὴν ἀφανῆ καὶ καλλοπιὸν εὐπρέπειαν αἰωνίας ὄντως καὶ νοητῆς κοινωνίας.

²⁵⁴ τῷ πρὸς αὐτὸν ἀνατεινομένῳ καὶ ἡμᾶς ἀνατείνοντι τῶν καλῶν ἔρωτι συμπύσσει τὰς πολλὰς ἑτερότητας καὶ εἰς ἐνοειδῆ καὶ θεῖαν ἀποτελειώσας ζωὴν ἔξιν τε καὶ ἐνεργεῖαν.

²⁵⁵ Σκοπὸς οὖν ἱεραρχίας ἐστὶν ἢ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις αὐτὸν ἔχουσα πάσης ἱερᾶς ἐπιστήμης τε καὶ ἐνεργείας καθηγεμόνα καὶ πρὸς τὴν αὐτοῦ θειοτάτην εὐπρέπειαν ἀκλινῶς μὲν ὁρῶν ὡς δυνατὸν δὲ ἀποτυπούμενος καὶ τοὺς ἑαυτοῦ θιασώτας ἀγάλματα θεῖα τελῶν ἔσοπτρα διειδέστατα καὶ ἀκηλίδωτα, δεκτικὰ τῆς ἀρχιφώτου καὶ θεαρχικῆς ἀκτῖνος καὶ τῆς μὲν ἐνδιδομένης αἴγλης ἱερῶς ἀποπληρούμενα, ταύτην δὲ αὐθις ἀφθόνως εἰς τὰ ἐξῆς ἀναλάμποντα κατὰ τοὺς θεαρχικοὺς θεσμούς.

estructura fractal, conforme a la cual la misma estructura se repite a escala menor en cada nivel:

La Armonía universal y supraesencial, efectivamente, ha velado tan providencialmente por el hermoso y santo orden de cada uno de los seres dotados de razón e inteligencia y porque sean santamente elevados, que incluso en cada jerarquía ha establecido unos órdenes sagrados. Y nosotros hemos visto que cada jerarquía se divide en poderes superiores, medios e inferiores. Pero, además, incluso cada uno de estos órdenes, propiamente hablando, Ella lo ha dividido según las mismas armonías divinas²⁵⁶ (CH X, 2, 273 A-B).

Parte de la belleza de la jerarquía es la ética-estética de generosidad y admiración, que es la materialidad de la forma jerárquica que rige el orden sagrado entre los seres inteligentes: “Este Uno, Bien y Hermosura, es la causa singular de la multitud de cosas hermosas y buenas. A Él se deben [...] los cuidados de los superiores, la compenetración de los iguales, la atención de los inferiores”²⁵⁷ (DN IV, 7, 704 B). Sin embargo, esta ética-estética del cuidado desborda el ámbito de los seres personales y se proyecta y alcanza a todos los seres del universo:

Todas las cosas, por tanto, deben desear, anhelar, amar al Bien-Hermosura. Gracias a Él y por Él los seres inferiores aman confiadamente a los superiores, los iguales se comunican con sus semejantes, los superiores velan por los inferiores²⁵⁸, cada uno se comprende a sí mismo, y todo cuanto hacen y quieren

²⁵⁶ Τοσοῦτον γὰρ ἡ πάντων ὑπερούσιος ἄρμονία τῆς ἐκάστου τῶν λογικῶν τε καὶ νοερῶν ἱερᾶς εὐκοσμίας καὶ τεταγμένης ἀναγωγῆς προενόησεν, ὅτι καὶ αὐτῇ τῶν ἱεραρχιῶν ἐκάστη τάξεις ἱεροπρεπεῖς ἔθετο· καὶ πᾶσαν ἱεραρχίαν ὁρῶμεν εἰς πρώτας καὶ μέσας καὶ τελευταίας δυνάμεις διηρημένην, ἀλλὰ καὶ αὐτὴν ἐκάστην ἰδικῶς εἰπεῖν διακόσμησιν ταῖς αὐταῖς ἐνθέοις ἄρμονίαις διέκρινε.

²⁵⁷ Τοῦτο τὸ ἐν ἀγαθὸν καὶ καλὸν ἐνικῶς ἐστι πάντων τῶν πολλῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν αἴτιον. Ἐκ τούτου τῶν ὄντων [...] αἱ πρόνοιαι τῶν ὑπερέτερων, αἱ ἀλληλουχίαι τῶν ὁμοστοίχων, αἱ ἐπιστροφαὶ τῶν καταδεεστέρων.

²⁵⁸ Comenta Teodoro Martín (2002): “Esta idea del ‘proceso y retorno’ por las relaciones jerárquicas de personas se repite en siete pasajes de este mismo libro y ocurre también en el libro de la *Jerarquía Celeste*” (p. 39).

todos los seres lo hacen y quieren inducidos por el Bien-Hermosura²⁵⁹ (*DN IV*, 10, 708 A).

El universo —jerarquía de luces y símbolos— como un todo, o cualquiera de sus partes, es una teofanía constante del Creador. Comentaristas como Rorem o Bellini lo reconocen con claridad. Bellini (2009) proyecta la metafísica de la luz más allá de lo celestial y lo eclesiástico, implicando a la creación entera:

El universo se presenta como un conjunto de órdenes de realidades que van desde las más a las menos elevadas, en base a la mayor o menor cercanía respecto a la fuente de la vida. O, si queremos usar otra imagen, son reflejos siempre más tenues de la inefable luz divina²⁶⁰ (p. 61).

En cuanto Rorem (1993) también la universaliza, al comprender que la potencia de la jerarquía no sólo redime, sino que es la misma estructura la que sostiene la creación en la existencia: “El concepto más amplio de jerarquía en general con respecto a la transmisión de la autoridad, la revelación y la existencia misma”²⁶¹ (p. 19). Von Balthasar (1986) es del mismo parecer: “Todo este orden espiritual y no obstante visible, consiste, como continua y extensamente repite Dionisio, en la belleza cósmica, que transparenta la suprabelleza teárquica” (p. 198).

Este proceder de los comentaristas parece acertado, pues Dionisio ocasionalmente lleva sus análisis de la jerarquía más allá de lo estrictamente personal, angélico y humano, y cobija realidades brutas con las gracias divinizantes de lo

²⁵⁹ Πᾶσιν οὖν ἐστὶ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἐφετὸν καὶ ἐραστὸν καὶ ἀγαπητὸν, καὶ δι' αὐτὸ καὶ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ τὰ ἥττω τῶν κρείττωνων ἐπιστρεπτικῶς ἐρῶσι καὶ κοινωνικῶς τὰ ὁμόστοιχα τῶν ὁμοταγῶν καὶ τὰ κρείττω τῶν ἥττωνων προνοητικῶς καὶ αὐτὰ ἑαυτῶν ἕκαστα συνεκτικῶς, καὶ πάντα τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἐφιέμενα ποιεῖ καὶ βούλεται πάντα, ὅσα ποιεῖ καὶ βούλεται.

²⁶⁰ “L’universo si presenta come un insieme di ordini di realtà che vanno dalle più alle meno elevate in base alla maggiore o minore vicinanza rispetto alla fonte della vita. O, se vogliamo usare un’altra immagine, sono riflessi sempre più tenui dell’ineffabile luce divina”.

²⁶¹ “The larger concept of hierarchy in general with regard to the transmission of authority, revelation, and existence itself”.

jerárquico, siempre en función de la salvación humana, pero quedando tales realidades subordinadas dentro del universo ordenado por el principio de lo sagrado. Así, por ejemplo, desde el ámbito de lo simbólico sostiene que “ciertamente podemos conseguir tener hermosas contemplaciones a partir de todas las cosas. Incluso a partir de cosas materiales podemos aplicar las que hemos denominado desemejantes semejanzas a los seres inteligibles e inteligentes”²⁶² (CH II, 4, 141 C). Lo que permite a Duby (1983) afirmar que, según Dionisio, “todo se reencuentra en él [el Ser invisible] gracias a las cosas visibles que a medida que ascienden en la jerarquía reflejan cada vez mejor su luz” (p. 132). Soto (2013) recapitula perfectamente el modo en que Dionisio define y valora la jerarquía del universo:

La mística es el deseo de belleza que nos eleva hacia Dios, y diviniza nuestra vida, hábitos y actividad (372 B). [...] Anticipa el gozo de la eterna Hermosura y la participación de la naturaleza divina (436 C-436 D, 441 B, 473 D) y su configuración en ella (437 B, 437 D). [...] Es, en fin, subir hasta el Rayo más sublime, conocer la Hermosura más amable y más próxima del Uno y arrancar chispas del fuego dormido en cada uno de nosotros (569 A) (p. 54-55).

Finalmente, se debe tener presente que la anagogía se hace eclesial gracias a la riqueza simbólica que tiene carácter abierto y público, de modo que la mística de Dionisio es estética en virtud del protagonismo que tiene su teología de la luz, y es comunitaria a causa del carácter simbólico de la anagogía por medio de la cual nos purificamos, contemplamos y nos unimos a la divinidad. Una teología de esta naturaleza es tremendamente actual, debido a la necesidad de revitalizar la mística, a la pertinencia de abordar la religión en términos estéticos, y a la urgencia de consolidar una eclesiología atractiva. Así lo exaltaba Benedicto XVI (2008):

²⁶² Ἔστιν οὖν ἐκ πάντων αὐτῶν ἐπινοῆσαι καλὰς θεωρίας καὶ τοῖς νοητοῖς τε καὶ νοεροῖς ἐκ τῶν ὑλαίων ἀναπλάσαι τὰς λεγομένας ἀνομοίους ὁμοιότητας, ἐτέρῳ τρόπῳ τῶν νοερῶν ἐχόντων.

Toda la creación habla de Dios, es un elogio de Dios. Siendo la criatura una alabanza de Dios, la teología del Pseudo Dionisio se convierte en una teología litúrgica: a Dios se le encuentra sobre todo alabándolo, no sólo reflexionando; y la liturgia no es algo construido por nosotros, algo inventado para hacer una experiencia religiosa durante cierto período de tiempo; consiste en cantar con el coro de las criaturas y entrar en la realidad cósmica misma. Así la liturgia, aparentemente sólo eclesiástica, se ensancha y amplía, nos une en el lenguaje de todas las criaturas.

Teniendo todo esto presente, se pueden sopesar mejor las palabras con las que el mismo Dionisio define la jerarquía bajo la categoría estética de la belleza, describiéndola como aquella liturgia salvífica que se estructura en virtud de la unidad que ontológicamente tiene con Dios. Con esta contundente definición estética de la jerarquía ponemos punto final a este estudio, con la esperanza de haber cumplido nuestro cometido:

Al decir jerarquía se intenta demostrar una disposición absolutamente sagrada, imagen de la hermosura de Dios, que pone de manifiesto los misterios de la propia iluminación, gracias a su rango y saber jerárquicos, y que se asemeja, en la medida posible, a su propio origen. Cada uno de los que participan del sagrado orden puede conseguir la perfección²⁶³ (CH III, 2, 165 B).

²⁶³ ἱεραρχίαν ὁ λέγων ἱεράν τινα καθόλου δηλοῖ διακόσμησιν, εἰκόνα τῆς θεαρχικῆς ὡραιότητος, ἐν τάξεσι καὶ ἐπιστήμασι ἱεραρχικαῖς τὰ τῆς οἰκείας ἐλλάμπσεως ἱερουργοῦσαν μυστήρια καὶ πρὸς τὴν οἰκείαν ἀρχὴν ὡς θεμιτὸν ἀφομοιουμένην· ἔστι γὰρ ἐκάστῳ τῶν ἱεραρχία κεκληρωμένων ἢ τελείωσις.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes y traducciones

1.1 *Corpus Dionysiacum*

En este trabajo nos hemos basado en el texto crítico griego de las siguientes últimas ediciones:

Pseudo-Dionysius Areopagita. (1990). *Corpus Dionysiacum I. De divinis nominibus*. Edición de Beate Regina Suchla. Berlin-New York: Walter de Gruyter.

Pseudo-Dionysius Areopagita. (1991). *Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia - De ecclesiastica hierarchia - De mystica theologia – Epistulae*. Edición de Günter Heil und Adolf Martin Ritter. Berlin-New York: Walter de Gruyter.

1.2 *Traducciones*

Las traducciones latinas (trece en total) se pueden encontrar recogidas y confrontadas en:

Chevallier, Philippe. (1937; 1950). *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble de traductions latines des ouvrages attribués au Denys l'Aréopagite*. París: Desclée de Brouwer.

En cuanto a las traducciones en lenguas modernas, hemos seguido o consultado las siguientes:

Dionigi l'Areopagita. (2009). *Tutte le opere*. Traduzione di Scazzoso, Piero. Introduzione, prefazioni, parafrasi, note e indici di Bellini, Enzo. Milano: Bompiani.

Dionisio Areopagita. (1980). *Los «Nombres divinos» y otros escritos*. Introducción, traducción y notas de Soler, J. Barcelona: Antoni Bosch.

Dionysius the Areopagite. (1987). *The Complete Works*. Translation by Luibheid, Colm. Foreword, notes, and translation collaboration by Rorem, Paul. New York: Paulist Press.

Pseudo Dionisio Areopagita. (2002). *Obras completas*. Edición preparada por Martín, Teodoro H. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Pseudo-Denys L'Aréopagite. (1943). *Oeuvres complètes*. Traduction, préface y notes de De Gandillac, M. París: Aubier.

2. Estudios

Abbagnano, N. (1974). *Diccionario de filosofía*, 2a. ed. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Agamben, G. (2009). *Il Regno e la Gloria: Per una genealogia teologica dell'economia e del governo: Homo sacer, II, 2*. Torino: Bollati Boringhieri.

Almirall Arnal, J. (2013). *El origen de los rangos de la jerarquía celestial*. Universitat de Barcelona. Departament d'Història de la Filosofia , Estètica i Filosofia de la Cultura. Barcelona: Universitat de Barcelona.

- Andia, Y. d. (1996). *Henosis: l'union à Dieu chez Denys L 'Aréopagite*. Leiden: E. J. Brill.
- Andia, Y. d. (Ed.). (1997). *Denys l'Aréopagite et sa posterité en orient et en occident : Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994*. París: Institut d'Études Augustiniennes.
- Andia, Y. d. (2000). Neoplatonismo y cristianismo en pseudo-Dionisio Areopagita. *Anuario Filosófico (Pamplona)*, 33(2), 363-394.
- Andia, Y. d. (2006). *Denys l'Aréopagite: Tradition et métamorphoses*. París: J. Vrin.
- Arboleda Mora, C. (Diciembre de 2010). Dionisio Areopagita y el giro teológico de la fenomenología. *Pensamiento y Cultura*, 13(2), 181-193.
- Backman, J. (2014). From the Ultimate God to the Virtual God: Post-Ontotheological Perspectives on the Divine in Heidegger, Badiou, and Meillassoux. *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, VI, 113-142.
- Beierwaltes, W. (1977). Negati Affirmatio: A Foundation for Medieval Aesthetics from the Writings of John Scotus Eriugena. *Dionysius*, 1(74), 127-159.
- Beierwaltes, W. (2000). *Platonismo nel cristianesimo*. Milano: Vita e Pensiero.
- Bellini, E. (1980). Teologia e teurgia nello Pseudo-Dionigi Areopagita. *Vetera Christianorum*(18), 199-216.
- Bellini, E. (2009). Saggio introduttivo, prefazioni, parafrasi, note e indici. En Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*. Milano: Bompiani.

- Benedicto XVI. (2008). *Audiencia general, 14/05/2008*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080514.html
- Bernard, C.-A. (1978). Les formes de la Theologie chez Denys l'Areopagite. *Gregorianum*, 59, 39-69.
- Bernard, C.-A. (1987). La doctrine mystique de Denys l'Aréopagite. *Gregorianum*, 68(3/4), 523-566.
- Bernard, C. A. (2005). *Teología simbólica*. Burgos: Monte Carmelo.
- Bezerra, C. C. (2007). Apóphasis y kénosis en Dionisio Pseudo Areopagita. *Teorema*, 26(1), 117-130.
- Bezerra, C. C. (2009). *Dionísio Pseudo-Areopagita: mística e neoplatonismo*. Sao Paulo: Paulus.
- Chase, S. (2002). *Angelic Spirituality: Medieval Perspectives on the Ways of Angels*. New York: Paulist Press.
- Clavell, L. (1984). La belleza en el comentario tomista al «De divinis nominibus». *Anuario Filosófico*, 17(2), 93-99.
- Coenen, L., Beyreuther, E. y Bietenhard, H. (1990). *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, 3a. ed. Vol. I. (M. Sala, y A. Herrera, Trads.) Salamanca: Sígueme.
- Corominas, J. (1980). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* (Vols. G-MA). Madrid: Gredos.

- Corsini, E. (1959). La questione areopagitica. Contributti alla cronologia dello Pseudo-Dionigi. *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*, 93, 128-227.
- Duby, G. (1983). *Tiempo de Catedrales. El arte y la sociedad, 980-1420*. Barcelona: Argot.
- Duby, G. (1984). *L'Europe au Moyen Age*. Paris: Flammarion.
- Ferrater Mora, J. (1964). *Diccionario de filosofía*, 5a. ed. Vol. I. Buenos Aires: Sudamericana.
- Gersh, S. (1978). *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden: Brill.
- González de Cardedal, O. (2002). Presentación. En Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras Completas* (pp. XIII-XIX). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- González, Á. L. (2001). *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, 3a. ed. Pamplona: EUNSA.
- Gregorio de Nisa, San. (1986). *In canticum canticorum. Opera*. Vol. VI. (H. Langerbeck, Ed.). Leiden: Brill.
- Hathaway, R. F. (1969). *Hierarchy and the definition of order in the Letters of Pseudo-Dionysius. A study in the form and meaning of the Pseudo-Dionysian writings*. La Haya: Nijhoff.
- Ivanka, E. V. (1949). La signification historique du “Corpus Areopageticum”. *Recherches de Science Religieuse*, 36, 5-24.

- Ivanka, E. v. (1990). *Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Eglise*. París: Presses Universitaires de France.
- Ivanović, F. (2010). *Symbol & Icon: Dionysius the Areopagite and the Iconoclastic Crisis*. Eugene, Or.: Pickwick Publications.
- Jaeger, W. (2004). *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica de España.
- Jenni, E. y Westermann, C. (1978). *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad.
- Juan de la Cruz, San. (1966). *Obras Completas*. Madrid: Apostolado de la Prensa.
- Kenny, A. (2005). *A New History of Western Philosophy*. Vol. 2 Medieval Philosophy. Oxford: Oxford University Press.
- Kieckhefer, R. (2004). *Theology in Stone: Church Architecture from Byzantium to Berkeley*. New York: Oxford University Press.
- Koch, H. (1895). Der pseudoepigraphische Charakter der Dionysischen Schriften. *Theologische Quartalschrift* (77), 353-420.
- Koch, H. (1895). Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bysen. *Philologus* (54), 438-454.
- Koch, H. (1900). *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinem Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen: Eine literarhistorische Untersuchung*. Mainz: Frank Kirheim.

- Kupperman, J. S. (2013). Eros and Agape in Dionysius the Areopagite. *Journal of the Western Mystery Tradition*, 3(25), s.p.
- Lacoste, J. Y. (2004). *Experience and the Absolute: Disputed Questions on the Humanity of Man*. (M. R. Raftery-Skehan, Trad.) New York: Fordham University Press.
- Lilla, S. (1980). Osservazioni sul testo del «De divinis nominibus» dello Ps. Dionigi l'Areopagita. *Annali della Scuola normale superiore di Pisa. Classe di lettere e filosofia*, 10(1), 125-202.
- Lilla, S. (1982). Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita. *Augustinianum*, 22(3), 533-577.
- Lossky, V. (1930). La notion des "Analogies" chez Denys le Pseudo -Aréopagite. *Archives D'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 5, 279-309.
- Lossky, V. (1939). La Théologie apophasique dans la doctrine de Denys l'Aréopagite. *Revue de Science Philosophique et Théologique*, 28, 204-221.
- Lossky, V. (1982). *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: Herder.
- Louth, A. (2001). *Denys the Areopagite*. Londres: Continuum.
- Martín, J. P. (2002). La Teología Mística de Pseudo Dionisio Areopagita: una nueva lectura. Introducción. *Tópicos. Revista de Filosofía*, (23), 9-27.
- Martín, T. H. (2002). Prólogo, introducción y notas. En Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- McGrade, A. S. (Ed.). (2003). *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press.
- Moreschini, C. (2004). *Storia della filosofia patristica*. Brescia: Morcelliana.
- Muñiz Rodríguez, V. (1974). A propósito del Pseudo-Dionisio en san Buenaventura. *Naturaleza y Gracia*, (21), 173-181.
- Muñiz Rodríguez, V. (1975). *Noción de "próodos" en el Corpus Dionysiacum*. Salamanca: Universidad Pontificia.
- Muñiz Rodríguez, V. (1975). *Significado de los nombres de Dios en el corpus Dionysiacum*. Salamanca: Universidad Pontificia.
- Nieva, J. M. (Junio de 2002). Jerarquía y divinización del hombre según Dionisio Areopagita. *Universitas Philosophica*, (38), 137-150.
- Pacho, E. (1970). Versiones castellanas del Pseudo Dionisio Areopagita. *Revista Española de Teología*, (30), 245-264.
- Perl, E. (1994). Hierarchy and Participation in Dionysius the Areopagite and Greek Neoplatonism. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 68(1), 15-30.
- Perl, E. (2007). *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. Albany: State University of New York Press.
- Plotino. (1992-1998). *Enéadas*. Madrid: Gredos.
- Porfirio. (1992). Vida de Plotino. En *Plotino* (Vol. I). Madrid: Gredos.

- Proclo. (1965). *Elementos de teología*. Buenos Aires: Aguilar.
- Reale, G. (2000). Fundamentos de la metafísica de Plotino. *Anuario Filosófico*, XXXIII (2), s.p.
- Reale, G. (2009). Introducción. Il Corpus Dionysiacum e i grandi problemi che suscita per la sua interpretazione. En Dionigi Areopagita, *Tutte le opere* (pp. 9-29). Milano: Bompiani.
- Rico Pavés, J. (2001). *Semejanza a Dios y divinización en el Corpus Dionysiacum: platonismo y cristianismo en Dionisio el Areopagita*. Toledo: Estudio Teológico San Ildefonso.
- Riordan, W. K. (2008). *Divine Light: The Theology of Denys the Areopagite*. San Francisco: Ignatius Press.
- Roberts, E. y Pator, B. (2013). *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*. Madrid: Alianza.
- Roques, R. (1949; 1951). La notion de Hié rarchie selon le Pseudo-Denys. *Archives D'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 17; 18, 183-222; 5-44.
- Roques, R. (1954). De l'implication des méthodes théologiques chez le Pseudo-Denys. *Revue d'ascetique et de mystique*, 30, 268-274.
- Roques, R. (1957). Symbolisme et théologie négative chez le Pseudo -Denys. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 97-112.
- Roques, R. (1962). *Structures Théologiques : De la gnose à Richard de Saint-Victor : Essais et analyses critiques*. Paris: Presses Universitaires de France.

- Roques, R. (1983). *L'Univers dionysien: Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*. París: Éditions du Cerf.
- Rorem, P. (1980). An Influence of Peter Lombard on the Biblical Hermeneutics of Thomas Aquinas. *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 16, 429-434.
- Rorem, P. (1984). *Biblical and liturgical symbols within the pseudo-Dionysian synthesis*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Rorem, P. (1993). *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*. New York: Oxford University Press.
- Rubenstein, M.-J. (2009). Dionysius, Derrida and the critique of the “Ontotheology”. En S. Coakley y C. M. Stang (Edits.), *Re-Thinking Dionysius the Areopagite*. Chichester-Oxford: Wiley-Blackwell.
- Scazzoso, P. (Marzo-Aprile de 1965). Valore della liturgia nelle opere dello pseudo-Dionigi. *La Scuola Cattolica*, Anno XCIII(2), 122-142.
- Scazzoso, P. (1967). *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita: Introduzione alla lettura delle opere pseudo-dionisiane*. Milán: Vita e Pensiero.
- Semmelroth, O. (1950). Gottes überwesentliche Einheit. *Scholastik*, (25), 209-234.
- Semmelroth, O. (1952). Die “Theologíá simboliké” des Ps.-Dionysius Areopagita. *Scholastik*, (27), 1-11.

- Siassos, L. (1997). Anciennes interprétations de la I Lettre de Denys. En Y. d. Andia, *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident: Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994* (pp. 225-233). Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
- Soto Posada, G. (2013). Dionisio Areopagita y la mística. En C. Arboleda Mora y C. E. Restrepo (Edit.), *El giro teológico. Nuevos caminos de la filosofía* (pp. 48-66). Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Stiglmayr, J. (1895). Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel. *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 16, 253-273, 721-748.
- Stiglmayr, J. (1898). Über die Termini Hierarch und Hierarchie. *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 22, 180-187.
- Swanson, J. (2001). *Diccionario de idiomas bíblicos – Griego*, 2ª. ed. S.l.: Eltropical
- Tomás de Aquino, Santo. (1994). *Summa Theologica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Toscano, M. y Ancochea, G. (2009). *La tiniebla es luz*. Barcelona: Herder.
- Turner, D. (1995). *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Urs von Balthasar, H. (1962). *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Einsiedeln: Johannes Verlag.

Urs von Balthasar, H. (1986). *Gloria: una estética teológica*. Vol. II. Madrid: Encuentro.

Zas Friz de Col, R. (1997). *La teología del símbolo de San Buenaventura* . Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.

ANEXO 1. TABLA DE CORRESPONDENCIAS ENTRE LAS TRÍADAS DE PROCLO Y LAS DEL PSEUDO DIONISIO

Teología Platónica Proclo	Clases de dioses	Corpus Areopagiticum	Rango de la Jerarquía
Libro I (segunda parte, cap. 13 – 29)	El Uno – Bien, atributos y nombres	De divinis nominibus	Dios, nombres divinos
Libro II (cap. 10 – 12)	El Uno-Bien, a través de las negaciones	De mystica theologia	Dios como Tríada Supraesencial
Libro III (segunda parte, cap. 7 - 28)	Tres tríadas de Dioses Inteligibles	De coelesti hierarchia	Serafines, Querubines y Tronos
Libro IV (completo)	Tres tríada de Dioses Inteligibles Intelectivos	De coelesti hierarchia	Dominaciones, Virtudes y Potestades
Libro V (completo)	Dos tríadas de Dioses Intelectivos y la séptima divinidad	De coelesti hierarchia	Principados, Arcángeles y Ángeles
Libro VI (primera parte, cap. 1 – 14)	Dioses Hegemónicos	De ecclesiastica hierarchia	Obispos, Presbíteros y Diáconos
Libro VI (segunda parte, cap. 15 – 24)	Dioses separados del mundo	De ecclesiastica hierarchia	Monjes, contemplativos y purificados