JERARQUÍA Y MEDIACIÓN
ESPIRITUAL EN EL
COMENTARIO
A LAS SENTENCIAS

LA RECEPCIÓN DEL PENSAMIENTO
DE DIONISIO AREOPAGITA
EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

— 8 —

Álvaro Perpere Viñuales

COLLECCIÓN DE PENSAMIENTO
MEDIEVAL Y RENACENTISTA

ETNSA

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con autorización escrita de los titulares del *Copyright*. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Artículos 270 y ss. del Código Penal).

ÁLVARO PERPERE VIÑUALES

JERARQUÍA Y MEDIACIÓN
ESPIRITUAL EN EL
COMENTARIO A LAS SENTENCIAS

LA RECEPCIÓN DEL PENSAMIENTO
DE DIONISIO AREOPAGITA
EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

EUNSA

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Y RENACENTISTA

CONSEJO EDITORIAL

DIRECTOR

ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ

SUBDIRECTORES

JUAN FERNANDO SELLÉS

CRUZ GONZÁLEZ AYESTA

SECRETARIA

M^a IDOYA ZORROZA

CONSEJO CIENTÍFICO ASESOR

Enrique ALARCÓN (Universidad de Navarra) • Virginia ASPE (Universidad Panamericana, México) •
Werner BEIERWALTES (Universidad de Munich) • Mauricio BEUCHOT (Universidad Nacional de México) •
Stephen L. BROCK (Pontifical University of the Holy Cross, Italia) • Jean Paul COUJOU (Institute Catholique de Toulouse,
Francia) • Costantino ESPOSITO (Università degli Studi di Bari «Aldo Moro», Bari, Italia) •
Alfred FREDOSO (Notre Dame University) • José Luis FUERTES (Universidad de Salamanca) •
José Angel GARCÍA CUADRADO (Universidad de Navarra) • Antonio HEREDIA SORIANO (Universidad de Salamanca) • Alice RAMOS
(St. John's University, New York, USA) • M^a Jesús SOTO-BRUNA (Universidad de Navarra)

www.unav.es/pensamientoclasico

Nº 163

Álvaro Perpere Viñuales, *Jerarquía y mediación espiritual en el Comentario a las sentencias.
La recepción del pensamiento de Dionisio Areopagita en Santo Tomás de Aquino*

© 2016. Álvaro Perpere Viñuales
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 – Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: info@eunsa.es

ISBN: 978-84-313-3134-4
Depósito legal: NA 649-2016

Imprime: ULZAMA DIGITAL, S.L. Pol. Areta (Huarte). Navarra

Printed in Spain - Impreso en España

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

1. Introducción.....	13
2. El <i>Corpus Areopagiticum</i> en Occidente	14
3. Santo Tomás de Aquino y el <i>Comentario a las Sentencias</i>	19
4. El problema de la mediación espiritual	22
5. Algunas precisiones terminológicas y bibliográficas	24
6. Conclusión.....	26

PRIMERA PARTE

ELEMENTOS DIONISIANOS EN LA CONCEPCIÓN TOMISTA DE LA IDEA DE CREACIÓN

I. CREACIÓN Y TRASCENDENCIA DIVINA EN EL *CORPUS AREOPAGITICUM*

SECCIÓN I: DIONISIO Y EL CONCEPTO DE CREACIÓN	31
1. Introducción.....	31
2. El creacionismo de Dionisio Areopagita	34
a) La trascendencia divina.....	35
i) Trascendencia y ser creado: ausencia de cocreadores.....	36
ii) Trascendencia y conocimiento de Dios	38
b) La libertad divina y la creación.....	44
c) La totalidad de lo que existe proviene de Dios.	49
SECCIÓN II: LO CREADO COMO “SER EN MOVIMIENTO”	52
1. Antecedentes de la idea de lo creado como “ser en movimiento”. Las naciones de πρόοδος y ἐπιστροφή en Orígenes y el origenismo	52
2. El movimiento del ser en el <i>Corpus Areopagiticum</i>	55
a) Dios inmóvil, creación en movimiento	55
b) El movimiento de los seres es acorde con su grado de ser.....	57

c) Todo el movimiento de los seres busca unirse a Dios sin fundirse en él (ἐπιστροφή)	59
3. Una metafísica del ser dinámico.....	60
4. Creación y participación.....	61
a) Participación como alejamiento o acercamiento.....	62
b) Participación como resultado de una decisión del sujeto participante	63
5. Las perfecciones consideradas en sí mismas	65
6. Dios como Luz	68
II. CREACIÓN, PARTICIPACIÓN Y MOVIMIENTO DEL SER EN EL <i>COMENTARIO A LAS SENTENCIAS DE SANTO TOMÁS</i>	
1. Introducción.....	75
2. Dios, creador y trascendente.....	75
3. Elementos dionisianos presentes en el análisis del tema del mal	80
4. El conocimiento humano de lo divino.....	83
5. Participación	89
a) Participación y semejanza	89
b) Participación como acercamiento o alejamiento.....	92
c) Participación como respuesta de la criatura	96
6. El ser como primera perfección participada	98
7. La metafísica del Éxodo revisada.....	106
8. Creación y movimiento	110
9. Metáfora de la luz.....	114
a) La luz como metáfora.....	115
b) Elementos centrales de la metáfora de la luz	116
c) Distinciones fundamentales establecidas dentro de la metáfora	118

SEGUNDA PARTE
LA NOCIÓN DE JERARQUÍA

III. DIONISIO Y LA NOCIÓN DE JERARQUÍA	
1. Introducción.....	123
2. Participación por semejanza: de Dios a las criaturas.....	125

a) Lo creado como símbolo de Dios.....	125
b) Creación e ideas divinas.....	128
c) La escala de los seres y la noción de analogía	130
3. Participación y semejanza: de las criaturas a Dios	134
a) El amor como elemento de ascenso	135
b) El ascenso como divinización	138
4. La definición de jerarquía.....	143
5. Ciencia y actividad jerárquica	148
6. La noción de jerarquía según Dionisio: ¿platonismo o neoplatonismo? .	154
7. La jerarquía y la metáfora de la luz	159
8. La jerarquía y la noción de mediación	160

IV. SANTO TOMÁS Y LA NOCIÓN DE JERARQUÍA:

1. La creación como manifestación divina	165
2. La bondad divina como causa de la creación	167
3. La participación por semejanza y la completitud del universo	170
4. La semejanza y las ideas divinas	174
5. La semejanza es el fin de los seres creados	178
6. La definición de jerarquía.....	181
7. La metáfora de la luz	186
8. La jerarquía y la completitud del universo como tesis metafísicas	187
9. La ley de la jerarquía	189
10. Consecuencias filosóficas de la noción de jerarquía	191
11. Dionisio, Santo Tomás y la interpretación de <i>Isaías</i> 6, 6-7	194
a) El problema del texto bíblico y la interpretación de Dionisio.....	194
b) La interpretación de Santo Tomás.....	196
12. Presencia de la ley de la jerarquía en otros textos tomistas contemporáneos al <i>In Sententiarum</i>	200

TERCERA PARTE
LA MEDIACIÓN ESPIRITUAL

V. LA MEDIACIÓN ESPIRITUAL ANGÉLICA O CELESTE EN EL
CORPUS AREOPAGITICUM.

1. Introducción.....	207
2. La jerarquía celeste.....	207
3. La existencia de los ángeles	209
4. Las fuentes de la clasificación jerárquica de Dionisio	213
5. Las jerarquías y los órdenes angélicos	221
6. Mediación espiritual en la jerarquía angélica.....	223
7. La acción mediadora	228
8. La mediación espiritual como Purificación, Iluminación y Perfección...	230
9. La mediación espiritual angélica en el resto del <i>Corpus</i>	232
10. Dionisio y el lenguaje de los ángeles.	235
11. Conclusión.....	236

VI. LA MEDIACIÓN ANGÉLICA EN EL *COMENTARIO A LAS SENTENCIAS*

1. Introducción.....	239
2. La existencia de los ángeles.	239
3. La naturaleza de los ángeles	242
4. La jerarquía angélica	245
5. Santo Tomás y la relación entre jerarquía celeste y humana: algunas diferencias con el pensamiento del Areopagita	250
6. La profundización de la ley de la jerarquía por Santo Tomás	252
7. La mediación espiritual en la jerarquía celeste.....	257
8. La mediación como la trasmisión de la ciencia divina: Purificación, Iluminación y Perfección	265
9. El lenguaje de los ángeles	267
10. Conclusión.....	269

VII. LA MEDIACIÓN ESPIRITUAL EN LA JERARQUÍA HUMANA EN DIONISIO AREOPAGITA

1. Introducción.....	271
----------------------	-----

2. La teurgía: antecedentes en el neoplatonismo pagano.....	272
3. Dionisio y la jerarquía humana.....	278
a) Elementos constitutivos	279
b) La mediación dentro de la jerarquía.....	281
c) La mediación como Purificación, Iluminación y Perfección	285
d) La jerarquía eclesiástica como mediadora	290
4. Elementos esenciales de la mediación espiritual en los seres racionales	292
a) El rito como mediador: lo sensible y lo espiritual.....	293
b) Los hombres como mediadores necesarios	302
5. Dionisio y la mediación espiritual humana	307
6. Conclusión.....	308

VIII. SANTO TOMÁS Y LA MEDIACIÓN ESPIRITUAL ENTRE LOS HOMBRES

1. Introducción.....	309
2. La jerarquía humana en el <i>Comentario a las Sentencias</i>	310
a) La Iglesia analizada como una jerarquía	310
b) Diferencias entre la jerarquía humana y la celeste.....	315
c) La acción de la jerarquía: Purificar, Iluminar y Perfeccionar.....	320
3. La necesidad de la mediación.....	324
a) La necesidad de lo sensible	324
i) Toda la creación sensible es mediadora	325
ii) Los ritos sacramentales como mediadores: elementos filosóficos.....	329
b) El hombre como mediador	332
i) Las acciones jerárquicas que sólo pueden ser realizadas por hombres.....	333
ii) El papel del anádoco.....	335
iii) La oración a los muertos.....	337
4. La mediación humana en el <i>Comentario a las Sentencias</i>	338

CONCLUSIÓN

1. Dionisio y el <i>Comentario a las Sentencias</i> de Santo Tomás	341
2. La creación como fundamento de la jerarquía.....	342
3. La jerarquía como categoría superadora de la gradación de los seres.....	345

4. La mediación espiritual	346
a) Mediación angélica	346
b) Mediación humana.....	348
5. La mediación como un camino de unión y perfección de la criatura	349

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

1. Fuentes	353
a) Dionisio Areopagita	353
b) Santo Tomás de Aquino	353
c) Traducciones a lenguas modernas	354
d) Fuentes secundarias	354
e) Bibliografías y léxicos.....	355
2. Estudios generales	356

INTRODUCCIÓN

1. Introducción

La influencia de Dionisio Areopagita sobre el pensamiento de Santo Tomás de Aquino se presenta como un interesante desafío para todos aquellos que quieran abordar la obra del dominico y descubrir la génesis de su pensamiento filosófico. A lo largo del siglo XX diversos especialistas en la obra del Aquinate han intentado profundizar en esta línea de investigación¹. En muchos otros casos, aun cuando no avanzaron en esa dirección, no se dejó de reconocer que las referencias a Dionisio Areopagita que hace Santo Tomás son lo suficientemente abundantes como para asumir que sin duda ejerció una influencia importante en su obra². No parece ser un dato menor el que Santo Tomás haya tenido su primer acercamiento más o menos intensivo a la obra de Dionisio entre los años 1248 y 1252³, cuando acompañando todavía a San Alberto Magno, colaboró con él como amanuense en los distintos comentarios que éste hace al *Corpus Areopagiticum*. De esta manera, ya desde su etapa de formación el joven Tomás está en contacto con las obras del Areopagita y su presencia será una constante a lo largo de toda su vida⁴.

¹ La lista incluye un importante número de autores. Menciono especialmente a Durantel, autor de una obra clásica sobre la influencia de Dionisio en Santo Tomás, J. Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo Denis* (Librairie Félix Alcan, Paris, 1919) y a Cornelio Fabro, autor de un importante número de artículos sobre el tema, que puede verse en la bibliografía. Ambos desarrollaron investigaciones continuadas en torno a las raíces dionisianas del pensamiento de Tomás de Aquino y se transformaron en obras de referencia para quien se inicia en esa temática, aun cuando muchos de sus enfoques hoy se consideren superados. Desde una perspectiva más amplia, esto es, la relación entre platonismo y el pensamiento de Santo Tomás la bibliografía es ciertamente más amplia.

² É. Gilson, *El tomismo*, Eunsa, Pamplona, 1978, pp. 84-88.

³ J. P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Eunsa, Pamplona, 2002, pp. 43-44. Esto no quita que no haya podido conocer el *Corpus Areopagiticum* (o alguna de sus obras) antes.

⁴ Tanto Durantel como Torrell reconocen la presencia de más de 500 referencias directas a Dionisio en el *Comentario a las Sentencias*: J. Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo Denis*, pp. 20-22, y J. P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino*, p. 60, que acepta como correcto el trabajo de

Una de las razones que motivó que sean bien recibidos fue el consenso general reinante en aquellos tiempos sobre la autoría de los textos. Había un acuerdo casi absoluto en considerar al *Corpus Areopagiticum* como genuino, esto es, como un texto que había sido escrito por Dionisio, el converso en el Areópago por San Pablo, de quién se habla en los *Hechos de los Apóstoles*⁵. Por ello, a la riqueza filosófica que hallaban en el *Corpus* se sumaba el hecho de que se creía que su autor había vivido en tiempos apostólicos, lo que naturalmente generaba veneración entre los cristianos⁶. La presencia de los textos de Dionisio en Occidente se remontaba varios siglos para atrás y de hecho, la recepción de sus obras por parte del mundo cultural latino no estuvo exenta de problemas. Conviene entonces repasar aunque sea brevemente algunos hechos importantes que condicionaron la llegada de las obras del Areopagita⁷.

2. El *Corpus Areopagiticum* en Occidente

La figura de Dionisio Areopagita es una de las figuras más oscuras a las que se enfrenta el historiador de la filosofía medieval. Todo su *Corpus* no ocupa más que unos cuatro pequeños opúsculos y unas pocas epístolas. Sin embargo, su influencia en los autores posteriores ha sido notable⁸. Lo primero que hay que decir es que el autor pretende presentarse como el discípulo de San Pablo⁹. De

Ch. H. Lohr, *St Thomas Aquinas 'Scriptum super Sententiis': An Index of Authorities Cited*, Aldershot, Avebury, 1980. La obra de Durantel registra además referencias en otras obras de Santo Tomás.

⁵ *Hechos de los Apóstoles*, 17, 34.

⁶ Es de notar, sin embargo, que a diferencia de su maestro Alberto Magno, el Aquinate solamente comentó el *De divinis nominibus*: Tomás de Aquino, *In de divinis nominibus*, C. Pera (ed.), Marietti, Roma, 1950.

⁷ Un desarrollo más completo de esto puede verse en P. G. Thery, *Etudes dionysiennes. I. Hilduin traducteur de Denys, Vrin, Paris, 1932*, p. iii.

⁸ Su influencia va desde autores orientales del siglo VII, como San Máximo el Confesor, hasta autores del renacimiento, como Marsilio Ficino, Nicolás de Cusa o Erasmo de Rotterdam.

⁹ La referencia implícita es a *Hechos de los Apóstoles*, 17, 34. Los artilugios que usa el autor son notables. Dirige sus cuatro libros a Timoteo, una carta a Tito (la epístola IX). También dirige una epístola a San Policarpo (la epístola VII), el discípulo de San Juan, e incluso hay una de las epístolas dedicadas al mismo evangelista (la epístola X). El trato hacia ellos se presenta como afectuoso, dando a entender que se conocen. Otro hecho interesante es que Dionisio da a entender que estuvo presente en la Asunción de la Virgen María (Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 681 D-684 A).

hecho, toda su obra, aun cuando comete algunos deslices históricos que a un lector atento llamarían la atención, se presenta como la del converso del Areópago¹⁰. Sin embargo, aun cuando todavía se debata sobre este misterioso autor, hay un consenso bastante generalizado respecto a que sus obras fueron escritas en algún momento entre los años 451 y 533. Estos dos extremos se obtienen al comparar dos hechos que parecen ser hitos seguros en torno a la realidad histórica del autor.

El año 451 como fecha de mínima se toma a partir del léxico utilizado para referirse a Cristo, que parece seguir a las fórmulas del Concilio de Calcedonia. Cerca de esa fecha (alrededor del 476) se introduce de manera definitiva en la liturgia el *Credo* que parece ser citado por Dionisio en *Ecclesiastica Hierarchia*¹¹. Este punto daría un primer inicio, que se completaría con la clara relación entre Proclo y Dionisio, sobre la que los análisis de los textos muestran notables similitudes. Dado que el filósofo pagano murió en el año 485, el hecho de haber seguido tan de cerca sus ideas parece reforzar las tesis de que Dionisio debió haber escrito luego del año 451.

El otro extremo de la datación, el año 533, es el año en que las obras de Dionisio adquirieron estado público, en medio de la polémica entre grupos que debatían sobre la naturaleza de Cristo. De hecho, fue el grupo monofisista el que adujo poseer los textos del discípulo de San Pablo, aun cuando una lectura del *Corpus* parece evitar decidirse de un modo claro, explícito y reiterado por una de las dos soluciones.

A partir de estas dos fechas, no hay acuerdo sobre el momento más preciso en que se deba fijar su escritura. A modo de ejemplo, en un extremo se pueden ver autores como R. A. Arthur, que proponen acercar la fecha lo más posible al 533, aunque esto supone asumir que Dionisio era partidario del monofisismo¹². Por el contrario, otros suponen que son textos más cercanos al 451, debido so-

¹⁰ Entre otros puntos puede mencionarse el hecho de presentarse como el converso por San Pablo en la predicación del Areópago (sucedida alrededor del año 50), y ser al mismo tiempo amigo de San Policarpo (aprox. 69-155) y de San Ignacio de Antioquía (muerto entre el 98 y el 117). Esto podría solucionarse suponiendo que era muy joven al convertirse y que a San Policarpo y a San Ignacio los conoció siendo él anciano y ellos jóvenes. Pero su amistad con San Clemente de Alejandría (150-215), vuelve la situación virtualmente imposible.

¹¹ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 436 A-D, especialmente el C.

¹² R. A. Arthur, *Pseudo Dionysius as Polemicist. The development and purpose of the angelic hierarchy in sixth century Syria*, Ashgate, Aldershot, 2008, tesis sostenida especialmente en el capítulo 4.

bre todo a la polémica filosófica en la que parece estar sumido el autor¹³. Entre ambas fechas aparecen la mayoría de los trabajos que intentan precisar (o al menos acotar) el margen temporal en el que las obras fueron escritas¹⁴.

El intento por identificar al autor es también un tema de debate, aunque si ya es difícil precisar su ubicación histórica, el reconocimiento de la persona que compuso las obras lo es aun más. Se han hecho muchas hipótesis, sin que ninguna haya podido demostrar fehacientemente su posición¹⁵.

En cualquier caso, el acuerdo general es que la obra tiene que corresponder a algún autor de finales del siglo V o principios del VI, con claros conocimientos de la tradición neoplatónica, especialmente Proclo¹⁶. El propio Santo Tomás, años después de haber comentado las *Sentencias*, reconocía con cierto estupor la cercanía del lenguaje dionisiano y el de los neoplatónicos¹⁷. Al mismo tiempo, el Areopagita se muestra también bastante docto en cuestiones de liturgia y tradiciones cristianas, lo que parece manifestar que es alguien que pertenece, y de un modo bastante activo, a la comunidad de creyentes.

Otro elemento que dificulta la identificación del autor fue que en oriente los textos no fueron aceptados como genuinos tan sencillamente. En el mismo momento de su aparición, en medio del debate sobre la naturaleza de Cristo, Hypacio, uno de los defensores del grupo ortodoxo frente al monofisismo, manifestó

¹³ Por ejemplo, Sheldon Williams lo acerca más a Siriano que a Proclo. Dado que Siriano murió en el año 437, por lo que la fecha de escritura debería adelantarse y habría que aproximarla a la primera mitad del siglo V. Cfr. I. P. Sheldon Williams, "Henads and Angels: Proclus and the Pseudo-Dionysius", *Studia Patristica*, 1967 (11), pp. 65-71.

¹⁴ Un repaso de la cuestión puede verse en S. Lilla, *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Morcelliana, Brescia, 2005, pp. 159-162. También M. Schiavone, *Neoplatonismo e cristianesimo nello ps-Dionigi*, Marzorati, Milán, 1963, pp. 9-23.

¹⁵ Son muchos los trabajos que repasan las diferentes hipótesis sobre la autoría del *Corpus*. Puede verse un repaso bastante completo en M. Schiavone, *Neoplatonismo e cristianesimo nello ps-Dionigi*, pp. 11-49.

¹⁶ La relación del capítulo IV del *De divinis nominibus* con la obra de Proclo *De malorum subsistentia* fue demostrada hace ya tiempo en un célebre artículo por H. Koch, "Proklus als Quelle des Pseudo Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen", *Philologus* 1895 (54), pp. 438-454. Contemporáneamente, Carlos Steel ha desarrollado esta línea de trabajo dejando definitivamente zanjada la cuestión con su erudito trabajo. C. Steel, "Proclus et Denys: De l'existence du mal", en Y. De Andia (ed.), *Denys l'Areopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du colloque international. Paris, 21-24 septembre 1994*, Édités par Ysabel de Andia, Collection des études augustiniennes. Serie Antiquité, 151, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1997, pp. 89-116.

¹⁷ Tomás de Aquino, *In de divinis nominibus*, Proemio.

su extrañeza y su desconfianza. ¿Cómo podría ser que estos textos aparecieran sin que ninguno de los grandes santos anteriores a ellos hayan tenido siquiera alguna novedad de los mismos?¹⁸ Poco después, algunas contradicciones internas pusieron en serias dudas su autenticidad, ya que muchos de los datos eran evidentemente contradictorios para un cristiano de los siglos VI y VII. Sin embargo, Juan de Scythopolis primero¹⁹ y San Máximo el Confesor después acabaron por inclinar la balanza e hicieron que las generaciones siguientes los aceptaran como verdaderos.

A diferencia de los cuestionamientos que se suscitaron entre los padres orientales entre los siglos VI y VII²⁰, en Occidente las obras de Dionisio Areopagita fueron recibidas y aceptadas desde siempre como las del converso del Areópago.

De este modo, en el siglo IX el manuscrito recibido por Luis *el piadoso* de parte del emperador de Constantinopla, Miguel *el tartamudo*, en el mes de septiembre de 827²¹ fue entregado al monje Hilduino quien según Thery realizó la primera traducción al latín. Hilduino era entonces abad de Saint-Denys, la famosa y antigua abadía de París, llamada así en honor al primer evangelizador y obispo de Francia. Hilduino había recibido una sólida formación humanista: había sido discípulo de Alcuino, el notable humanista apoyado por Carlomagno.

¹⁸ “Innocentii Maronitae epistula de collatione cum Severianis habita”, publicada en J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Akademische Druck, Graz, 1960, t. VIII, col. 821 D-E. Allí dice Hypacio “esas citas que según vosotros proceden de Dionisio Areopagita, ¿cómo pueden probar que son verdaderas? Porque si vinieran de él no podría haberlas ignorado San Cirilo”.

¹⁹ Por ejemplo, para solucionar el problema cronológico Juan de Scythopolis fuerza la cuestión al extremo, afirmando incluso que la muerte de algunos de estos santos se dio antes de lo que la mayoría de la gente suponía. Así, considera que el martirio de San Ignacio de Antioquía fue unos cuantos años antes del año 100, cosa que afirma sin ninguna documentación ni prueba. Por otro lado, sostiene que el San Clemente al que se refiere Dionisio no es San Clemente de Alejandría sino el papa San Clemente, cuarto papa de la Iglesia, entre los años 88 y 97. *Santi Maximi Commentaria in Sancti Dionysii Areopagitae Opera*, en B. Cordier / J. P. Migne (eds.), *Patrología Graeca*, IV, París, J. P. Migne, 1857, col. 264 B-C. En realidad, como ha probado von Balthasar, la obra no es de San Máximo el Confesor, sino de Juan de Scythopolis. Cfr H. U. von Balthasar, “Das Scholienwerke des Johannes von Scythopolis”, *Scholastik*, 1940 (15), pp 19-38.

²⁰ Ya en el siglo VI Juan de Scythopolis tiene que defender la autenticidad de los textos. Luego será San Máximo el Confesor el que se vea obligado a sostener vehementemente que el converso del Areópago era el autor de estos textos. La santidad de vida hizo que sus argumentos fueran más aceptados.

²¹ P. G. Thery, *Etudes dionysiennes I*, pp. 4-7. También B. Faes de Mottoni, *Il Copus Dionysianum nel Medioevo. Rassegna di studi*, Società Editrice il Molino, Bologna, 1977, p. 13.

A pesar de ello, a juzgar por los fragmentos que han llegado a nuestros días, su trabajo de traducción no fue muy bueno²². Además, sus mismos contemporáneos no fueron muy receptivos con ella²³.

Pocos años después, será Juan Escoto Eriúgena el que se aboque a realizar una nueva traducción, esta vez, dando como resultado un trabajo mejor logrado. El sabio irlandés acometió el trabajo de manera decidida y lo culminó aproximadamente en el año 862. Escoto Eriúgena desarrolló una notable labor de intermediación, favoreciendo la unión entre dos culturas y tradiciones, la occidental y latina, con la oriental y griega, que parecían distanciarse cada vez más en virtud de sus propios desarrollos²⁴. Aunque seguramente por pertenecer a otra cultura y por la distancia temporal que lo separaba de los autores, no siempre comprendió exactamente el sentido de los textos²⁵, lo cierto es que toda la lectura que Occidente hizo de Dionisio tuvo en él un eximio mediador.

En torno al año 1167 Juan Sarraceno realiza una nueva traducción del *Corpus Areopagiticum*. Utilizando el texto de Escoto Eriúgena y teniendo como base el manuscrito anastasio logra una traducción más acabada, en la cual los términos griegos que se habían mantenido en el texto del maestro irlandés son depurados, facilitando la lectura. Si bien este trabajo es considerado como supe-

²² Terminada en torno al año 832, no fue bien recibida. Anastasio el Bibliotecario, considerándola oscura, le agrega la traducción de los *Scholia* de San Máximo el Confesor y Juan de Scythopolis para facilitar su lectura.

²³ Junto a la traducción, Hilduino siente la necesidad de identificar al autor de estas obras. Preso de una notable confusión histórica, fundió tres personajes en uno solo: Dionisio, el converso del Areópago; Dionisio, el obispo de Corinto y Dionisio el obispo de París. Dionisio el Areopagita, si fue amigo de San Pablo, debió vivir en el siglo I. Dionisio el obispo de Corinto vivió con toda seguridad en el siglo II (murió alrededor del año 190, mártir). Dionisio, el obispo de París, vivió en el siglo III, muriendo mártir. La leyenda dice que su muerte fue en Montmartre (monte de los mártires). Esto revela una notable facilidad para reescribir la historia sobre la base de suposiciones, y que sin embargo no estaba mal visto. Da la impresión de que los occidentales carecían de todo tipo de documentación y frente a ello formulaban las hipótesis que les resultaban más plausibles. Sin embargo, en el mundo oriental tamaño confusión era impensable. De hecho, según consta en su *Carta a los Lacedemonios*, Dionisio el obispo de Corinto señala que Dionisio Areopagita fue el primer obispo de Atenas, bastante tiempo antes que lo ordenaran a él. También puede verse sobre este notable equívoco, M. Schiavone, *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, p. 12.

²⁴ Escoto tradujo además obras de San Gregorio Nacianceno y San Máximo el Confesor, por mencionar solamente algunos de los autores griegos que tradujo e influyeron en su pensamiento.

²⁵ A. Perpere Viñuales, "El movimiento natural de los seres creados. De San Máximo el Confesor a Juan Escoto Eriúgena", en J. Cruz Cruz / M. J. Soto (ed.), *Metafísica y Dialéctica en los períodos carolingio y franco (s. IX-XI)*, Eunsa, Pamplona, 2006, pp. 203-215.

rador respecto del anterior, sin embargo no lo sustituye sino que ambos convivirán y serán leídos por todos aquellos que se aboquen a comentar la obra de Dionisio²⁶.

Roberto Grosseteste realizará finalmente un nuevo trabajo de traducción entre los años 1239 y 1243, que sin embargo no alcanzó la difusión de los anteriores a excepción de algunos círculos franciscanos²⁷. Santo Tomás, como mostraré más adelante en el trabajo, parece haber tenido frente suyo las traducciones de Escoto y de Juan Sarraceno, a juzgar por las citas directas que hace de la obra del Areopagita, sobre todo en los libros II y IV del *Comentario a las Sentencias*. En este sentido, la obra de P. Chevallier, *Dionysiaca, Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués à Denys de l'Areopage; et synopse marquant la valeur de citations presque innombrables*²⁸, ha resultado de crucial importancia para reconocer las fuentes escritas que leyeron los comentaristas de Dionisio, y en este caso puntual, el joven Santo Tomás en sus tiempos como comentarista de las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

3. Santo Tomás de Aquino y el *Comentario a las Sentencias*

Nacido en Roccasecca en 1224²⁹, Tomás de Aquino fue el menor de los hijos de Landolfo, conde de Aquino y Teodora, condesa de Teano. Fue primero formado por los monjes del monasterio de Monte Casino, para luego trasladarse a la Universidad de Nápoles. Alrededor del año 1240 recibe el hábito dominico, pero por la interferencia de la familia no formulará los votos hasta 1245. En 1245 se trasladó a París donde conoció a San Alberto Magno, a quien acompañó en esa ciudad hasta 1248, para luego partir junto a él hacia la ciudad de Colonia y enseñar a su lado, hasta el año 1251 ó 1252. Este momento de su vida es especialmente importante en lo que respecta al conocimiento de la obra del Areopagita. San Alberto dedicará esos años a comentar el *Corpus*, e incluso se considera que en el manuscrito que se conserva del comentario albertino a *Coelesti*

²⁶ Tanto San Alberto como Santo Tomás tuvieron acceso e hicieron uso de ambas traducciones.

²⁷ B. Faes de Mottoni, *Il Copus Dionysianum nel Medioevo*, p. 48.

²⁸ P. Chevallier, *Dionysiaca, Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués à Denys de l'Areopage; et synopse marquant la valeur de citations presque innombrables*, Desclée, París, 1937 (2 volúmenes).

²⁹ Aunque hay quienes proponen 1225 e incluso 1226 y 1227. Cfr. J. P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino*, p. 19.

Hierarchia se puede reconocer la letra de Santo Tomás, en ese tiempo asistente de Alberto.

A instancia de Juan el Teutónico, maestro de la orden, en 1252 fue nuevamente trasladado a París, esta vez con la finalidad de ser nombrado bachiller y enseñar en esa Universidad. Este será un período especialmente fecundo en la vida del Aquinate y en el que escribirá la obra que es objeto de estudio en el presente trabajo. Los biógrafos concuerdan en que el joven fraile se dedicará a partir de 1254 a comentar las *Sentencias* hasta el año 1256. Serán años duros pero prolíficos en lo que se refiere a la escritura: además de la mencionada obra, sobre la que tratará el presente estudio, escribirá entre otros célebres textos, los opúsculos *De Ente en Essentia* y *De Principiis Naturae*.

En los tiempos de Santo Tomás todo estudiante que deseara alcanzar el grado de Maestro debía comentar las *Sentencias* de Pedro Lombardo como uno de los requisitos obligatorios³⁰. Esta obra había sido escrita entre los años 1155 y 1158. La meta del autor fue la de reunir de un modo más o menos sistemático diversas opiniones de los Padres de la Iglesia sobre los grandes temas de discusión teológica. Se reconoce usualmente a Alejandro de Hales como aquel que introdujo esta obra en la vida universitaria, al utilizarlo como texto para enseñar entre el 1223 y 1227. A él se le atribuye la organización de las *Sentencias* en distinciones, artículos y capítulos. El estudiante se dedicaba a ir tratando las diversas distinciones, estableciendo alrededor de ellas diferentes cuestiones que desarrollaba y que acababa siendo así el primer gran trabajo de síntesis que se realizaba a lo largo de la vida académica. Al momento de realizar su comentario el Aquinate ya era común que los estudiantes se liberaran bastante del texto de Lombardo, que pasaba a ser más bien el punto de partida desde el cual trataban con mayor o menor originalidad diversas cuestiones que les eran particularmente importantes.

Un análisis centrado exclusivamente en esta obra permite conocer el pensamiento de un joven Santo Tomás que da sus primeros pasos en la vida universitaria realizando su primera gran obra sistemática. Con todo, en algunos elementos se nota ya el rigor intelectual del dominico: la organización de la obra en torno a la idea de *exitus* y *reditus*, las abundantes referencias a Aristóteles, o las largas cuestiones que dedica a veces a unos pocos párrafos de la obra de Pedro Lombardo son apenas algunos puntos donde esto se hace patente³¹.

³⁰ Primero debía obtener el grado de Bachiller Bíblico y luego de comentar las *Sentencias* realizar las *Disputationes*. Cfr. J. Cruz Cruz, “Voluntad de gozo. Introducción al Comentario a las Sentencias”, en Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, vol. I/1, Eunsa, Pamplona, 2002, p. 24.

³¹ J. Cruz Cruz, “Voluntad de gozo”, pp. 30-33.

A pesar de ser una obra de juventud, el Aquinate parece haber vuelto sobre ella varias veces a lo largo de su vida. Así, siendo ya un experimentado y reconocido profesor no titubea en corregirse públicamente a sí mismo diciendo que algunas afirmaciones o desarrollos allí presentes no son todo lo consistentes que podrían ser. Por otra parte, si se asume como correcta la crítica de Boyle a Don-daine, hay que reconocer que más de diez años después, Santo Tomás volvió a comentar al menos una parte importante de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, lo que mostraría su interés en hacerlo de un modo mejor al que veía en su primera versión³².

El presente trabajo busca centrar su investigación en el pensamiento del joven Santo Tomás que escribe el *Comentario a las Sentencias*, es decir, en la primera de las tres grandes obras del Aquinate. Es en ella en la que el dominico intenta su primera síntesis y en la que se puede ver el rol que juegan las diversas influencias que han tenido en sus años de formación. Como dice Chenù, una verdadera lectura del *Comentario a las Sentencias* no debe ser un intento por buscar argumentos y textos en común con la *Summa Theologiae*, sino un camino para conocer la génesis de muchas de las ideas de Santo Tomás. Es por ello “una estupenda situación para entrar en la elaboración interior de su pensamiento”³³. Esto implica reconocer que es una obra en la que el Aquinate no ha alcanzado su madurez intelectual. No puede, por lo tanto, tomarse como expresión de su pensamiento último y definitivo, pero seguramente que sí como el texto más apropiado para reconocer las tensiones propias de un pensamiento en formación y que está realizando su primera síntesis. Y desde esta perspectiva, hay que reconocer que el *Comentario a las Sentencias* de Santo Tomás posee una notable fecundidad y genialidad³⁴. Al centrar el análisis en esta obra, prescindiendo de los escritos posteriores, lo que intentaré con este trabajo será buscar una más acabada comprensión histórica del pensamiento tomista y, como se decía más arriba, de la génesis de sus ideas filosóficas y teológicas, y especialmente de la influencia que tuvo en ella el pensamiento de Dionisio Areopagita³⁵.

³² J. P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino*, pp. 64-65, J. Cruz Cruz, “Voluntad de gozo”, p. 24.

³³ M. D. Chenù, *Introduction à l'étude de saint Thomas D'Aquin*, Vrin, París, 1950, p. 233.

³⁴ J. A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino- Vita, Pensiero, Opere*, Jaca Book, Milán, 1988, p. 74. También véase M. D. Chenù, *Introduction à l'étude de saint Thomas D'Aquin*, p. 234.

³⁵ I. Biffi, “Il commento di S. Tommaso alle Sentenze di Pietro Lombardo”, *Sacra Doctrina*, 2001 (46), p. 120.

4. El problema de la mediación espiritual

El problema de la mediación espiritual tuvo especial trascendencia en la escuela neoplatónica, y sobre todo luego de la muerte de Plotino. Gran parte de la discusión sobre esta cuestión se fundó en la interpretación del *Parménides* de Platón, diálogo ampliamente comentado por los miembros de esta escuela³⁶. La cuestión se origina cuando Platón plantea cómo es posible que haya alguna relación entre el Uno y los seres finitos.

En efecto, Platón introduce en el diálogo *Parménides* las llamadas dos hipótesis acerca de la relación entre el Uno y los seres que participan de él³⁷. La primera de ellas se pregunta si el Uno es y la segunda si en cambio el Uno no es. En ambos casos, el diálogo desemboca en reiterados callejones sin salida, en los que Sócrates parece quedar sin palabras ante los planteos del Eleata. Desde que fue dado a conocer, el texto platónico generó una larga discusión sobre cómo interpretar y resolver toda esta cuestión.

En el siglo V, dentro de la tradición platónica el debate había evolucionado y se habían formado dos corrientes claramente diferenciables y en franca oposición respecto a la solución que se daba a este problema. Por un lado, una vertiente que proponía un ascenso hacia el Uno por medio de un camino más filosófico, dentro del que se destaca la figura de Porfirio³⁸. Por el otro, una corriente que sin renegar de las principales posiciones propias de la escuela, entró en diálogo con las religiones paganas y sostuvo que la unión se debía dar por medio de ciertos ritos mágicos. Tal vez sea Jámblico el exponente más conocido de este grupo, y fue de hecho él quien polemizó con Porfirio sobre este tema³⁹.

Más allá de esta diferencia respecto a qué valor dar a los ritos religiosos en el ascenso al Uno, ambos grupos estuvieron de acuerdo en que la relación entre éste y los hombres no podía darse de manera directa sino que era necesario que hubiera mediadores. Son estos seres intermedios los que permiten el vínculo

³⁶ Nos han llegado los comentarios de Proclo y por Damascio. Sobre otros autores y fragmentos puede verse la Introducción de Pablo Cavallero a Dionisio Areopagita, *Los Nombres divinos*, Losada, Buenos Aires, p. 17.

³⁷ Platón, *Parménides*, 135 D-166 C.

³⁸ Por la reacción que generó dentro de la escuela, conviene mencionar Porfirio, *Epistola ad Anebonem*. También tiene pasajes muy duros en su *Vida de Plotino*. Cfr. *Vida de Plotino*, en Porfirio, *Vida de Plotino / Plotino, Enéadas I,II*, J. Igal (introducciones traducciones y notas), Gredos, Madrid, 1992.

³⁹ Especialmente, puede verse Jámblico, *De mysteriis*. Hay traducción castellana: *Sobre los misterios egipcios*, introducción, traducción y notas de E. Ramos Jurado, Gredos, Madrid, 1997.

entre los extremos representados por el Uno y la creación visible. Su acción mediadora permite por un lado que el Uno se manifieste a lo múltiple, y por el otro que todo ascienda hasta el Uno y retorne así a Él.

La noción de mediación espiritual, como intentaré mostrar en los capítulos que siguen, está a su vez íntimamente ligada a otra de las grandes tesis atribuidas al platonismo: la idea de que todo lo que existe forma una “jerarquía”, según la cual el universo está organizado formando una escala de grados sucesivos en el ser, en el que el superior de un grado se conecta con el inferior del otro del grado siguiente, se “toca” con él, sin que haya saltos ni espacios vacíos. Esta gradación de los seres estaba fundada en una concepción metafísica y no en una razón meramente estética.

La obra del Areopagita no está ajena a este debate. Como ha mostrado el reconocido trabajo de Corsini, el *Corpus Areopagiticum* puede ser analizado como un intento por resolver las dos hipótesis del Parménides sobre si el Ser es o el Ser no es, y es este intento el que lo empuja a desarrollar una visión metafísica en la que pueda conjugar esta difícil cuestión⁴⁰.

El Areopagita habla de Dios como el Ser Absoluto y como un ser que trasciende totalmente a la creación, el que existe sobre toda existencia. A lo largo del *Corpus* no tiene reparos en llamarlo con los nombres utilizados por la tradición del neoplatonismo pagano. Pero en la medida en que Dionisio se presenta como un autor cristiano (o que al menos se esfuerza por mostrarse así), no puede aceptar que la existencia de este mundo sea el resultado de sucesivas emanaciones, en las que los superiores van dando el ser a los inferiores, hasta llegar a este mundo. El dar el ser es una acción que queda para él reservada exclusivamente a Dios. Por eso, como intentaré mostrar, para él el esfuerzo recaerá en relacionar al Uno trascendente con los seres finitos, prescindiendo de la acción cocreadora de otros seres pero reconociendo que el orden jerárquico que uno ve en la creación tiene un sentido y una justificación metafísica. Así, la gradación de los seres será lo que permitirá que los superiores medien entre Él y los inferiores. En efecto, es el orden natural de la creación el que pide que haya una mediación espiritual entre Él y las criaturas, de manera que la divinidad pueda relacionarse de un modo apropiado y proporcionado con las criaturas, salvando así la distancia entre ellos y permitiendo a su vez a las criaturas asemejarse a Él. Esta idea, a su vez, encontrará su justificación última en la noción de semejanza.

En el presente trabajo me propongo revisar hasta qué punto muchas de estas posiciones fueron asumidas por Santo Tomás de Aquino al escribir su *Comenta-*

⁴⁰ E. Corsini, *Il trattato de Divinis Nominibus e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Università di Torino, Turin, 1962.

rio a las Sentencias. Uno encuentra a lo largo de esta obra un muy importante número de referencias a la obra del Areopagita. Y en particular, las nociones de mediación y de jerarquía son desarrolladas ampliamente a lo largo de todo el trabajo. En efecto, al explicar la relación entre Dios y la creación, sobre todo entre Dios y los ángeles y entre Dios y los hombres a través de la Iglesia, el Aquinate apela reiteradamente a Dionisio y a la llamada “ley de la jerarquía”. Lo que buscaré mostrar es que las apelaciones que hace al Areopagita y sus ideas no son accidentales sino que muestran una profunda asunción metafísica gran parte de los presupuesto dionisianos, que son sin embargo profundizados y desarrollados de manera original.

Esto hace que el presente trabajo se centre en analizar por un lado los fundamentos de la noción de jerarquía que uno encuentra en el *Comentario a las Sentencias* y por otro lado analizar el uso que hace de ella para resolver aquellas cuestiones en las que es necesario explicar la relación entre las criaturas y el creador.

5. Algunas precisiones terminológicas y bibliográficas

El presente trabajo obliga a hacer algunas precisiones terminológicas importantes debido a la confusión que puede surgir del uso de algunos términos. Por ello he adoptado la siguiente convención. El término “ángel” será utilizado para referirse a todo ser superior espiritual, independiente de su ubicación en el orden jerárquico celestial. En cambio, el término “Ángel” será utilizado para referirse exclusivamente al último orden de los seres espirituales, esto es, a aquellos que están justo por sobre el hombre y por debajo de los Arcángeles.

En segundo lugar, los nombres “jerarquía celeste” y “jerarquía eclesiástica” serán utilizados para referirse a la jerarquía de los seres puramente espirituales y a la jerarquía formada por los hombres respectivamente. Las obras del Areopagita serán mencionadas en cambio como *Coelesti Hierarchia* y *Ecclesiastica Hierarchia*. De este modo se evitará la confusión respecto de si la referencia es a la obra o a la idea que aparece sobre alguna de las jerarquías.

En cuanto a las fuentes principales, la obra del Areopagita y sus Scholia se encuentran en los tomos III y IV de la Patrología de Migne⁴¹. La edición crítica, de la que me he servido, es la de que realizaron B. R. Suchla para *De divinis*

⁴¹ Cfr. B. Cordier / J. P. Migne (eds.), *Patrologia graecae*, vols. III-IV, J. P. Migne, Paris, 1857.

nominibus, y G. Heil y A. M. Ritter para el resto del *Corpus*⁴². Estos notables trabajos han permitido un avance significativo en los estudios sobre el Areopagita.

En idioma español, la traducción a mi juicio mejor lograda es la de Pablo Cavallero. Las citas de la obra de Dionisio las he tomado de allí de manera que el lector pueda fácilmente cotejar el texto castellano con el griego⁴³. Solamente en algunos pocos casos he modificado la traducción, y así lo he consignado en nota al pie. He revisado además otras traducciones del *Corpus Areopagiticum*. Destaco entre ellas la de Martin Luna⁴⁴, que tiene el notable mérito de haber permitido que la obra del Areopagita llegue a un gran número de personas de habla hispana, aun cuando en algunos pasajes uno podría objetar si la traducción no se separa un poco del sentido del texto original⁴⁵. También he consultado, aunque en mucha menor medida, la traducción de J. Soler⁴⁶ y a modo de curiosidad he alcanzado a mirar la edición de 1890 de la colección Biblioteca Clásica del Catolicismo⁴⁷, que tanto Cavallero como Martín Luna refieren como inhallable en la actualidad. Lamentablemente, no he podido acceder a la edición de 1892 que contiene el resto del *Corpus*. Debido a la naturaleza oscura del texto de Dionisio, he considerado oportuno consultar también otras ediciones en idiomas modernos. En francés, he consultado la edición crítica de *Coelesti Hierarchia*, anotada por R. Roques⁴⁸ y la traducción completa del *Corpus* hecha por

⁴² *Corpus Dionysiacum I, De divinis nominibus*, B. R. Suchla (ed.), Patristiche Texte und Studien 33, Berlín / Nueva York, 1990; *Corpus Dionysiacum II, De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, G. Heil / A. M. Ritter (eds.), Patristiche Texte und Studien 36, Berlín / Nueva York, 1991.

⁴³ Dionisio Areopagita, *Los Nombres Divinos*, estudio filológico-lingüístico con traducción directa y notas de P. A. Cavallero, revisión y comentarios al texto por G. Ritacco, Losada, Buenos Aires, 2007; *La jerarquía celestial – La jerarquía eclesiástica – La Teología Mística – Epístolas*, Losada, Buenos Aires, 2007.

⁴⁴ *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, edición preparada por T. H. Martín Luna, presentación por O. González de Cardedal, BAC, Madrid, 1994.

⁴⁵ Comparto la crítica de Pablo Cavallero, en su introducción de *Los Nombres Divinos*, p. 179. Remite a un artículo suyo donde precisa aún más esta crítica.

⁴⁶ *Pseudo Dionisio Areopagita, Los nombres divinos y otros escritos / Pseudo Dionisio Areopagita*, introducción, traducción y notas de J. Soler, Bosch, Barcelona, 1980.

⁴⁷ *Obras de San Hermás. Carta a Diognetes. La jerarquía celestial y La jerarquía eclesiástica de San Dionisio Areopagita*, traducción literal al castellano por una sociedad de teólogos y humanistas, El Progreso Editorial, Madrid, 1890-1892.

⁴⁸ Denys l'Areopagite, *La hiérarchie céleste*, R. Roques (introducción), G. Heil (estudio y texto críticos), M. de Gandillac (traducción y notas), Sources Chrétiennes 58, Editions Du Cerf, Paris, 1970.

de Gandillac⁴⁹. En italiano he aprovechado sobre todo las interesantes notas de E. Bellini presentes en la traducción de Scazzoso⁵⁰. Con menos atención, he tenido también conmigo la edición inglesa de Rolt⁵¹, sobre todo para cotejar algunos textos citados y comentados por autores contemporáneos que tratan sobre el Areopagita

La carencia de una edición crítica del *Comentario a las Sentencias* me ha obligado a revisar distintas ediciones de la misma. En concreto, he consultado las ediciones de Vivès⁵² y de Mandonnet⁵³. Sin embargo, he privilegiado la utilización de la edición en diez volúmenes editada por Edizioni Studio Domenicano, mucho más moderna y accesible⁵⁴. Las citas en latín se corresponden con esa edición salvo una explícita aclaración y justificación.

He utilizado, además, la traducción al castellano del *Comentario a las Sentencias* preparada por Juan Cruz Cruz. Todas las citas en castellano refieren a esta edición, en la medida en que es la única que existe a nuestro idioma. Debo agradecer, además, el que en su momento el editor me haya permitido revisar algunas partes del libro III en ese momento todavía inédito.

6. Conclusión

Como se dijo al comienzo, el desafío de este trabajo es el de revisar la influencia de Dionisio Areopagita en el pensamiento de Santo Tomás, y más concretamente, en su obra *Comentario a las Sentencias*, para a través de ello reconocer la influencia que este autor tuvo en la formación del pensamiento del

⁴⁹ *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, M. de Gandillac (traducción, prefacio y notas), Aubier-Montaigne, París, 1943.

⁵⁰ *Tutte le opere: Gerarchia celeste, Gerarchia ecclesiastica, Nomi divini, Teologia mistica, Lettere / Dionigi Areopagita*, Piero Scazzoso (trad.), Enzo Bellini (introducción, prefacio, paráfrasis, notas e índice), Centro di Ricerche di Metafisica dell'Università del Sacro Cuore di Milano (ed.), Rusconi, Milán, 1981.

⁵¹ Dionysius the Areopagite, *The Divine Names and the Mystical Theology*, C. E. Rolt (trad.), SPCK, Londres, 1983.

⁵² Tomás de Aquino, *In IV Libros Sententiarum*, 5 vols, en *Opera Omnia*, Ed. Vivès, París, 1873-1874.

⁵³ Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, P. F. Mandonnet (ed.), vols. 1 y 2, M. F. Moos, (ed.), vols. 3 y 4, P. Lethielleux, París, 1929/1947/1956.

⁵⁴ Tomás de Aquino, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo, e testo integrale di Pietro Lombardo*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2001-2002.

dominico. Este recorte deja fuera del análisis a las obras posteriores del Aquinate y obliga a centrar toda la atención en la primera de sus grandes Sumas, aquella en la que el joven fraile comienza su actividad académica. Este recorte apunta a lograr una comprensión más acabada de la génesis de sus ideas filosóficas y teológicas.

La noción que se intentará rastrear será la de jerarquía y, asociada íntimamente a ella, la de mediación espiritual y ver hasta qué punto ellas son repensadas y utilizadas por el joven dominico para explicar metafísicamente a la creación y la relación que hay entre Dios y su obra.

Para facilitar la lectura he estructurado el trabajo en tres partes. En la primera me propongo analizar algunos aspectos centrales de la metafísica de Dionisio Areopagita, especialmente aquello que tiene que ver con el creacionismo y que fuera luego al menos en parte asumido por Santo Tomás. En la segunda parte, me propongo analizar la idea de jerarquía y ver las consecuencias que se siguen de aceptar esta noción como una idea central en la metafísica. Finalmente, en la tercera parte, me propongo analizar la mediación espiritual que se da primero entre los seres puramente espirituales y luego entre los seres humanos.

Este libro no hubiese sido posible sin la ayuda y el apoyo de un gran número de personas. Toda lista de agradecimiento siempre peca de incompleta. Sin embargo, quisiera agradecer en primer lugar al profesor Juan Cruz Cruz, quién dirigió y acompañó mi trabajo de doctorado que sirve de base para la presente publicación. También agradecer a Fernando Múgica, entonces director del Doctorado en Filosofía, y a Angel Luis González, por el apoyo continuo durante ese tiempo. De un modo especial, mi gratitud también a M. Idoya Zorroza, quién me alentó desde mis primeros días en Pamplona. No quiero dejar de agradecer a los profesores Héctor Delbosco, Joaquín Migliore y Roberto Aras. Sus consejos, recomendaciones y críticas a lo largo de estos años fueron de invaluable ayuda. Agradecer también a Carlos Hoevel, y a Francisco O'Reilly, Agustín Echavarría y Mario Silar con quienes compartí largas horas de trabajo y estudio, y discutí informalmente muchas de las ideas de este trabajo. También Francisco Bastitta Harriet y los miembros del *Grupo de Estudios Humanísticos*, con quienes compartí borradores preliminares. Por otra parte, agradecer a mis padres, Alejandro y Clara, y mis hermanos Federico, María Cruz y Morita (que con gran paciencia leyó versiones preliminares del presente trabajo) por todo lo que me brindaron y me brindan. Y finalmente, dedicar este libro a Felicitas y a Alfonso, y muy especialmente dedicárselo a Inés, sin cuyo apoyo y comprensión, nunca me hubiese embarcado en este proyecto.

PRIMERA PARTE

**ELEMENTOS DIONISIANOS
EN LA CONCEPCIÓN TOMISTA
DE LA IDEA DE CREACIÓN**

I

CREACIÓN Y TRASCENDENCIA DIVINA EN EL *CORPUS AREOPAGITICUM*

SECCIÓN I: DIONISIO Y EL CONCEPTO DE CREACIÓN

1. Introducción

La idea de creación es una de las tesis centrales sobre la que se ha desarrollado el pensamiento cristiano. Desde los primeros padres apologistas esta tesis ha sido afirmada con vehemencia y sostenida una y otra vez en las distintas polémicas frente a diversas corrientes filosóficas. Ante la pregunta por el origen del mundo y de nosotros mismos la filosofía cristiana no dudó en afirmar dos verdades que siempre consideró irrenunciables: en primer lugar, que todo ha sido hecho de la nada por Dios, y en segundo lugar, que Él hizo todo esto por medio de una libre decisión suya. Nada ni nadie lo obligó a dar el ser.

Un breve repaso histórico basta como para comprobarlo. En una de las primeras obras del pensamiento filosófico cristiano, el *Pastor de Hermas*, uno encuentra que allí se dice que “Ante todo, cree que es uno solo el Dios que todo lo ha creado y terminado, y que ha producido todas las cosas del no-ser al ser”¹. Casi contemporáneamente Atenágoras dice en su *Legación en favor de los cristianos*: “Pero nuestra doctrina admite un solo Dios, Hacedor de todo este mundo, y ese no creado –pues no se crea lo que es, sino lo que no es– sino creador Él de todas las cosas por medio del Verbo que de Él viene”². Más adelante en el tiempo, Orígenes, el gran pensador alejandrino, también considera central destacar la idea de creación. Al comienzo de su obra *De principiis* dice que “los santos apóstoles predicando la fe de Cristo, se expresaron con toda claridad sobre ciertos puntos que ellos creían necesarios para todos”, y al enumerar estos

¹ “Pastor de Hermas” en S. Huber, *Los Padres Apostólicos*, Desclée, Buenos Aires, 1949, pp. 409-410, Preceptos 1,1.

² Atenágoras. “Legación en favor de los cristianos”, en *Padres Apologistas Griegos*, (introducciones, texto griego, versión española y notas de D. Ruiz Bueno), BAC, Madrid, 1979, pto. 4, pp. 652-653.

puntos destaca la idea de creación: “primero, que hay un solo Dios, que creó y organizó todas las cosas, y quien, cuando nada existió, llamó a todas las cosas a ser, Dios desde la primera creación y fundación del mundo”³. Las mismas ideas las encontramos por ejemplo en San Gregorio de Nisa⁴, San Agustín⁵, San Máximo el Confesor⁶, y sin lugar a dudas es una de las ideas centrales del pensamiento tomista⁷.

La presencia de esta idea de creación en la obra de Dionisio Areopagita ha sido discutida por distintos autores. Como señalan Dillon y Klitenic, “Al hablar sobre la creación, Dionisio, siguiendo a Plotino y a Proclo, también usa metáforas emanatistas. Esta clase de lenguaje ha generado debate sobre si Dionisio creía en la creación como un mecanismo, o si él sostenía una visión cristiana de la creación a través de una voluntad y un plan divinos”⁸. Efectivamente, la discusión sobre si el Uno produce o no el mundo necesariamente, ha dividido las aguas, aunque ciertamente hay que decir que no son pocos lo que tienden a inclinarse por considerarlo como dentro del creacionismo⁹. Sin embargo, no hay

³ Orígenes, *De Principiis*, prólogo, vol. V, pto. 3. Texto latino traducido de *Origenes Werke*, Hinrichs, Leipzig, 1913.

⁴ Por ejemplo, puede verse San Gregorio de Nisa, *Oratio Catechetica Magna*, PG 45, 21 A-B; Hay traducción al castellano: San Gregorio de Nisa, *La gran catequesis*, introducción y notas de M. Naldino, traducción del griego de A. Velasco, O. P., Ciudad Nueva, Madrid, 1990, pto. 3, p. 52.

⁵ Por mencionar algunas citas, se puede señalar San Agustín, *Confesiones*, BAC, Madrid, 1991, VII, 3, 5; VII, 11, 17; VII, 15, 21, etc.

⁶ Por ejemplo, San Máximo el Confesor, *Mystagogia*, PG 91, 669 A; o también *Centurias sobre la caridad*, PG 90, IV, 1, etc. Hay traducción al castellano en San Máximo el Confesor, *Escritos Espirituales*, Pablo Argárate (introducción, traducción y notas), Ciudad Nueva, Madrid, 1997.

⁷ A tal punto central en su pensamiento que por ejemplo Pieper, siguiendo a Chesterton, dice que debiera ser conocido como Thomas *a creatore*. Cfr. J. Pieper, “Creatividad. Observaciones sobre los elementos de un concepto fundamental”, *Philosophica. Revista del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso*, 1979-1980 (2-3), p. 35. Aunque el tratamiento más específico sobre la creación aparezca en el Libro II, entre las distinciones 1 y 20, lo cierto es que en todo el *Comentario a las Sentencias* se nota que la idea de creación está presente como una de las ideas centrales para comprender el pensamiento del joven Aquinate.

⁸ S. Klitenic / J. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes*, Ashgate, Aldershot, 2007, p. 54.

⁹ Por ejemplo, a favor de una visión emanatista de Dionisio aparece M. Schiavone, *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, pp. 85 y ss. En cambio, a favor de una visión creacionista A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, Clarendon Press, Oxford, 1981, p. 176. También Ivanka se suma a este grupo, afirmando enfáticamente el creacionismo de

ninguna duda de que el mismo texto habilita la discusión y abre la posibilidad de las dos interpretaciones. Sobre todo el *De divinis nominibus*, pero también pasajes de otras obras del *Corpus* dan a entender que la creación es el resultado de una acción libre de Dios, que quiso manifestar su infinita bondad¹⁰. Sin embargo, otros textos parecen ubicar a Dionisio dentro del emanatismo neoplatónico. Quizás el más contundente es el que encontramos al inicio del capítulo 4 del *De divinis nominibus*: “Pues bien como el sol entre nosotros alumbra, sin pensarlo (οὐ λογιζόμενος) o quererlo (ἢ προαιρούμενος), sino por su ser mismo (αὐτῷ τῷ εἶναι) todo lo que puede participar de su luz de acuerdo con su propia condición, así también supra sol –como el arquetipo, manteniéndose trascendentemente sobre una imagen oscura-, lanza por su subsistencia misma los rayos de la íntegra bondad proporcionalmente a todos los entes”¹¹. La contundencia del texto a favor de interpretar a Dionisio como un pensador emanatista antes que creacionista parece ser absoluta. En efecto, Dios aparece obrando “sin pensarlo” y “sin quererlo”, con lo cual no queda más opción que suponer que obra necesariamente, según una exigencia de su propia esencia. Sin embargo, unir sin más a Dionisio con el neoplatonismo en este tema choca con el hecho de que este texto, a pesar de su contundencia, es prácticamente el único donde esta idea aparece afirmada tan claramente¹². Al mismo tiempo no cabe duda de que da pie a otras lecturas compatibles con una visión creacionista, y el mismo Santo Tomás se sentirá llamado a comentarlo y explicar su sentido¹³. De todas maneras, su aparente radicalidad exige algún tipo de interpretación si se quiere seguir manteniéndolo como autoridad dentro del pensamiento cristiano.

Aun reconociendo que hay una evidente cercanía de lenguaje con el neoplatonismo y sobre todo con Proclo¹⁴, existen en el pensamiento del Areopagita

Dionisio contra el necessitarismo neoplaónico: E. von Ivanka, *Plato Christianus*, pp. 249-252. También F. O'Rourke, *Pseudo Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, E. J. Brill, New York, 1992, pp. 217 y ss., que en esto afirma seguir a Stilgmayer (cfr. J. Stilgmayer, *Des heiligen Dionysius Areopagita Angebliche Schriften uber Göttliche Namen*, p. 23).

¹⁰ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 649 B-C, 869 B, 588 C; *De coelesti hierarchia*, 177 C D; *Epistola IX*, 1108 B, etc.

¹¹ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 693 B. Modifico levemente la traducción de Cavallero.

¹² Esta ausencia de más textos no puede sino llamar la atención, sobre todo en un tema como este. Un desarrollo de esta línea argumentativa puede verse en R. Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo Denys*, Aubier, Paris, 1954 (reimpresión: Éditions du Cerf, Paris, 1983), p. 101-102. También E. von Ivanka, *Plato Christianus*, p. 252.

¹³ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 43, q. 2, a. 1, ob y ad1.

¹⁴ Resulta interesante revisar los trabajos de Henri Dominique Saffrey, “Un lien objectif entre le Pseudo Denys et Proclus”, *Studia Patristica*, 9, 1966, pp. 98-105, y “New objective links bet-

algunos elementos que permiten afirmar que detrás de un ropaje neoplatónico se esconde una metafísica creacionista, en la que Dios, al mismo tiempo que trasciende la creación, quiere libremente que ella exista¹⁵. Es por esto que en el presente capítulo propongo abordar el tema del creacionismo en el pensamiento del Areopagita. En la primera parte intentaré desarrollar algunos temas que aparecen implicados en la idea de creación que se desprende del *Corpus Dionysiacum*, destacando especialmente los aspectos centrales que a mi juicio lo diferencian claramente del neoplatonismo, particularmente del de Proclo. Y en la segunda parte intentaré resaltar algunos aspectos propios de la metafísica de Dionisio que fundamentan la necesidad de un orden jerárquico y de la medicación espiritual.

2. El creacionismo de Dionisio Areopagita

Un análisis de la idea de creación en Dionisio debe comenzar reiterando que el lector debe estar prevenido: ante un lenguaje en apariencia neoplatónico, que utiliza expresiones y giros propios de una concepción necesitarista de la creación, es posible sostener una lectura creacionista de sus obras¹⁶, y que incluso

ween the Pseudo Dionysius and Proclus”, en D. J. O’Meara (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, Catholic University of America, Washington D.C., 1982, pp. 64-74. El autor intenta mostrar la relación entre Dionisio y Proclo basándose no tanto en el lenguaje sino en aspectos objetivos que se leen en los textos del Areopagita. Muestra también que estos puntos generaron situaciones embarazosas para los primeros comentaristas cristianos de Dionisio, pues debían explicar la presencia de estos elementos contradictorios presentes en el *Corpus* y que ciertamente ponen en duda que el autor sea el converso del Areópago.

¹⁵ E. von Ivanka, *Plato Christianus*, pp. 249-250. Ivanka señala en estas páginas varios de los aspectos centrales que marcan las diferencias sustanciales entre uno y otros, tanto a nivel metafísico como gnoseológico.

¹⁶ De hecho, y no parece ser un hecho menor, así fue leído por la gran mayoría de los padres posteriores. Por ejemplo, en los *Scholia sancti Maximi in opera beati Dionysii*, erróneamente atribuidos durante siglos a San Máximo el Confesor (su verdadero autor fue Juan de Scythopolis, al menos en su gran mayoría. Cfr. H. U. von Balthasar, “Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis”, pp. 16-38 y reimpresso como anexo en la edición alemana de 1961 *Kosmische Liturgie: das Weltbild Maximus’ des Bekenntners*, y contemporáneamente el trabajo más completo de P. Rorem, / J. Lamoreaux, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite*, Clarendon Press, Oxford, 1998. En efecto, en PG 4, 240 A-B se explica el ejemplo del sol, sosteniéndose allí que lo que se quiere mostrar con él es que la esencia de Dios es ser bueno, pero en modo alguno busca comprender ni significar de modo acabado qué es Dios ni mucho menos

así fue hecho por sus primeros comentadores. En particular, a lo largo del *Corpus* aparecen tres tesis fundamentales que son sostenidas en reiteradas oportunidades y permiten que su metafísica sea interpretada en esa dirección. Estas tres tesis son: a) la diferencia radical que establece entre Creador y criaturas, en la que se hace evidente que es uno sólo el creador de todo lo que existe y que al mismo tiempo trasciende su obra, b) la afirmación de la libertad divina para crear los seres y por lo tanto, la negación de toda necesidad en Dios, y c) la afirmación de que la totalidad de lo que existe proviene de Dios, incluyendo la materia, y negándose explícitamente la existencia de seres cocreadores. Como intentaré mostrar a continuación, estas tres tesis se encuentran claramente sostenidas por Dionisio, son un elemento central en su pensamiento y son el fundamento, como desarrollaré más adelante, de la noción de jerarquía.

a) *La trascendencia divina*

El primer elemento a destacar es la trascendencia divina. De hecho, la constante y permanente reafirmación de que Dios es absolutamente distinto de su obra es uno de los signos distintivos del pensamiento del Dionisio¹⁷. Sin embargo, la reafirmación de su trascendencia se presenta siempre íntimamente unida a la idea de creación¹⁸. Así, este primer punto nos permitirá ver cómo una misma intuición metafísica acaba iluminando distintos aspectos de la realidad¹⁹.

negar en Él su racionalidad ni su voluntad. Santo Tomás también considerará oportuno comentar este pasaje en *In I Sententiarum*, d. 43, q. 2, a. 1, ad1. Cfr. Capítulo 2.

¹⁷ S. J. Beggiani, "Theology at the Service of Mysticism: Method in Pseudo-Dionysius", *Theological Studies*, 1996 (57), p. 206.

¹⁸ M. Schiavone, *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, Marzorati, Milano, 1963, p. 61.

¹⁹ Puede encontrarse una enumeración de los distintos motivos de la doctrina de la trascendencia de Dionisio en S. Lilla, "Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi Areopagita", en *Augustinianum*, 1982 (22), p. 547, con amplias referencias al *Corpus*, pero especialmente al *De divinis nominibus*.

i) Trascendencia y ser creado: ausencia de cocreadores

Al comparar los textos de Proclo²⁰ y del neoplatonismo anterior a él²¹ sobre el Uno y el origen de los seres con los del *Corpus Dionysiacum* aparece una primera diferencia sustancial: el Areopagita, sostiene explícita y enfáticamente que todo lo que existe proviene exclusivamente de Dios, sin que haya mediadores en el acto creador: “No afirma que el Bien sea una cosa y otra el Ente, y otra la Vida o la Sabiduría, ni que son muchas las causas y diversas las divinidades productoras de aquellos, unas supraexcelentes y otras subordinadas, sino que del único Dios son las íntegras procesiones buenas y las divinas denominaciones”²². No cabe duda de que ésta es una diferencia central entre el pensamiento de Dionisio con el de Proclo y el del neoplatonismo pagano en general²³. La ausencia de mediadores que tengan capacidad de dar el ser hace que sea necesario afirmar que la creación proviene de un único ser, que quiso que las cosas existan²⁴. En este tema el Areopagita es contundente: no hay seres cocreadores; todo cuanto existe debe su existencia a Dios, único principio de toda la creación²⁵. Por ser el único creador, todo ser depende íntimamente de Él, y precisamente por esto se afirma que Dios debe ser alabado como el Creador²⁶. El remitir todo a un único principio no niega la existencia de diferentes grados de ser y de mayor o menor riqueza en la participación de las perfecciones divinas por parte de las criaturas. Lo que se señala en cambio es que más allá de estas diferencias, en última instancia todas las criaturas se igualan ante el hecho inexorable de que su

²⁰ Cfr. Proclo, *Elementos de Teología*, Aguilar, Buenos Aires, 1965, prop. 27: “*Toda causa productora es productora de existencias secundarias por su completitud y poder absoluto*”. Puede verse también *In Timeo*, I, 318, 20; y III, 7, 8-17.

²¹ Por ejemplo, Plotino, *Enéadas*, J. Igal (introducciones, traducciones y notas), IV, 8 (6) 5; V, 4 (7) 1; V, 5, (32), 12-13, VI, 6, (34) 10, Gredos, Madrid, 1998.

²² Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 816 C-817 A. También puede verse: 953 C-D.

²³ S. Lilla, “Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi Areopagita”, p. 552. Cfr. E. von Ivanka, *Plato Christianus*, pp. 249-252. R. Roques, *L’univers dionysien*, pp. 53-54 y también pp. 78-79.

²⁴ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 705 D. También puede verse 596 C.

²⁵ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 705 C. No cabe duda de que esta afirmación es central para comprender el pensamiento del Areopagita y así lo han hecho notar, entre otros, R. Roques, *L’univers dionysien*, pp. 78-79; E. von Ivanka, *Plato Christianus*, pp. 262-289. Y. De Andia, *Henosis: l’union á Dieu chez Denys l’Areopagite*, Brill, Leiden / New York / Köln, 1996, pp. 97-98.

²⁶ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 596 C.

ser depende de aquel que es el Ser²⁷. De este modo, en el *De divinis nominibus*, por ejemplo, Dionisio sostiene que hay que afirmar que Dios es el verdadero Rey del universo, porque todas las cosas dependen de Él, que es “su causa (αἰτία), principio (ἀρχή) y límite (πέρας)”²⁸. Así, como bien señalan Klitenic y Dillon, Dionisio hace a Dios directo y exclusivo responsable de la creación, y al mismo tiempo le atribuye a Él todas las perfecciones, y por lo tanto, deja de lado al Intelecto y las sucesivas emanaciones del Uno como seres independientes y generadores del universo²⁹.

Sin embargo, al mismo tiempo que Dios es el creador de todo cuanto existe, también es un ser trascendente³⁰. Dios está más allá de su obra, y Dionisio se esfuerza por dejar esto claramente establecido. La divinidad hizo todo lo que existe y sin embargo no es nada de lo que ha hecho. Esta conjunción entre trascendencia y creación puede ser abordada por varios caminos, ya sea analizando el acto creador, o analizando la posibilidad del conocimiento de Dios.

Si analizamos el acto creador tal como se encuentra en el *Corpus Areopagiticum* aparecen dos características que muestran claramente la diferencia radical entre Creador y criatura. La primera característica que se puede encontrar es que al hablar sobre el acto creador el Areopagita específicamente señala que en él Dios no pierde nada de sí. En otras palabras, la divinidad da el ser a los demás sin que su unidad se rompa o lesione³¹. Aunque las cosas al existir participan del Uno (nombre que el Areopagita toma del neoplatonismo para referirse a Dios), e incluso gracias a esta participación es que ellas mismas son uno, sin embargo Dios sigue siendo Uno de otra manera que lo es lo creado³². La misma diviniza-

²⁷ E. von Ivanka, “La signification historique du *Corpus Areopageticum*”, *Recherches de Sciences Religieuses*, 1949 (36), p.15.

²⁸ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 596 C. Mantengo la traducción, pero conviene aclarar que πέρας tiene un contenido conceptual difícil, si no imposible, de traducir. Cavallero tiene buenas razones para traducir como “límite” (no cabe duda de que se aproxima más al significado esencial del texto frente a lo propuesto por Martín Lunas, que traduce “fin”), pero es claro que aquí el idioma castellano muestra sus limitaciones ante el griego. El término conlleva las dos acepciones al mismo tiempo lo que a mi juicio lo hace intraducible. Cfr. H. G. Liddell / A. Scott, *Greek English Lexicon*, (revisada y aumentada por H. Stuart Jones, con la colaboración de R. McKenzie y la cooperación de numerosos especialistas), Clarendon Press, Oxford, 1968.

²⁹ S. Klitenic / J. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition*, p. 24.

³⁰ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 588 B.

³¹ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 649 C.

³² Esto remite claramente al *Parménides* de Platón. La concordancia entre el *Parménides* y Dionisio fue especialmente desarrollado por E. Corsini en *Il trattato de Divinis Nominibus e i commenti neoplatonici al Parmenide*.

ción (θέωσις), en la que se dice que la creación llega a “hacerse Dios” no hace que las cosas se vuelvan efectivamente Dios, pues aun en estos casos Él sigue siendo otro distinto de lo que ellas son³³. La acción divina sobre los seres busca la unión con Él, pero una unión sin confusión³⁴.

La segunda característica que aparece, ciertamente en clara consonancia con lo anterior, es que Dionisio sostiene que al crear, Dios tampoco se ha transformado en las cosas creadas, sino que su ser se mantiene independiente de ellas: “Por supuesto, este rayo de luz no pierde nada de su propia naturaleza ni de su íntima unidad. Aun cuando actúa y se multiplica exteriormente, como es propio de su bondad, para elevar y unificar los seres que están bajo su providencia, sin embargo permanece interiormente estable en sí mismo, absolutamente firme en identidad e inmóvil”³⁵. En otras palabras, la Unidad superesencial de Dios no se rompe ni se diluye aunque dé el ser a otros seres. El acto creador no implica en Dios una pérdida, sino que Él permanece igual y sin disminuir en nada. Más aun, no solamente no pierde nada de sí pero generosamente crea una multiplicidad³⁶.

ii) *Trascendencia y conocimiento de Dios*

Una forma distinta de abordar la posibilidad de la trascendencia divina consiste en analizar la posibilidad del conocimiento humano de Dios. No cabe duda de que de los dos elementos presentados aquí como signos de la trascendencia divina, éste es por lejos el más estudiado y ciertamente uno de los aspectos del pensamiento del Areopagita que más ha influido en la historia de las ideas.

La reflexión gnoseológica sobre el conocimiento de Dios presente en el *Corpus* encuentra su fundamento en una concepción metafísica sobre el ser y especialmente sobre el ser creatural. En efecto, la trascendencia divina es antes metafísica que gnoseológica³⁷. En rigor, habría que decir que estrictamente hablando uno y otro no son más que dos caras de una misma intuición³⁸ pero los textos

³³ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 649 C.

³⁴ R. Roques, *L'univers dionysien*, p. 58.

³⁵ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 121 B (Modifico levemente la traducción. El término ἀναγωγικήν debe a mi juicio ser traducido como elevar y no como *embellecer*).

³⁶ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 644 A.

³⁷ M. Schiavone, *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, p. 56.

³⁸ M. Schiavone, *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, p. 59.

del Areopagita habilitan su tratamiento por separado. Junto a ello, no hay que perder de vista que el fin que persigue Dionisio no es el de establecer los límites filosóficos al conocimiento de Dios, sino ante todo el lograr la unión del hombre a Él. Para Dionisio, la teología no es algo esencialmente académico, en el sentido moderno del término, sino más bien respuesta del hombre al amor de Dios³⁹. “Para él, la teología en todas sus formas debe ser siempre consciente que Dios es incognoscible, y el motivo del hacer teología debe ser la unión mística”⁴⁰. Detrás de esta concepción subyace la idea de que Él se ha manifestado a los hombres y ellos deben ascender, partiendo de las revelaciones más opacas y oscuras hasta alcanzar a conocer a Dios mismo y darse cuenta que frente a Él no hay palabras sino silencio⁴¹. Hay que decir que en general los padres orientales entendieron a la teología como un camino de comunión y contemplación, un sentido ciertamente muy distinto al que tiene hoy en día esa palabra, asociada más bien a una ciencia con un ámbito epistemológico determinado⁴².

A lo largo de todo el *Corpus* se sostiene que el conocimiento de Dios y de todo lo divino es algo que excede nuestras fuerzas, pero no solamente por nuestra condición de criaturas, sino sobre todo y en primer lugar por la infalibilidad divina. El ser de Dios está sobre todo lo que existe y es esta trascendencia metafísica la que justifica la trascendencia gnoseológica. Podemos hablar sobre las cosas que son, pero Dios está por encima del ser: “Pues si existen conocimientos todos de los entes y tienen límite en los entes, el que está más allá de toda esencia también es trascendente a todo conocimiento”⁴³. Más aun, Dios está por encima de los sentidos y las ideas; está incluso por encima de todo lo que existe⁴⁴. Pretender nombrar a Dios es un esfuerzo vano por parte nuestra pues supondría no reconocer que estando Él por sobre todo lo creado, cualquier nombre resulta inadecuado⁴⁵. Las palabras que los hombres podemos utilizar para nombrarlo, lo mismo que los conceptos e ideas que encontramos tras esas palabras son imposibles de aplicar a Dios. Más bien hay que decir que Él está por encima

³⁹ A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, p. 166.

⁴⁰ S. J. Beggiani, “Theology at the Service of Mysticism”, S. J. Beggiani, “Theology at the Service of Mysticism: Method in Pseudo-Dionysius”, *Theological Studies*, 1996 (57), p. 201.

⁴¹ E. Bellini, “Teologia e Teurgia in Dionigi Areopagita”, *Vetera Christianorum*, 1980 (17), p. 204. Es interesante la distinción que propone Bellini entre la teología *ex parte hominis* y la teología *ex parte Dei*, que sería en última instancia el fundamento de la anterior.

⁴² A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, p. 164.

⁴³ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 593 A.

⁴⁴ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 872 A.

⁴⁵ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 588 A.

de toda comprensión, toda categoría e idea⁴⁶. Siguiendo a E. des Places se debe afirmar que la fórmula epistemológica es relativamente simple: el conocimiento humano se limita a la inteligibilidad del ser y como Dios está más allá del ser, Dios acaba siendo por lo tanto incognoscible⁴⁷. La terrible paradoja es que a pesar de esta superioridad y trascendencia, nosotros podemos conocerlo. Dios se ha manifestado, primero al crear este mundo, y luego al revelarse sobrenaturalmente. Esta manifestación divina, este querer darse a conocer debe volver a Dios cognoscible, al menos en algún sentido⁴⁸. Precisamente es este problema el que aborda el Areopagita⁴⁹, sobre todo en el *De divinis nominibus* y en *De mystica theologia*. Una visión complementaria de ambos textos permitirá entonces entender los aspectos centrales de la posición de Dionisio.

En el comienzo del primero de ellos, el *De divinis nominibus*, se establece que el conocimiento de Dios es algo que excede las fuerzas humanas. Allí afirma Dionisio que Dios “Está muy lejos de cualquier manera de ser, de todo movimiento, vida, imaginación, opinión, nombre, palabra, pensamiento, inteligencia, sustancia, estado, principio, unión, fin, inmensidad. De todo cuanto existe”⁵⁰. Antes bien, está “superesencialmente separado”⁵¹. Solamente aquellas inteligencias que han logrado cierta perfección alcanzan a darse cuenta que Dios es causa de todo ser y sin embargo no es nada de lo que existe⁵². Hablar de Dios es hablar de lo que no se puede hablar ni nombrar, y sin embargo debemos hacerlo⁵³. Y el hecho de que la creación sea una manifestación de su riqueza y amor nos habilita a ello.

⁴⁶ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 585 B-588 A; 588 C, etc.

⁴⁷ El texto base es Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 593 A. Cfr. E. Des Places, “La théologie négative du Pseudo Denys ses antécédents platoniciens, et son influence au seuil du Moyen Âge”, *Studia Patristica*, año, (17), p. 83 (remite a J. C. McLelland, *God the anonymous. A study in Alexandrine Philosophical Theologie*, Cambridge Mass, 1976, p.156). También puede verse V. Lossky, “La notion de ‘analogies’ chez Denys le Pseudo Aréopagite”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1980 (5), p. 280.

⁴⁸ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 588 C. Aunque luego Dionisio matiza esta afirmación, que, sacada de contexto, llevaría a un ciego fideísmo (cfr. *De divinis nominibus*, 645). Además, como se irá viendo, Dionisio es claramente dependiente del pensamiento neoplatónico en muchos aspectos.

⁴⁹ S. Gersh, “Ideas and energies in Pseudo Dionysius the Areopagite”, *Studia Patristica*, 1975 (15, 1), pp. 299-300.

⁵⁰ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 593 D.

⁵¹ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 593 D.

⁵² Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 593 D.

⁵³ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 597 B C.

En este contexto el Areopagita introduce la distinción entre la teología apofática y catafática como modo de superar este problema. Ambos caminos son complementarios y sirven al hombre para acercarse y lograr un conocimiento de Dios, en la medida en que ello es posible. Dionisio explícitamente diferencia la forma del discurso del *De divinis nominibus* y *De mystica theologia*, en el tercer capítulo de esta última obra. Allí afirma que junto con las *Representaciones Teológicas* y la *Teología Simbólica* (obras ficticias o perdidas), el *De divinis nominibus* va de lo más alto a lo más bajo, de lo sublime a lo ínfimo. Descender del Uno, simple e inefable, abría paso a la multiplicidad y la división. En *De mystica theologia* se propone lo contrario: ascender desde esta realidad hasta el Bien. Esto implica el proceso inverso al anterior: ir de lo múltiple a lo Uno, y de las palabras e ideas al silencio⁵⁴. Esta búsqueda por nombrar a Dios puede ser vista como un nuevo planteamiento e intento de superación de los problemas presentados por Platón en el *Parménides* sobre la relación entre el Uno y la realidad concreta⁵⁵. Una primera aproximación nos permite sostener que la teología catafática considera la divinidad como causa y principio de todos los seres, mientras que la teología apofática considera sobre todo la total, completa y absoluta trascendencia divina⁵⁶. Sin embargo, es menester no caer en reduccionismos ni simplificaciones: ambas teologías son a fin de cuentas dos caminos complementarios de ascenso a Dios y se suponen mutuamente. La teología catafática está unida a la apofática, y viceversa, como dos caras de una misma moneda, y no como dos etapas que se superan sucesivamente. El hablar sobre el Uno no puede prescindir ni de su inefalibilidad ni del hecho de que se ha manifestado en la creación. Y al hablar del Uno a partir de la creación no hay que olvidar que éste la trasciende infinitamente⁵⁷.

En tanto que Dios es el creador de todo lo que existe, posee en sí mismo y de un modo superlativo la totalidad de las perfecciones que pueden ser encontradas en la creación. De este modo, el *De divinis nominibus* analiza una a una estas perfecciones, yendo de las más universales y generales a las más particulares y remotas. La primera de estas perfecciones es el Bien pues de hecho la creación se ha dado porque Dios es bueno y por eso es que en rigor, es a Él a quien co-

⁵⁴ Dionysius Areopagita, *De mystica theologia*, 1032 B C.

⁵⁵ S. Lilla, "Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi Areopagita", p. 545. De hecho, sobre esto versa la citada obra de Corsini *Il trattato de Divinis Nominibus e i commenti neoplatonici al Parmenide*.

⁵⁶ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 593 D; *De mystica theologia*, 1000 B.

⁵⁷ M. Schiavone, *Neoplatonismo e cristianesimo nello pseudo Dionigi*, p. 59.

rresponde este nombre de un modo especial y único⁵⁸. Junto a ella aparecen la Belleza y el Amor. Luego siguen los nombres de Ser, Vida, Sabiduría, Poder, Perfección, etc. Todas estas perfecciones, si bien las encontramos en la creación, deben ser poseídas por Dios y por ende afirmadas en Él. Sin embargo, la posesión de ellas se da de un modo distinto y superior al que observamos en las criaturas, situación que explícitamente destaca Dionisio⁵⁹. Así, aun la teología positiva tiene algo de negativo, en tanto que no se alcanza a comprender de un modo claro lo que se dice sobre Dios: queda un fondo que resulta incognoscible en virtud de la superioridad del ser divino. La vía catafática, entendida en toda su profundidad, lleva entonces naturalmente a la vía apofática: en el fondo, Dios es en sí mismo incognoscible, en tanto que su trascendencia es tal que no puede ser nunca un objeto de conocimiento⁶⁰.

La teología apofática en cambio se encuentra especialmente desarrollada en *De mystica theologia*⁶¹. Por este camino, en vez de descubrir el camino de manifestación de Dios hacia las criaturas, negamos todo concepto que encontramos en lo creado para así dejar fuera de consideración todo lo que no es Dios. Esta negación de lo finito llega incluso a negar las perfecciones más sublimes que podamos atribuir a Dios. Por esto, al final del camino queda solamente el silencio del intelecto que reconoce que nada puede decir frente a la infinitud de la divinidad. Este proceso de purificación por el que la criatura va dejando a un lado todo lo que no es Dios debería culminar con la unión del intelecto desnudo con la divinidad.

Mientras que la teología catafática avanza sobre las perfecciones y logra un cierto conocimiento de lo divino, la teología apofática procede de las negaciones y lleva al hombre a una ignorancia total de aquel que es por naturaleza in-

⁵⁸ Dionisio pone el Bien como el primero de los nombres. Santo Tomás reconocerá esto sin problema, aunque luego dirá que la metafísica del Areopagita también habilita a hablar del ser como el primero de los nombres (tema sobre el que trataré más adelante). Contemporáneamente a Santo Tomás, San Buenaventura preferirá hacer una lectura más conservadora de Dionisio: el primer nombre es el Bien, que es el que Cristo ha dado (San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, V, 2; traducción al español en *Obras de San Buenaventura*, BAC, Madrid, 1955, tomo 1, p. 613). Es interesante destacar que así como Éxodo, 3, 14 puede dar pie a hablar del Ser como el nombre divino, es Lucas 18, 18-19 (“Nadie es bueno sino sólo Dios”) el texto evangélico que permite hablar de Él como Bien.

⁵⁹ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 641 D-644 B.

⁶⁰ A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, p. 172.

⁶¹ Esto no invalida lo dicho más arriba: teología catafática y apofática no deben ser vistos como caminos opuestos ni enfrentados ni sucesivos. Lo que se observa en la mencionada obra es simplemente un mayor acento en ella.

cognoscible⁶². Esta ignorancia no debe ser entendida como un agnosticismo, sino como una renuncia a una teología abstracta y de conceptos para dar lugar a una teología que una al individuo con Dios. De esta manera, el conocimiento de Dios, en su sentido más profundo solamente puede lograrse negando todo lo que es inferior a Él, o sea, todo lo creado. Esta negación, a su vez, debe llevar al hombre a dirigirse todo él hacia Dios, pero no ya para buscar un objeto de conocimiento que se le escapa, pues Dios supera todo objeto, sino para unirse a Él⁶³. En este camino ascendente la creación se presenta como cierta paradoja: por un lado es una manifestación, una “teofanía” de Dios y debe ayudarnos a la contemplación⁶⁴, pero al mismo tiempo las cosas muestran lo que Él no es por naturaleza. Por ello, el conocimiento de lo divino en última instancia debe llevar a la unión del hombre con Dios, y esta unión no es algo pura y exclusivamente intelectual, sino una ascensión mística hacia Él⁶⁵. Al final del ascenso, dice Lossky, “la única noción racional que se podría tener de Dios sería aun la de su incognoscibilidad”⁶⁶.

Uno y otro camino teológico de ascenso no hace sino manifestar una visión metafísica de la realidad. En efecto, si uno se quedara solamente con la absoluta trascendencia del Uno debería concluir que el mundo creado es algo vano. A su vez, si uno prestara excesiva atención al mundo creado transformaría a Dios en algo mundano. Dionisio se presenta en este tema en un justo punto medio⁶⁷. Aunque la teología apofática obligue permanentemente a recordar la trascendencia del Uno, y ciertamente esta teología no pueda ser dejada de lado en ningún momento, la teología catafática tiene un cierto valor de reivindicación de la creación, en tanto que éste al participar verdaderamente de las perfecciones divinas, nos permite hablar con cierta verdad sobre Dios⁶⁸.

⁶² V. Lossky, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Herder, Barcelona, 1983, p. 20.

⁶³ V. Lossky, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, p. 21.

⁶⁴ V. Lossky, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, p. 30.

⁶⁵ A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, p. 172.

⁶⁶ V. Lossky, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, p. 29.

⁶⁷ Bajo este punto de vista, es claro que Dionisio supera las dos hipótesis del *Parménides*. Cfr. S. Klitenic / J. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition*, p. 15 y ss.

⁶⁸ M. Schiavone, *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, p. 61.

b) *La libertad divina y la creación*

El mundo visible es para el Areopagita, una teofanía, es decir, una manifestación de Dios⁶⁹, y más concretamente, una manifestación de la Bondad divina⁷⁰. Por ser manifestación divina, Dios se vuelve cognoscible, pues mediante la comunicación de sus perfecciones a los seres, al mismo tiempo que los crea les muestra la infinita riqueza de su ser.

La idea de creación en su sentido más estricto implica, entre otras cosas, la de la libertad divina⁷¹. El acto de crear es esencialmente un acto libre. Ahora bien, en Dionisio aparecen dos ideas aparentemente contradictorias. Por un lado, en algunos textos la creación es presentada como un acto decidido por Dios libremente y en el que no hay ninguna necesidad metafísica que lo obligue a hacerlo. Por otro lado, la lectura de otros pasajes del Areopagita dicen que la creación se da a causa de la bondad divina, lo que parece decir que se da porque su propia esencia exige que Él cree. Siguiendo esta última idea, uno podría interpretar el pensamiento del autor del *Corpus* como un necesitarismo, en tanto que la infinita bondad divina obligaría a la divinidad a crear. Sin ninguna duda, el citado texto del capítulo IV de *De divinis nominibus* en el que compara la acción creadora de Dios con los rayos del sol es el texto que más apoya esta interpretación⁷². De todas formas, aun reconociendo la presencia de estos textos cercanos al neoplatonismo, considero que una lectura global de las obras e interpretado en su conjunto parece mostrar a un autor cristiano (y por ende, creacionista) que utiliza términos neoplatónicos más que a un neoplatónico camuflado de cristiano⁷³.

En concreto, en el problema aquí tratado (creación versus necesidad) esta aparente ambigüedad del Areopagita queda superada a mi juicio al analizar algunos conceptos que si bien son cercanos al neoplatonismo, vistos en profundidad difieren radicalmente de él. En otras palabras, a pesar de compartir un mismo léxico, el sentido de los términos es sustancialmente distinto.

En *De divinis nominibus* Dionisio afirma de un modo contundente y claro que Dios crea por ser la misma Bondad⁷⁴. La creación se ha dado, y así lo ex-

⁶⁹ V. Lossky, “La notion des “analogies” chez Denys le Pseudo Aréopagite”, p. 283.

⁷⁰ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 641 D-644 A.

⁷¹ É. Gilson, *El tomismo*, pp. 154-155.

⁷² Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 693 B.

⁷³ E. von Ivanka, *Plato Christianus*, p. 252. Ver también R. Roques, *L'univers dionysien*, p. 167.

⁷⁴ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 593 D.

presa abiertamente, por la sobreabundancia de Bien que hay en Dios, que anhelaba manifestarse. La pregunta que queda pendiente es si hay algún margen para reafirmar la libertad divina en un contexto en el que pareciera que la bondad acaba forzando a Dios a crear.

Sostener que era la bondad divina la causa de la creación no representaba, en los tiempos del Areopagita, ninguna novedad. En efecto, esta tesis ya había sido sostenida por el platonismo primero, y por el neoplatonismo después⁷⁵. Por ello, el desafío aparecía al intentar reinterpretar esta afirmación a la luz de la revelación cristiana, en la que no hay margen alguno para el necesitarismo, y al mismo tiempo, no había tampoco ninguna duda sobre la infinita bondad divina. Si se quería mantener aspectos importantes del neoplatonismo, era necesario conjugar en Dios la bondad con la libertad⁷⁶.

La superación del planteo emanatista por parte del Areopagita se hace evidente cuando trata sobre amor divino, noción que introduce al hablar del Bien y de la Belleza. En efecto, junto a la afirmación de que la creación se da por la Bondad, en otros textos Dionisio afirma que también la causa de la creación es el amor de Dios⁷⁷. Siendo Él infinita bondad, quiere el bien para los otros seres, y para ello primero debe crearlos y luego atraerlos hacia sí, en tanto que solamente Él puede hacerlos verdaderamente felices. La Bondad de Dios no quedó encerrada en Él, sino que se abrió y toda su infinita bondad se manifestó en la creación del universo⁷⁸. Esta apertura y manifestación no se dan por una necesi-

⁷⁵ F. O'Rourke, *Pseudo Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, p. 216. Es interesante revisar la fuente platónica de esta idea. Uno de los textos centrales es *Timeo* 29 E: "Digamos ahora por qué causa el hacedor hizo el devenir y este universo. Es bueno y el bueno nunca anida ninguna mezquindad acerca de nada. Al carecer de ésta, quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él mismo". Comentando este texto, A. E. Taylor afirma "So just because God is good, He does not keep His blessedness selfishly to Himself. He seeks to make something else as much as like Himself in goodness. It is of the very nature of goodness to 'overflow'"; A. E. Taylor, *A commentary on Plato's Timaeus*, Clarendon Press, Oxford, 1928, p. 78 –aunque el comentario a 29 E comienza en p. 75–. Cornford objeta el centro de la interpretación, acusando a Taylor de cristianizar a Platón, forzando la interpretación para que concuerde con el cristianismo (F. Cornford, *Plato's cosmology*, Hackett P. C., Indianapolis / Cambridge, 1997 (1935), pp. 34-35). Más allá del debate hermenéutico sobre Platón, queda claro que al dios que propone Taylor aun le falta la libertad para ser verdaderamente el Dios de la Biblia al que Cornford alude.

⁷⁶ Por ejemplo Plotino, que expresamente niega la libertad del Uno: Plotino, *Enéadas*, VI, 8 (39), 7.

⁷⁷ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 708 B en adelante, especialmente.

⁷⁸ Esto será seguido muy de cerca por San Máximo el Confesor. Cfr *Centurias de la Caridad*, PG 90, IV, 46.

dad inherente a la esencia divina, ni porque la Bondad lo obligase a ello, sino por un amor que es total y absolutamente gratuito y desinteresado.

En el *Corpus* aparece así un elemento diferenciador y que establece una separación clara con el pensamiento neoplatónico. Dios deja de ser solamente el “Amado” para ser también el “Amante”: Él es el que quiere el bien para los demás seres⁷⁹. Para expresar esto, Dionisio le atribuye los dos términos griegos para referirse al amor divino, eros [ἔρως] y ágape [ἀγάπη], a los que considera prácticamente sinónimos⁸⁰. De hecho, dedica varias líneas a justificar el uso del término ἔρως para referirse al amor divino⁸¹, seguramente debido a que el contexto histórico le obligaba ser medianamente precavido con él, pues estaba asociado a lo más bajo y elemental del amor⁸².

La tradición platónica primero, y la neoplatónica después, concibió al ἔρως no solamente como un amor unitivo y de ascenso de las criaturas hacia el Uno, objeto del deseo más profundo de todas ellas, sino como un amor expansivo y de descenso⁸³. Siguiendo esta línea de pensamiento, es de remarcar que ni ἔρως

⁷⁹ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 708 B – 712 A. Schiavone resalta esta idea con énfasis (*Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, p. 84 y ss.), lo que a mi juicio es correcto. Es cierto que algunos textos de Plotino podrían poner en duda esto (cfr. *Enéadas* VI, 8, (39), 15, 1: “El mismo que es amable es amor, Amor de sí mismo” –traducción al castellano tomada de Plotino, *Enéadas*, introducciones, traducciones y notas de J. Igal, Gredos, Madrid, 1998, p. 518–), sin embargo, es claro que Plotino no está concibiendo a Dios como Amante de su creación, como sí lo hace Dionisio, lo cual manifiesta una sensibilidad y concepción del mundo propia del cristianismo. Cfr. por ejemplo *Enéadas*, V, 5, 12, donde explícitamente señala que Dios no necesita de nada de lo que se ha originado y que tampoco le importa si se han originado o no: si no estuvieran, al Uno le daría igual. Cfr. E. R. Dodds, “Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus”, *Journal of Roman Studies*, 1960 (50), p. 4. En este sentido, Dodds parece tener toda la razón: todas las interpretaciones que ponen esto en duda tienen referencias textuales mucho menos contundentes que las que él presenta.

⁸⁰ J. Rist, “A note on Eros and Agape in Pseudo Dionysius”, *Vigiliae Christianae*, 1966 (20), p. 237.

⁸¹ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 708 C y ss.

⁸² Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 708 B C. Esto ya fue advertido por Horn, cfr. G. Horn, “Amour et extase d’après Denys l’Areopagite”, *Revue d’Ascétique et de Mystique* 6, 1925, pp. 278-289. Aunque más brevemente, De Vogel hace la misma consideración, cfr. C. J. De Vogel, “Greek Cosmic Love and Christian Love of God”, *Vigiliae Christianae*, 1981 (35), p. 61.

⁸³ H. S. Armstrong, “Platonic Eros and Christian Agape”, *Downside Review*, 1961, (79), pp. 105-121. Armstrong incluso señala que el dios griego Eros estaba asociado al deseo sexual, pero junto a ello, se lo reconocía como un gran poder cósmico, que era responsable de la llegada de dioses, hombres, y en general, a cualquier ser vivo, e incluso del mismo universo (p. 106). Cfr. también J. Rist, *Eros e Psyche*, Vita e Pensiero, Milán 1995 (1964), pp. 41 y ss.

ni ἀγάπη aparecen en los lugares donde Dionisio específicamente trata sobre el ascenso de las criaturas a Dios (fundamentalmente en *De mystica theologia*, *Epístola I*, *Epístola V*) y en cambio desarrolle el tema justo después de afirmar que Dios crea el mundo en virtud de ser la infinita Bondad⁸⁴. Pero el ἔρως divino no es presentado por el Areopagita como un amor surgido del deseo de algo ausente, ni de la necesidad de algo que no se posee. Por el contrario, es un amor que desciende desde Dios hacia las criaturas de un modo puramente donativo y gratuito⁸⁵. Al mismo tiempo, el ἔρως es atribuido a Dios mismo, y es precisamente el ἔρως la causa de la creación del mundo, mientras que en Proclo, el ἔρως como causa de la generación aparece atribuido solamente a algunos dioses inferiores y no al Uno mismo⁸⁶.

En segundo lugar, en el *Corpus*, el ἔρως divino es al mismo tiempo creador pero también unificador de todo lo creado⁸⁷. Mientras que Proclo hablaba de un amor en el que el superior cuida providencialmente al inferior, y de su correlato participado, el amor del inferior que desea llegar a unirse con el superior, en Dionisio aparecen tres movimientos propios del amor: del superior hacia el inferior, que lo cuida; del inferior hacia el superior, en la búsqueda del ascenso hacia él; y entre iguales, que se acompañan mutuamente⁸⁸. A los dos movimientos se le suma esta tercera relación de amor (la que se da entre los iguales), que distancia la idea del amor como algo necesario y propio del movimiento emana-

⁸⁴ J. Rist, "A note on Eros and Agape in Pseudo Dionysius", p. 238. Remite a R. Roques, *Structures théologiques de la gnose A Richard de St. Victor*, París, PUF, 1962, pp. 121-122.

⁸⁵ Como señala Rist, Dios es amor de todas las cosas, pero no deseo de todas ellas. Dionisio quita el contenido de necesidad que posee la idea del amor en el neoplatonismo, quedando solamente el del amor gratuito y puro. Cfr. "A note on Eros and Agape in Pseudo Dionysius", p. 242.

⁸⁶ H. S. Armstrong, "Platonic Eros and Christian Agape", p. 116; J. Rist, "A note on Eros and Agape in Pseudo Dionysius", p. 239.

⁸⁷ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 712 C-713 D, donde cita a Hierotheo.

⁸⁸ Este último elemento es exclusivo de Dionisio, pues Proclo solamente habla de un amor providencial (προνοητικῶς) y conversivo o de retorno (ἐπιστρεπτικῶς) Cfr. Y. De Andia, *Henosis*, pp. 160-161. Solamente el Areopagita habla reiteradas veces del amor entre iguales. Por ello, la dependencia de Dionysius Areopagita (*De divinis nominibus*, 708 A) con Proclo (*Sur le premier Alcibiade de Platon*, texte établi et traduit par A. Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Paris, 1985, tomo 1, 56, 2-4, p. 46), no es tan sencilla ni servil como pretende señalar Dodds en Proclo *The Elements of Theology* (revisión de texto, traducción, introducción y comentario de E. R. Dodds, Clarendon Press, Oxford, ²1963, p. xxiii). En efecto, no hay duda que los textos casi son paralelos, pero al ponerlos juntos el salteo que hace de κοινωνικῶς τὰ ὁμόστοιχα τῶν ὁμοπαγῶν es precisamente lo central del asunto. No hay aquí una dependencia hacia Proclo: más bien una superación. Lo que le agrega a la oración es precisamente lo que establece la diferencia fundamental entre uno y otro.

tista y en cambio muestra la introducción de un elemento personal en él. De esta manera, se puede ver una profunda unión entre amor divino como decisión personal de Dios y creación, siendo todo ello a su vez un claro signo del cristianismo en Dionisio⁸⁹. Sin duda, la idea del amor divino así entendido impide hablar del Uno como algo totalmente despersonalizado⁹⁰.

Como se puede ver es el hecho mismo de ser creados por la bondad de Dios, y que esta bondad se manifieste en un querer divino la causa misma de la *πρόδος* y *ἐπιστροφή*: en efecto, al querer Dios lo mejor para las creaturas, no solamente las lleva del no ser al ser, sino sobre todo, las atrae hacia Él, fuente de la verdadera felicidad para todo lo creado. El amor humano no es otra cosa que una participación del amor divino. De hecho, el *ἔρως*, como se dijo antes, es presentado como uno de los atributos divinos y en ese sentido es lógico pensar que los seres creados participen también de él⁹¹. Por ello crear no es solamente dar el ser, sino también poner en movimiento, en tanto que el *ἔρως* ejerce una fuerza unificativa que lleva a todo lo que existe a buscar a Dios, ciertamente cada uno de los seres a su manera, como fuente y fin de su propia Creación. Dios es así llamado Bondad con plena justicia: por un lado, puede ser considerado Bueno en tanto que es por su bondad que nos creó, y por otro lado, también puede ser considerado así porque es fin de todo lo creado. Según Dionisio, crear no es solamente dar el ser, sino también poner el deseo de plenitud, deseo que solamente puede ser saciado al unirse uno a Dios. Esta participación de las criaturas también ocupa un lugar central en el pensamiento del Areopagita, y será tratada en la siguiente sección.

⁸⁹ J. Rist, "A note on Eros and Agape in Pseudo Dionysius", p. 239.

⁹⁰ Algunos autores no apoyan con absoluta firmeza esta idea, aunque curiosamente conceden lo sustancial: que la noción de amor introduce un elemento claramente personalista y que señalaría una importante diferencia entre el Areopagita y el neoplatonismo. Por ejemplo, Schiavone en su obra *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo Dionigi* dice que a pesar suyo, el emantismo se cuele dentro de la doctrina del Areopagita. Sin embargo, concede que contra su afirmación aparece el problema de la concepción de Dios como Amor y que ello introduce una noción personalista en su visión del Uno. Sin embargo, para Schiavone Dionisio no logra salirse totalmente del necessitarismo. Pero la interpretación que hace de los pasajes sobre el *ἔρως* y *ἀγάπη*, designando el primero de ellos a Dios como persona y el segundo a Dios como objeto del deseo no parece ser del todo fiel a los textos del *Corpus*.

⁹¹ J. Rist, "A note on Eros and Agape in Pseudo Dionysius", p. 243.

c) *La totalidad de lo que existe proviene de Dios*

Un tercer elemento que nos permite establecer claramente la trascendencia divina es que para el Areopagita Dios crea absolutamente todo lo que existe, incluso la materia. Dionisio afirma que hasta el más ínfimo de los grados de ser existe gracias a Dios y participa de Él. No hay nada que preexista a la creación o que haya sido utilizado por Él para producir a los seres. La participación de la bondad divina se extiende universalmente a todos los seres, incluso a los grados de ser inferiores, llegando hasta la materia misma. De este modo, el Areopagita se distingue no solamente del neoplatonismo (o al menos de varios de sus principales representantes) sino también del gnosticismo, en tanto que también se niega todo posible dualismo⁹².

Una afirmación taxativa y contundente sobre este tema abre la posibilidad de un nuevo debate de gran importancia. En efecto, ¿cómo conciliar la idea de un Dios bueno con la presencia del mal en el mundo? Si todo proviene de aquel que es la Bondad, sin espacio para la existencia de otra divinidad generadora del mal ni para un sustrato preexistente que dé algún tipo de entidad al mal, ¿cómo justificar la experiencia vital y cotidiana de la presencia del mal en el mundo? La pregunta planteada no es menor, de hecho, ataca el centro de la metafísica creacionista del Areopagita⁹³ (y en general, habría que decir que de cualquier metafísica creacionista) y por ello él la aborda de manera decidida en el libro IV del *De divinis nominibus*, donde enumera una a una las principales objeciones que surgen a partir de esta afirmación. Si absolutamente todo lo que existe proviene de Dios y Él es el bien, ¿de dónde procede el mal? ¿cómo es posible que un ser racional, que proviene del Bien, opte por dirigirse hacia el mal? Más aún, ¿qué es el mal? ¿de dónde ha surgido? Y sobre todo, ¿por qué decidió el Bien que exista el mal?⁹⁴

Dionisio aborda la cuestión con una asombrosa dedicación, intentando responder una a una las objeciones⁹⁵. En primer lugar, el mal no proviene del Bien, pues si así fuera, en modo alguno sería un mal⁹⁶. De este modo, tampoco puede

⁹² M. Schiavone, *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, p. 97.

⁹³ M. Schiavone, *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, p. 92.

⁹⁴ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 716 A-B.

⁹⁵ Los citados trabajos de Koch y Stilgmayr hicieron notar la semejanza entre todo el tratamiento del tema del mal que hace Dionisio en *De divinis nominibus* (716 A- 736 A) y el *De malorum subsistentia*, de Proclo. Recientemente, Carlos Steel ha avanzado en esa dirección, continuando y profundizando esa línea de investigación (cfr. C. Steel, "Proclus et Denys: L'existence du mal", pp. 89-116).

⁹⁶ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 716 B.

existir el mal absoluto, pues se destruiría a sí mismo⁹⁷. El mal no existe sino en cuanto tiene algo de Bien, que es causa del ser que tiene ese mal. Dicho de otro modo, lo malo tiene algo de bueno, o directamente no existiría⁹⁸. El mal es lo contrario del bien, y no hace otra cosa que corromper y pervertir lo que las cosas tienen de bondad⁹⁹. A su vez, las cosas, en cuanto que existen, necesariamente son buenas. Por lo tanto, cuanto mayor sea su grado de ser, mayor será su bondad. Sin embargo, la bondad divina llega a todos los seres, incluso a los más bajos y remotos¹⁰⁰. Todo ser, por el mero hecho de ser, es bueno y procede del Bien¹⁰¹. Y esto debe incluir a la materia, pues por más bajo que sea su grado de ser, si es, proviene de Dios, y por lo tanto no puede en modo alguno ser mala¹⁰².

Aceptado que todas las cosas son buenas en sí mismas, el problema se traslada a la libertad de los seres racionales. Si todas las cosas son buenas, incluso los mismos seres libres, ¿cómo explicar que muchos de ellos obren mal? Aparece en primer lugar la pregunta por los demonios. Dionisio afirma que ellos no son malos por naturaleza¹⁰³. Dios los ha creado y por lo tanto no pueden en modo alguno ser malos¹⁰⁴. En cuanto son y viven hay en ellos bien y una tendencia al bien¹⁰⁵. De hecho, ninguna criatura puede perder de un modo total y completo el bien que le fue dado por Dios¹⁰⁶. El mal aparece en ellos en la medida en que “se debilitan en su actuación acorde a la naturaleza. El mal es para ellos una distorsión y un desvío de las cosas convenientes a ellos y un fracaso e imperfección e impotencia y debilitamiento de la potencia que preserva la perfección en ellos, y fuga y caída”¹⁰⁷. Su acción, por lo tanto, deberá ser algo semejante: disminuir o desviar el movimiento natural.

⁹⁷ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 716 C.

⁹⁸ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 716 D.

⁹⁹ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 716 D-717 A.

¹⁰⁰ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 717 D.

¹⁰¹ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 720 A.

¹⁰² Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 729 A.

¹⁰³ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 724 C.

¹⁰⁴ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 725 A.

¹⁰⁵ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 725 C.

¹⁰⁶ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 725 C.

¹⁰⁷ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 725 B. Esta idea será luego retomada por San Máximo el Confesor en reiterados textos. Cfr. *Expositio in psalmum LIX*, PG 90, 857 D 859 A; *Centurias sobre la caridad*, p. 90, Centuria III, nº 5. Como se verá más adelante, llegará hasta Santo Tomás.

Siguiendo en la escala de los seres, como gusta analizar el mundo creado Dionisio, toca analizar la relación entre el mal y el alma humana. Con ella sucede algo semejante a lo que se veía con los ángeles. Tampoco el alma puede ser mala en sí misma sino que “si afirmamos que las almas pueden pervertirse, ¿en qué son pervertidas sino en el defecto de los buenos hábitos y actos, y por fracaso y desliz de su propia debilidad?”¹⁰⁸.

El mal tampoco está en los animales ni en ninguna otra cosa de la naturaleza¹⁰⁹. Más aun, el mal es definido por el Areopagita como algo contrario a la naturaleza y que la priva de lo que le es propio¹¹⁰. El mal es así una privación, una ausencia de algo que la naturaleza exige que debe estar, es no poder llevar a cabo la perfecta realización que exige nuestra naturaleza¹¹¹.

Dicho todo esto, Dionisio también se pregunta si la materia es mala. Y la respuesta va en la misma dirección de lo anterior. La materia, como todo lo que existe, no puede ser mala, pues ella proviene de Dios¹¹². La materia también participa de Dios¹¹³ y por ende de su belleza y su adorno: la materia tampoco puede ser mala ni causa del mal, pues el mal, por sí mismo, carece de toda potencia¹¹⁴. La fuerza que permite a los seres libres desviarse de su camino de realización proviene de la atracción de cosas que están privadas de bien, pero sólo parcialmente. Precisamente, es este aspecto de bondad, y por ende de ser, la que las vuelve atractivas¹¹⁵.

En síntesis, se puede ver cómo la bondad de los seres, en lo que a su ser se refiere, está garantizada. Y aunque esbozada en unas pocas páginas, Dionisio percibe que esta afirmación de la bondad ontológica conlleva una visión del mal como privación, que aunque sin ninguna duda mucho más desarrollada por San Agustín, presenta en estos pasajes del *De divinis nominibus* las principales ideas que permiten una respuesta a este problema. Y sobre todo, queda así explicado cómo puede ser que todo lo que exista provenga únicamente de Dios. En efecto, el mal, que aparecería como la principal objeción a esta afirmación, estrictamente hablando, no existe, no tiene ser.

¹⁰⁸ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 728 A.

¹⁰⁹ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 728 B-D.

¹¹⁰ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 728 C.

¹¹¹ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 728 C.

¹¹² Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 729 A.

¹¹³ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 729 A.

¹¹⁴ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 729 C.

¹¹⁵ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 733 B.

SECCIÓN II: LO CREADO COMO “SER EN MOVIMIENTO”

1. Antecedentes de la idea de lo creado como “ser en movimiento”. Las nociones de πρόοδος y ἐπιστροφή en Orígenes y el origenismo

Junto a la idea de creación, aparecen en el pensamiento del Areopagita dos nociones fundamentales, estrechamente vinculadas con su creacionismo pero al mismo tiempo susceptibles de ser estudiadas separadamente. Estas nociones son las de “movimiento” y de “participación”. Ambas permiten reforzar la tesis de que en Dionisio no hay un proceso de emanación necesaria, sino por el contrario, una metafísica creacionista. En este apartado analizaré la primera de ellas, y en el siguiente trataré los aspectos más importantes relacionados con la de participación.

Tal vez el primer intento sistemático por formular dentro del cristianismo una concepción del mundo en el que lo que existe está sujeto a un dinamismo interno inherente a su ser haya sido el de Orígenes, el gran pensador alejandrino de los siglos II y III. Las ideas de πρόοδος y ἐπιστροφή son centrales para comprender la dinámica en la que a su juicio se encuentra toda la creación. Inmerso en un ambiente donde se entremezclaban las más variadas tradiciones filosóficas y religiosas, como era el de la ciudad de Alejandría en su tiempo uno encuentra en su obra un intento claro de aceptar críticamente las nociones de πρόοδος y ἐπιστροφή, junto a muchas otras tesis platónicas¹¹⁶. Es precisamente el estar atado a un proceso de *exitus* y *reditus* lo que la patrística oriental llamará el movimiento de la creación. Conjugando estas ideas con su interpretación bíblica (que en muchos aspectos es muy cercana a la de Filón de Alejandría), aparece dentro del cristianismo la idea de la llamada “doble creación”¹¹⁷.

Uno de las obras donde más desarrolla el alejandrino esta teoría es en el *De Principiis*¹¹⁸. En ella Orígenes entra en franca polémica con el gnosticismo, y

¹¹⁶ Sobre la influencia de Platón y el platonismo en la obra de Orígenes véase U. Bianchi, “Presupposti platonici e dualistici di Origene, de Principiis”, en H. Crouzel y A. Quacquarelli (eds.), *Origeniana Secunda*, Edizioni dell’Ateneo, Roma, 1980, y G. Sfameni Gasparro, “Doppia creazione e peccato di Adamo nel “Peri Archon”: fondamenti biblici e presupposti platonici dell’esegesi origeniana”, *Origeniana* (1), 1977, pp. 33-56 y 57-67.

¹¹⁷ Como se dijo, en rigor, esto ya había sido propuesto por Filón de Alejandría. Sin embargo, la importancia de Orígenes radica en que gracias a él esta teoría ingresa en el mundo cristiano. A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, p. 53 y ss.

¹¹⁸ Esta obra presenta por sí misma algunos problemas. El texto griego se ha perdido (a excepción de algunos fragmentos) y ha llegado la traducción latina de Rufino, que ha sido objetada incluso por sus mismos contemporáneos: Cfr. N. Alonso Perujo, y J. Pérez Angulo, *Diccionario*

especialmente con aquellos que seguían a Marción, Basílides y a Valentín¹¹⁹. De esta manera, en la búsqueda de una solución a problemas que involucran principalmente al hombre y su libertad, el alejandrino planteará la teoría de la caída de las inteligencias¹²⁰.

La argumentación comienza por un punto que Orígenes considera central: el fin de la creación debe ser igual al principio y por lo tanto la situación que se daba al comienzo del mundo deberá repetirse al final de los tiempos¹²¹. Dado que la revelación nos dice que al final de los tiempos “Dios será todo en todos”¹²², debemos afirmar que al principio esto también fue así. De esta manera, según Orígenes, en un comienzo Dios creó naturalezas racionales, y las creó todas iguales entre sí, puesto que no habiendo en Dios variedad alguna, ni cambio, ni posibilidad, no había ningún motivo para crear un mundo variado y diverso¹²³. Estos seres racionales, dotados de libre albedrío y llamados a crecer por medio de él en la imitación de Dios, decidieron sin embargo alejarse del Creador. Al hacer esto disminuyeron en su caridad, sufrieron un enfriamiento de su amor, y se transformaron en almas¹²⁴. Esta transformación es concebida por él como una especie de degradación ontológica, proporcional a la disminución en la caridad. Orígenes cree que la misma etimología de la palabra *psyché* apunta en esta dirección¹²⁵. En efecto, erróneamente cree que *psyché* [alma] proviene de *psychos* [frío]. Esta degradación no ha sido igual en todos los racionales, y por ello en la situación actual podemos distinguir tres grandes órdenes: el de los ángeles, el de los demonios y el de los hombres. Pero dentro de cada uno de

de las ciencias eclesiásticas, Librería L. y H. Editores, Barcelona, 1888, tomo IX, p. 589. Orígenes era considerado una autoridad, por lo que muchos buscaron encontrar antecedentes de sus ideas en él. Seguramente Rufino no haya sido una excepción, y ello explicaría ciertas transformaciones al texto. Una comparación entre su traducción y los fragmentos griegos que se conservan muestra que la traducción de Rufino no es absolutamente fiel.

¹¹⁹ A. Le Boullec, “Le Place de la Polémique Antignostique dans le Peri Archón”, *Origeniana* 1975 (1), pp. 47-61. Básicamente, los Marcionitas postulaban la existencia de dos dioses, de los cuales solamente uno de ellos era bueno (el otro era «justo»). Los valentinianos sostenían la existencia de clases de hombres, quedando así establecido que algunos hombres se condenaban necesariamente, otros se salvaban necesariamente, y solamente un grupo de hombres estaba atado a la lucha moral.

¹²⁰ H. Crouzel, *Orígenes, un teólogo controvertido*, BAC, Madrid, 1998, p. 292.

¹²¹ Orígenes, *De Principiis*, I, 6, 2.

¹²² 1 *Corintios*, 15, 28.

¹²³ Orígenes, *De Principiis*, II, 9, 6.

¹²⁴ Orígenes, *De Principiis*, I, 8, 3.

¹²⁵ Orígenes, *De Principiis*, I, 8, 3.

estos órdenes encontramos también diversidad, que también es proporcional al grado de enfriamiento. Queda abierto el debate sobre la magnitud de la caída. Algunos suponen que ha sido universal, es decir, que todos los seres han caído, aunque no pocos textos del *De Principiis* parecen contradecir esta idea y en cambio afirmar que algunos seres racionales no pecaron y permanecieron en su estado original¹²⁶.

Dado que algunos racionales cometieron un pecado que era menos grave que el de los demonios, Dios consideró conveniente crear el mundo material, susceptible de una gran variedad y apto para recibir las más variadas formas. De esta manera, Dios realizó una segunda creación e introdujo al hombre en ella, junto a una gran cantidad de otros seres. Orígenes no deja de resaltar la variedad que se observa en esta segunda creación como algo de lo cual uno debería maravillarse¹²⁷, aunque en el fondo, su fin sea el de la purificación de las almas surgidas de la caída original.

Por otra parte Orígenes está convencido de la *apokatástasis*: al final de los tiempos “Dios será todo en todos”¹²⁸. Una vez más, la idea de *πρόοδος* y *ἐπιστροφή* condicionan su visión del universo. Si el fin es igual al comienzo, entonces al final de los tiempos todos los seres deberemos volver a Dios. Esto debe incluir a todos los seres, es decir, que también los demonios y aquellos que en esta vida no hayan querido redimirse deberán volver a Dios, o el retorno no sería completo. Cómo conjugar esto con su defensa de la libertad es algo que el mismo Orígenes encuentra difícil y sin duda que es un aspecto de su pensamiento que no queda lo suficientemente claro como para dar una respuesta concluyente. De hecho, algunos textos permiten pensar también que el alejandrino no considere que la *apokatastasis* sea efectivamente universal¹²⁹.

Finalmente, no se puede dejar de señalar que el alejandrino no considera que su teoría sobre la doble creación sea una verdad incuestionable. Él es explícito al señalar que la caída de las inteligencias es la explicación que le parece a él la más convincente en tanto que deja liberado a Dios del mal y a la vez no contradice las verdades cristianas, pero que si alguien encontrara una explicación mejor, o la Iglesia resolviera algo sobre este tema, su teoría debería ser dejada de lado: “Sin embargo, lo que dijimos que la mente se convierte en alma u otras cosas, que parecen decirse aquí, quien las lea debe estudiarlas con cierto cuida-

¹²⁶ M. Simonetti, “Due note sull’angelologia origeniana”, *Rivista di cultura classica e medievale*, 1962 (4), pp. 169-208.

¹²⁷ H. Crouzel, *Orígenes, un teólogo controvertido*, p. 300.

¹²⁸ 1 *Corintios*, 15, 28.

¹²⁹ H. Crouzel, *Orígenes, un teólogo controvertido*, p. 369 y ss.

do y resolverlas consigo mismo; no piense que han sido presentadas por nosotros como dogmas, sino como temas a discutir e investigar”¹³⁰. En otras palabras, la afirmación que él hizo de su teoría parece ser, a la luz de los textos, mucho más medida de lo que la historia le suele atribuir. La caída de las inteligencias y la doble creación fueron planteadas por él no con el fin de dar una explicación última y definitiva de lo que existe, sino con el ánimo de presentar una teoría más plausible religiosa y filosóficamente.

Durante los siglos siguientes a la muerte de Orígenes, surgió un movimiento usualmente conocido como el “origenismo”. En este movimiento encontramos una cantidad de autores que suscribieron distintas tesis del alejandrino. En su defensa hay que decir que muchas veces se puso en boca del maestro muchas más cosas de lo que éste realmente había afirmado¹³¹. Entre estos autores se puede mencionar a Evagrio el Póntico como tal vez el más representativo de este movimiento, quién reformuló el pensamiento origenista con mayor audacia y rigor metafísico.

Uno encuentra como elemento central la idea de que la creación es un movimiento de caída y retorno, y en ella el estado original se pierde y debe ser recuperado. El retorno, por ello, es visto como una vuelta a lo perdido. Finalmente, la riqueza del mundo tal como lo conocemos, e incluso la riqueza de seres y funciones otorgada a ángeles y hombres, no son parte del plan original de Dios, sino el resultado de la caída. El movimiento de los seres tiene así una función purificadora y redentora antes que realizadora. A su vez, el lugar que cada criatura ocupa dentro del orden universal, ángeles, hombres y demonios, no es el resultado de un orden querido por Dios, sino la consecuencia del pecado cometido en el principio de los tiempos, que debe ser redimido.

2. El movimiento del ser en el *Corpus Areopagiticum*

a) *Dios inmóvil, creación en movimiento*

Un análisis de las ideas metafísicas que encontramos en las obras de Dionisio permite vislumbrar lo que puede ser llamado una “metafísica dinámica”. Ciertamente hay aquí muchos puntos en común con el pensamiento platónico y neoplatónico. En efecto, el Areopagita asume en su pensamiento la idea de que

¹³⁰ Orígenes, *De Principiis*, I, 8, 4.

¹³¹ Cfr. nota 117.

todo lo que no es Dios está sujeto a una dinámica que es inherente a su ser. En otras palabras, lo que es creado necesariamente está unido a las ideas de πρόοδος y ἐπιστροφή. El Uno es al mismo tiempo punto de partida y de fin del movimiento creatural, pero Él permanece eternamente inmóvil. La primera diferenciación que aparece entonces es la distinción entre Dios como ser Uno e Inmóvil, que es contrapuesto constantemente al ser creado, el cual, sin importar su grado de ser, necesariamente está en movimiento. Esta situación no es algo exclusivo de los seres materiales; Dionisio explícitamente afirma que también los ángeles están en movimiento¹³².

En el *Corpus* Dios es presentado frecuentemente como un ser “establemente inmóvil”. Esta estabilidad es a su vez fundamento de la estabilidad de la que participan todos los seres que ha creado, quienes al no ser Dios, no la poseen perfectamente como Él. Dios está, según Dionisio, “imposibilitado de movimiento” y es “integralmente inmóvil”¹³³. Dios es la absoluta y perfecta Unidad y por lo tanto carece de principio, medio y fin¹³⁴.

La afirmación de la absoluta inmovilidad divina puede llevar a uno a poner en duda las ideas de Creación o la de Providencia. ¿Cómo puede Dios crear el mundo o cuidar de su obra siendo absolutamente inmóvil? Dionisio acepta la objeción en varios pasajes y responde diciendo que sostener que Dios ha creado permitiría afirmar que el Ser Inmóvil se ha movido, siempre que a este movimiento se lo entienda exclusivamente en el sentido de que ha producido el ser. Crear no supone una acción que plenifica o perfecciona a Dios. En cuanto que es Uno y trascendente, hay que afirmar que Dios es inmóvil, y en cuanto que crea y que por lo tanto penetra en todas las cosas, podemos llamarlo “movil”¹³⁵. Nuevamente, estrictamente hablando hay que decir que no hay cambio ni mo-

¹³² Por ejemplo, los Serafines se mueven incesantemente hacia Dios (Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 205 B). Ciertamente, este movimiento del que habla el Areopagita no es el movimiento que describe Aristóteles en la filosofía de la naturaleza. Aunque hay relación entre los dos sentidos del término, para Dionisio el movimiento creatural es estar sobre todo atado a la dinámica del πρόοδος y ἐπιστροφή, no como movimiento local (puede verse por ejemplo *De divinis nominibus*, 704 C y ss.: Dios es “el que mueve a cada cosa según su propio movimiento”). San Máximo el Confesor será el que lleve estos principios hasta las últimas consecuencias en la lucha contra el origenismo, al mismo tiempo que formulará estos mismos principios como centro de su metafísica. Cfr. *Ambigua*, PG 90, 1069 A y ss. Sobre el tema véase P. Sherwood, *The earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Herder, Roma, 1955.

¹³³ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 916 B.

¹³⁴ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 825 B.

¹³⁵ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 909 B.

vimiento alguno en Dios, que permanece inalterable en su unidad estable¹³⁶. Aunque Dios sea el creador, Él permanece siempre inmóvil¹³⁷. Las mismas ideas aparecen cuando uno revisa el problema de la Providencia divina. Dios no puede dejar de velar por su creación y sin embargo esto no implica contradicción alguna con la afirmación de la inmovilidad divina¹³⁸.

Si bien la *πρόοδος* no implica ningún movimiento o cambio en la divinidad, para las criaturas es el fundamento y el origen de su propio movimiento natural. Al dar el ser Dios se establece como principio de la creación, pero también como su fin¹³⁹.

b) El movimiento de los seres es acorde con su grado de ser

Existir supone al mismo tiempo provenir del Bien, en tanto que Dios ha creado por su infinita bondad, como así también tender al bien. Para Dionisio, dado que absolutamente todos los seres provienen de Dios, todos tienden a Él y anhelan unirse a Él¹⁴⁰. Todos los seres lo desean¹⁴¹. Dios es Bello y Bueno, y por lo tanto es amado y apetecido por todos los existentes. Y lo que todos los seres hacen y quieren se sustenta en esta tendencia inherente a ellos¹⁴².

En el *De divinis nominibus* Dionisio afirma que el Bien es: “a lo cual todo tiende, lo intelectual y racional cognoscitivamente, lo sensitivo sensitivamente, lo impartícipe de sensibilidad con el natural movimiento de la tendencia vital, lo invital y solamente existente con la adecuación a la sola y esencial participación”¹⁴³.

Como se puede ver, el movimiento se da en todas las cosas, cualquiera sea su grado de ser. Nuevamente el análisis del Areopagita va repasando uno a uno los

¹³⁶ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 649 B-C, 949 A-B. También véase especialmente *De ecclesiastica hierarchia*, 429 A.

¹³⁷ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 121 B.

¹³⁸ Dionysius Areopagita, *Epistola IX*, 1109 C- D. Cfr. S. Klitenic / J. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition*, pp. 29-30.

¹³⁹ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 825 B.

¹⁴⁰ C. Riggi, “Il creacionismo e il suo simbolo nello Pseudo Dionigi”, *Salesianum* 29, 1967, p. 303.

¹⁴¹ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 593 D.

¹⁴² Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 708 A.

¹⁴³ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 700 B.

grados de la escala jerárquica de los seres: no solamente los seres espirituales, sino que los vivientes e incluso los no vivientes tienden a Uno. Al mismo tiempo, el texto muestra que el grado de ser determina el modo en que cada cosa debe buscar a Dios. Contrariamente a una de las principales tesis del origenismo, el movimiento no determina el grado de ser sino que es el grado de ser el que determina el tipo de movimiento que realizarán las criaturas. El movimiento queda así unido en primer lugar al hecho de ser creado y en segundo lugar a la naturaleza de cada uno de los seres, pero se encuentra limitado a esto último: en pocas palabras, el movimiento no permite a la criatura cambiar su lugar en la escala de los seres¹⁴⁴. Todo lo creado, precisamente por ser creado y provenir del Bien, tiende al bien, y por ello está atado intrínsecamente a este movimiento, aunque adquiera formas propias según la escala que ocupan en el mundo.

Tal vez la mayor dificultad se encuentra en aplicar el movimiento a los ángeles. En efecto, careciendo de materialidad parece difícil entender en qué sentido se pueda decir que ellos se mueven. Sin embargo, Dionisio les atribuye el movimiento en forma reiterada¹⁴⁵. Aun cuando su movimiento sea distinto y superior al del resto de los seres, ellos no están exentos de él. Una vez más, Dionisio muestra que su visión del ser creado es una visión de un ser dinámico, que sin perder su propia identidad, tiene un movimiento que es exigido por su propia naturaleza¹⁴⁶.

Si moverse es dirigirse hacia el fin natural, entonces el mal no puede ser otra cosa que el desvío o directamente el detener este movimiento natural. Los demonios, por ejemplo, no son malos por naturaleza sino en cuanto debilitan y distorsionan este movimiento¹⁴⁷. El mal es una “distorsión” y un “desvío”¹⁴⁸. Algo semejante sucede con los animales: si quitamos en ellos toda tendencia que los mueve a obrar, pierden su naturaleza y por lo tanto el sentido de su existencia¹⁴⁹. Por ello, afirma Dionisio, cualquiera sea el grado de ser, el mal aparece como un “movimiento desordenado y desafinado”. No podría ser de otro

¹⁴⁴ R. A. Arthur, *Pseudo Dionysius as Polemicist*, p. 96. En este punto, Dionisio se muestra claramente antiorigenista.

¹⁴⁵ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 856 C, 704 D.

¹⁴⁶ Cfr. M. Schiavone, *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, pp. 106-107.

¹⁴⁷ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 725 B.

¹⁴⁸ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 725 B.

¹⁴⁹ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 728 B.

modo, en tanto que el mal disuelve la tendencia a la plenitud presente en la raíz metafísica del ser creado¹⁵⁰.

c) *Todo el movimiento de los seres busca unirse a Dios sin fundirse en Él*
[ἐπιστροφή]

De esta manera, lo característico de lo creado es moverse y lo característico de Dios es estar siempre inmóvil. El movimiento de lo creado tiene como finalidad retornar a Dios. Este retorno supone que los seres se vuelvan similares a Dios, e incluso se “vuelvan Dios”, esto es, se divinicen. Así, la criatura se une al creador en una unión mística que trasciende todo lo conocido.

La divinización implica entonces que el hombre, en algún sentido, deja de ser hombre para ser Dios¹⁵¹. A pesar de haber caído en el pecado, el hombre ha sido llamado a hacerse Dios, siempre según sus posibilidades¹⁵². Su movimiento natural debería concluir en una unión mística con Él. Se cierra con la ἐπιστροφή el ciclo iniciado con la πρόοδος divina: los hombres no solamente provienen de Él, sino que anhelan un retorno que les dé la plenitud y la paz que todos los seres creados ansían¹⁵³. La ἐπιστροφή dionisiana se presenta no solamente con un retorno al Uno, sino también con un carácter de perfeccionamiento: se ha vuelto al Uno, pero no como se ha salido de Él, sino perfeccionado y plenificado¹⁵⁴.

Dos características importantes distinguen la visión areopagítica del retorno de los seres a Dios. En primer lugar, en los seres racionales esta vuelta es voluntaria. En otras palabras, Dios no fuerza a los ángeles y a los hombres a retornar a Él, sino que son llamados a hacerlo siguiendo su propio movimiento libre. Ellos no están atados a la necesidad, sino que son dueños de su destino último.

En segundo lugar, esta unión que todos los seres anhelan es una unión sin confusión, en la cual los seres no pierden su individualidad. Llegar a la unión con Dios implica alcanzar la plena realización sin perder la propia identidad como sujeto autónomo y diferente de Dios. Cada uno de los seres permanece

¹⁵⁰ C. Riggi, “Il creazionismo e il suo simbolo nello Pseudo Dionigi”, *Salesianum*, 1967 (29, 1), p. 317.

¹⁵¹ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 393 A.

¹⁵² Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 441 B-C.

¹⁵³ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 948 D.

¹⁵⁴ M. Schiavone, *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, p. 52.

unido al Bien siendo al mismo tiempo él mismo¹⁵⁵. Una vez alcanzada la divina unión, todos los seres se mantienen unidos a Él sin mezcla y en un abrazo inconfuso¹⁵⁶. Y esta unión entre Dios y su creación debería darse con todos los seres creados¹⁵⁷.

De esta manera la trascendencia divina y la creación quedan explicadas a través de una visión metafísica en la cual Dios, trascendente a todo y superior a todo, posee preexistiendo en sí a toda la creación. En cuanto creador, aparece dando el ser a todo lo que existe, y generando la enorme diversidad de seres que vemos en el universo y en tanto que fuerza unificante y causa final de la creación, reconduce a todos los seres a Él y los llama a una unión suprema¹⁵⁸.

3. Una metafísica del ser dinámico

El pensamiento de Dionisio ha sido a veces presentado como una crítica y reformulación del planteamiento neoplatónico pagano. Sin embargo, también puede ser visto como una superación del planteamiento origenista, aunque quizás esto último no sea a veces lo suficientemente destacado¹⁵⁹. En efecto, Dionisio representa un nuevo intento de asimilación de muchas de las principales tesis del platonismo por parte del cristianismo, frente al cada vez más cuestionado modelo origenista¹⁶⁰. Dionisio (y así lo leerá San Máximo el Confesor y Juan de Scythopolis) establece como una de las distinciones fundamentales entre Dios y las criaturas el hecho de que Dios es el ser inmóvil mientras que la creación es el ser en movimiento. Es claro que bajo esta distinción se alude al

¹⁵⁵ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 949 C.

¹⁵⁶ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 949 C.

¹⁵⁷ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 949 C- 952 B.

¹⁵⁸ E. von Ivanka, *Plato Christianus*, p. 223.

¹⁵⁹ Afortunadamente, en los últimos años han comenzado a presentarse interesantes trabajos sobre la relación entre el origenismo de Evagrio y Dionisio: Y. De Andia, "Inconnaissance et prière chez Évagre le Pontique et Denys l'Aréopagite", *Studia Patristica*, 42, 2006, pp. 97-106. También, R. A. Arthur, *Pseudo Dionysius as Polemicist*, especialmente cap. 3.

¹⁶⁰ Como dije más arriba (nota 144) en general, el pensamiento de Dionisio ha sido enfrentado o contrapuesto al de los neoplatónicos, sobre todo al de Proclo y ha habido una especie de olvido de Orígenes y el origenismo, frente a quienes el Areopagita también representa cierta superación. Cfr. E. von Ivanka, *Plato Christianus*, p. 212. Sobre la superación del tema del amor por parte de Dionisio respecto de Orígenes, J. Rist, "A note on Eros and Agape in Pseudo Dionysius", pp. 239-240.

hecho de que toda la realidad creada posee un carácter dinámico inherente a su propio ser, y que esto se opone al ser inmóvil propio de Dios.

Por otro lado, la creación es manifestación de la infinita bondad de Dios, y por ende la existencia de ángeles, con todas sus jerarquías, hombres, e incluso todos los seres inferiores, no son otra cosa que la manifestación de Dios. En otras palabras, el universo no puede provenir de seres cocreadores e inferiores jerárquicamente al Uno, sino que tiene que provenir de un único ser, trascendente y eminentemente superior, que manifiesta la riqueza de su ser y la grandeza de su bondad creando. Por otro lado, resulta también inconcebible en el pensamiento de Dionisio suponer que la creación de este mundo tan rico y variado pueda deberse a una caída original. Más bien, es precisamente este mundo el mejor testimonio de la inefable riqueza de Dios, de quien es manifestación, como ya se ha dicho. Por ello, sostener que lo que existe es el resultado de un pecado, o más aun, que Dios estuvo de alguna manera forzado a crearlo por las iniquidades de sus criaturas, parece ser algo que va contra una de las intuiciones más profundas de Dionisio: aquella que sostiene que el mundo es una epifanía de Dios¹⁶¹.

4. Creación y participación

La segunda idea que quisiera desarrollar brevemente es la de participación y señalar algunos elementos presentes en el *Corpus* y que luego serán retomados por Santo Tomás. La creación es relacionada con Dios en el pensamiento del Areopagita por medio de la idea de participación, y sin duda Dionisio encuentra en esta noción platónica la mejor forma de expresarlo y conceptualizarlo. Ella le garantiza al mismo tiempo la trascendencia divina y la dependencia metafísica de lo creado respecto a su creador, y seguramente por ello ocupa dentro de su pensamiento un lugar preponderante¹⁶².

Siguiendo el análisis de los textos que presenta entre otros Y. de Andia, se pueden distinguir tres elementos centrales dentro de su idea de la participación: la participación como un acercamiento o alejamiento de la perfección de la que se participa, en segundo lugar, la participación como resultado de una acción del sujeto participante, y en tercer lugar las perfecciones participadas consideradas en sí mismas. Conviene detenerse en estos tres elementos, aunque más no sea brevemente.

¹⁶¹ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 705 C-D.

¹⁶² M. Schiavone, *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, p. 69.

a) *Participación como alejamiento o acercamiento*

En primer lugar, uno encuentra que al tratar sobre la participación el Areopagita explícitamente señala que la mayor o menor perfección de los seres supone y tiene como fundamento una mayor o menor participación de Dios. En *De divinis nominibus*, por ejemplo, Dionisio destaca que no todos los seres están igualmente cerca de Dios, y que sin embargo todos reciben algo de lo divino según sus capacidades de recibirlo¹⁶³. La mayor o menor participación en lo divino implica a su vez una mayor o menor perfección del ser creado: “Mas si las divinas inteligencias están sobre los demás entes y viven sobre los otros vivientes e inteligen y conocen sobre sensibilidad y razón [...] también lo racional supraexcede a lo sensible superándolo por la abundancia de la razón, también lo hacen unos entes por la sensibilidad y otros por la vida. Y esto es, según creo, verdadero, porque las cosas más participantes del Dios único e ilimitado en dones están mucho más cercanas a Él y son más divinas que las más alejadas”¹⁶⁴.

La misma idea aparece también en *Coelesti Hierarchia*, en la cual se dan juntas la idea de creación y de participación. Allí afirma el Areopagita que todo depende exclusivamente de Dios para existir y que, a la vez, los seres no son todos iguales. Pero la diferencia entre uno y otro no se debe a una caída original, al estilo origenista, sino al hecho de que unos participan más de Dios y otros menos. “En realidad, nada puede existir sin que dependa en modo alguno de aquel que es fuente de todo ser. De Él participan las cosas inanimadas por el mero hecho de existir, pues todo ser debe su existencia a la Deidad trascendente. Los vivientes, a su vez, participan del poder que da la vida y sobrepasa toda vida. Los seres dotados de razón e inteligencia participan de la Sabiduría, perfección absoluta, primordial, que sobrepasa toda razón e inteligencia. Queda claro, pues, que estos últimos seres están más próximos a Dios porque de muchas maneras comparten con Él”¹⁶⁵. Como se puede ver, los seres superiores “comparten” más cosas con Dios y por ende “están más próximos” a Él. Sin embargo, todas las cosas, por más simples que sean, participan de Él por el simple hecho de existir. Por otro lado, la idea de participación concebida de esta manera vuelve a reafirmar la tesis desarrollada más arriba, a saber, que el único creador es Dios. Taxativamente afirma Dionisio que todo ser debe su existencia a Él. Nada podría existir sin aquel que es fuente de todo ser.

¹⁶³ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 717 D.

¹⁶⁴ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 817 B.

¹⁶⁵ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 177 D.

En muchos pasajes del *Corpus* aparece la participación como elemento metafísico central en la relación entre Dios y la creación¹⁶⁶. Sin embargo, la participación es concebida esencialmente como una mayor o menor semejanza con lo divino. Participar de Dios es, en algún sentido, ser semejante a Él. Y según el grado de semejanza que haya entre la criatura y Dios quedará establecido el lugar de la criatura en la escala de los seres¹⁶⁷.

b) Participación como resultado de una decisión del sujeto participante

La mayor o menor participación de Dios no queda sin embargo limitada a una simple proximidad o alejamiento con Él que sea resultado de su libre decisión. En efecto, en otros pasajes, Dionisio atribuye a los sujetos participantes el ser ellos en parte responsables de la recepción de las perfecciones divinas. La razón última es que Dios es siempre el mismo y son los receptores de su perfección participada los que hacen que haya diferencias entre unos y otros.

En el segundo capítulo del *De divinis nominibus* se compara la relación entre Dios y las criaturas con la acción de un sello. La misma figura lo lleva a objetarse a sí mismo diciendo que el sello no deja en todos exactamente la misma figura y por lo tanto es aceptable que a pesar de que Dios se da a todos igualmente el resultado no sea siempre idéntico. El Areopagita responde la objeción sosteniendo que “pero no es el sello la causa de esto, pues él se entrega también a cada uno todo él e idéntico, sino que la variación de los participantes hace disímiles las marcas del modelo único, íntegro e idéntico. Por ejemplo, si son delicados y fácilmente modelados y no resistentes ni duros, y no fácilmente solubles e inconsistentes, lo tendrán puro y claro”¹⁶⁸. Dionisio no ha hecho más que tomar un viejo ejemplo utilizado con frecuencia por varios representantes del neoplatonismo, y que se remonta en última instancia al mismo Platón¹⁶⁹, y reinterpretarlo dentro de su propio esquema metafísico. El análisis de los textos paralelos en el neoplatonismo muestra que las diferencias no son menores. De hecho, más bien hay que decir que se encuentra aquí uno de los grandes elemen-

¹⁶⁶ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 644 A, 696 C, etc.

¹⁶⁷ W. J. Carroll, “Unity, Participation and Wholes in a Key Text of Pseudo-Dionysius Areopagite’s The Divine Names”, *The New Scholasticism*, 1983 (57), p. 259.

¹⁶⁸ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 644 B.

¹⁶⁹ Proclo, *Comentario al Parménides*, IV, 884 (en *Proclus’ commentary on Plato’s Parmenides*, G. R. Morrow / J. M. Dillon (trads.), J. M. Dillon (introducción y notas), University Press, Princeton, 1987, pp. 245-246). De Andia remite a *Teeteto* 194 C como fuente originaria.

tos diferenciadores por ejemplo entre la doctrina de Proclo y la del Areopagita. Mientras que Dionisio explícitamente señala que el Uno da a todos las perfecciones y que las criaturas deben tener una correcta disposición a la participación, Proclo dice que los seres no participan del mismo Uno: el arquetipo no es el mismo para todas las criaturas, al menos no en el sentido de Dionisio¹⁷⁰. La participación aparece en Proclo asociada a la idea de una jerarquía de seres creadores, en la que cada uno va dando el ser y las perfecciones a los seres que los siguen en la escala. Esta situación no podía ser aceptada por el Areopagita. En cambio, para él Dios es el creador directo de todos, y es siempre el mismo para todos. Hay en los seres superiores un aspecto libre e individual que hace que sean las criaturas las que terminen de definir el grado de participación y semejanza a la divinidad.

La idea que subyace detrás del ejemplo, y en general de la idea de participación a lo largo del *Corpus*, es una concepción de la participación por *semejanza*. Las cosas, en tanto que existen, son semejantes a Él. No son idénticas, pues ello implicaría que sean Dios, algo impensable para Dionisio. Tampoco son totalmente diferentes de Él, en tanto que son obras suyas y hechas por Dios¹⁷¹. La noción de semejanza brinda así la posibilidad de señalar al mismo tiempo cierta cercanía y cierta distancia para con el Creador.

Esta semejanza no explica solamente una relación estática entre Creador y criatura. También implica una relación de finalidad. Las cosas tienen que volverse lo más semejantes posibles a Dios, siempre en la medida de sus propias posibilidades. La noción de semejanza permite entonces establecer una cierta finalidad para todo lo creado: realizarse es unirse a Dios, pero también es asemejarse a Él. Nuevamente, el sujeto tienen una participación activa en la constitución de su propio ser. Claramente, no tiene la preeminencia (solamente Dios da el ser a todo lo que existe¹⁷²), pero a partir de esta participación está llamado a ser de una manera particular, y eso sí que depende, sobre todo en el caso de los seres racionales y espirituales, de sus propias decisiones libres. El ser creado no es un mero espectador dentro de una armonía universal creada por Dios, sino que está llamado a salirse de sí mismo, y actuar de determinada manera, acorde a su lugar dentro del cosmos, y en algún sentido similar a la actuación divina.

Si Dios, además de ser concebido como la Bondad, el Uno y el Ser, por mencionar algunas de las principales perfecciones, también es concebido como el Amor, y debe ser llamado y considerado así no solamente por ser “amado”

¹⁷⁰ Un análisis completo sobre este punto puede verse en Y. de Andia, *Henosis*, p. 82 y ss.

¹⁷¹ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 645 C.

¹⁷² Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 825 B.

sino también “amante”, entonces las criaturas deben ser también amantes. Y así como Dios se ama a sí mismo, ellas, en tanto que participan del amor de Dios, también lo aman a Él. Así, el fundamento metafísico para el retorno no es otro que una visión profunda y abarcadora de la participación por semejanza. La criatura está llamada a amar a Dios y sobre todo, a amar de un modo semejante al que Él ama. Por esto es que no solamente deberá amar al Creador, sino amar a los inferiores, en tanto que Dios no solamente se ama a sí mismo, sino también a toda su obra, para la que quiere lo mejor.

En síntesis, la participación de los seres no es una pura participación pasiva, en la cual se recibe de Dios distintos grados de perfección. Al mismo tiempo que sucede esto, se le exige a las criaturas superiores el estar preparadas y abiertas a recibir las distintas perfecciones que proceden de Él. Aparece una especie de tensión entre lo recibido como algo determinado, y la capacidad de recepción como aquello atado a nuestra libertad. Además, como mostraré en el siguiente capítulo, será esta mayor o menor participación la que establezca no solamente el grado de ser sino sobre todo el lugar que cada una de ellas ocupará en la jerarquía de los seres. En efecto, junto a la noción de participación aparece en Dionisio la noción de analogía, que da a esta idea metafísica una riqueza y una centralidad fundamental, que incluso será asumida en gran medida por Santo Tomás en el *Comentario a las Sentencias*.

5. Las perfecciones consideradas en sí mismas

Como se dijo más arriba, en el planteamiento metafísico areopagítico la participación aparece asociada a la idea de perfección. Mayor participación implica mayor perfección. Esta mayor perfección, a su vez, no se debe exclusivamente a la donación divina de las perfecciones, sino que hay un elemento individual que vuelve a uno más o menos apto de recibir esos dones. Faltaría entonces revisar ahora las participaciones consideradas en sí mismas.

Al hablar de cada una de las perfecciones, Dionisio distingue entre la perfección por sí misma y Dios en cuanto creador de la perfección, aunque no duda en sostener que ambas deben ser atribuidas a Dios¹⁷³. En efecto, Dios es tanto la “vida por sí” [αὐτοζωήν] como el “creador de la vida” [τῆς αὐτοζωῆς ὑποστάτην]. No hay en ello ninguna contradicción. En un caso se habla de Dios a partir de las perfecciones fundamentales que encontramos en los seres y en el segundo destacamos sobre todo que Dios es causa de esas perfecciones.

¹⁷³ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 953 B y ss., (comento de cerca este texto).

Dionisio afirma taxativamente que ambas son expresiones que se refieren al único y mismo Dios. Nuevamente el Areopagita muestra diferencias fundamentales con el neoplatonismo de Plotino y Proclo¹⁷⁴. Como ya se dijo más arriba, no hay sustancias intermedias que sean la causa de la vida, y por lo tanto tampoco hay ningún ser creado que a la vez sea la vida por sí¹⁷⁵. Solamente a Dios se le aplican esos términos pues es el único que ha creado y que las posee absolutamente. Participamos de Dios, que nos ha comunicado sus dones. Pero a diferencia del neoplatonismo, estos dones no son distintos de Dios, ni son otros seres superiores al hombre pero que no son Dios. Finalmente¹⁷⁶, hay que decir que nadie ha visto a estos seres intermedios, y reitera su afirmación esencial, a saber, que todo proviene de Dios que es a su vez el único creador.

De todas las perfecciones tratadas a lo largo del *Corpus*, sin lugar a dudas la que aparece en un lugar preponderante y como la primera de la que participan las criaturas es el ser. En cuanto que comunica y dona sus perfecciones, Dios se presenta como la Bondad, pero la primera de las perfecciones que comunica es el Ser, sobre la cual se fundarán las demás. Dionisio trata en conjunto al Ser, la Vida y la Sabiduría. Sin embargo, el primero de ellos será el fundamento de los otros dos. Todo lo que existe participa del Ser¹⁷⁷, o dicho de otro modo, Dios es el creador de todo en tanto que Él hace participar del ser a las cosas y por ello éstas existen. Las afirmaciones de Dionisio en este tema son contundentes: Dios es el creador de lo que es, de la existencia, de la subsistencia, de la esencia y de la naturaleza¹⁷⁸. Las cosas provienen de una única Causa, cualquiera sea su grado de ser¹⁷⁹. Más aun, Dios es la causa única y fundamental de la totalidad del Ser¹⁸⁰. Él es al mismo tiempo Creador, fundamento del ser, y trascendente al mismo ser creado¹⁸¹.

Esta donación del ser por parte de Dios no es uniforme. El ser que reciben los ángeles es superior al de los hombres, y el de ellos superior al del resto de

¹⁷⁴ Cfr. É. von Ivanka, *Plato Christianus*, p. 258 (aunque luego algunas de las conclusiones que obtiene de esta afirmación del Areopagita son a mi juicio equivocadas). La centralidad de la afirmación de Dios como único creador también fue resaltada por R. Roques (*L'univers dionysien*, p. 53).

¹⁷⁵ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 816 C. Véase también Y. De Andia, *Henosis*, p. 97.

¹⁷⁶ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 956 B.

¹⁷⁷ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 817 D.

¹⁷⁸ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 817 C-D.

¹⁷⁹ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 821 C.

¹⁸⁰ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 817 C-D.

¹⁸¹ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 820 A.

los vivientes y los no vivientes. Sin embargo, todos tienen en común el hecho de ser y de ser buenos: más aun, si no fueran buenos, no existirían¹⁸². La creación se presenta así como compuesta por distintos grados de ser, cada uno ocupando su lugar en el orden cósmico y llamado igualmente a unirse a Dios. Todo lo que existe recibe su ser de Dios y por lo tanto participa de Él, pero no todos participan de igual manera. Una vez más aparece la idea de una escala de seres, pero a diferencia del neoplatonismo, una escala en la que el ser de todos sus miembros depende directa y exclusivamente de Dios. La multiplicidad y variedad de seres que hay en el mundo no es el resultado de una dialéctica a la que el Uno está sujeto por naturaleza, sino por el contrario es algo que manifiesta la riqueza y majestuosidad del ser divino¹⁸³. Por otro lado, hay que decir que un mayor grado de ser implicará también una mayor participación en las perfecciones divinas: por ejemplo, los vivientes participan de la vida y del ser, mientras que los no vivientes participan solamente del ser. A pesar de ello, absolutamente ninguno de los seres que existen no participa del ser. En este sentido, es el ser la primera de las participaciones, es la que permite luego participar de un mayor número de perfecciones, o hacerlo de una manera más intensa. “Antes que todas las participaciones de Él, se presupone el mismo ser y es el Ser por sí. Es anterior al ser Vida y al ser Inteligencia y al ser Semejante a la misma Divinidad. Todo ser que participe en estas cosas debe antes participar en el ser”¹⁸⁴.

Junto a ello hay que decir que la participación supondrá no solamente recibir las perfecciones divinas, entendidas éstas como realidades estáticas, sino en toda su riqueza dinámica. De este modo, participar de la bondad divina no supondrá solamente poseer bondad ontológica, sino también el imitar la bondad divina, en tanto que “ser” significa en su sentido último “ser semejante a Dios”. Esta semejanza debería llevar a los seres a irradiar y transmitir a otros el bien. Utilizando un lenguaje tal vez algo ajeno a Dionisio, habría que decir que la semejanza con lo divino no estará solamente en el ser sino también en el obrar¹⁸⁵. Uno de los elementos que más claramente introduce esta visión dinámica del ser es el ἔργον. Habiendo sido atribuido a Dios como uno de sus elementos distintivos, es también señalado como poseído por las criaturas de un modo participado. Y aunque en su sentido más profundo el ἔργον no está unido a la necesidad, en cuanto que los hombres somos criaturas es poseído por noso-

¹⁸² Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 821 D- 824 A.

¹⁸³ E. von Ivanka, “La signification historique du *Corpus Areopageticum*”, p. 18.

¹⁸⁴ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 820 A.

¹⁸⁵ La separación explícita entre ser y obrar como categorías a analizar es más cercana al espíritu escolástico y por lo tanto extraña en el pensamiento del Areopagita.

tros de un modo imperfecto aparece generándonos el deseo de Dios¹⁸⁶. El ἔρως ejerce así una fuerza unificativa, y en las criaturas esto se manifiesta en que lleva a los seres a unirse al Creador¹⁸⁷. Por eso, cuando más semejante al obrar divino sea nuestro propio obrar, más semejantes a Dios seremos. También por este camino la metafísica dionisiana se muestra fuertemente dinámica, en tanto que llama a la criatura a obrar de cierta forma para así ser plenamente. La metáfora de la luz permitirá desarrollar esta idea, y luego la noción de “analogía” y de “semejanza”, que trataré más adelante, permitirá completarla de un modo más conceptual.

6. Dios como Luz

Todo lo tratado más arriba sobre la trascendencia divina, la creación y la participación adquiere quizás toda su dimensión al ser analizado siguiendo la metáfora de la Luz¹⁸⁸. De la lectura de las obras del Areopagita se desprende, como he demostrado, que Dios trasciende la creación. Tanto en *De mystica theologia* como en *De divinis nominibus* uno encuentra reiteradas afirmaciones en esa dirección¹⁸⁹. Pero junto a esto Dionisio señala que Dios, al crear, se pone de alguna manera en relación con nosotros y precisamente a partir de esta relación se vuelve cognoscible. Conocemos a Dios en la manifestación que Él hace de sí mismo al crear, aunque al mismo tiempo nos demos cuenta de que Dios trasciende esta manifestación¹⁹⁰.

En este contexto, la metáfora de la luz aparece como una de las figuras a las que Dionisio apela para desarrollar la idea de que Dios se revela a su creación, y que a partir de esta revelación lo podemos conocer según nuestras posibilidades. Con ella encuentra un modo de expresar que Él, si bien es trascendente a su obra, llega de alguna manera a todos los seres creados. La luz divina es el “ca-

¹⁸⁶ J. Rist, “A Note on Eros and Agape in Pseudo Dionysius”, p. 243.

¹⁸⁷ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 713 B.

¹⁸⁸ La metáfora de la luz ha estado presente de un modo especial en el pensamiento de los Padres, aunque sin duda puede encontrarse antes del cristianismo. Cfr. A. Fosbery, *La doctrina de la iluminación en el medioevo*, Unsta, Tucumán, 1967, cap. 1. También puede verse V. Lossky, *Teología mística de la iglesia de Oriente*, cap. XI. Un breve panorama histórico puede encontrarse en la voz Lumière del *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, París, 1976.

¹⁸⁹ Dionysius Areopagita, *De mystica theologia*, 1048 B; *De divinis nominibus*, 588 A; 593 A-B; 664B.

¹⁹⁰ A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, p. 172.

rácter visible” de la divinidad y es por medio de ella que Él se da a conocer¹⁹¹. En efecto, para el neoplatonismo del siglo V, la luz representaba al mismo tiempo un ser intelectual y sensible y en este sentido, esta metáfora conlleva una carga simbólica muy fuerte: en tanto que Dios es luz, se manifiesta en lo inteligible y en lo sensible. En otras palabras, se manifiesta en todo grado de ser, por más bajo que sea¹⁹². Un repaso de los textos del *Corpus* más significativos permitirá reconocer las ideas principales que trasmite esta metáfora.

Una primera aproximación puede hacerse al revisar el *De divinis nominibus*. Allí se dice en el capítulo IV que Dios es como el Sol, que ilumina a todos los seres y sin embargo no pierde nada de su luz. Por otra parte, la luz del Sol llega a todas las cosas, pero nunca es recibida igualmente por todos ni puede ser recibida en su plenitud por nadie, pues lo enceguecería. Esta aparente contradicción, a saber, afirmar al mismo tiempo que la luz llega a todos, y que sin embargo nadie la puede recibir totalmente remite a la idea de participación. Cada uno de los seres recibe la luz “según cierta proporción”. El Sol, al igual que Dios, manda a todos sus rayos por igual. Son las criaturas las que no lo reciben de la misma forma, quedando el acento en este último punto antes que en Dios, ya que Él no entrega sus dones de manera distinta. Junto a esto, la metáfora destaca que la trascendencia divina es absoluta. Así como nadie puede ver al Sol, pues mirado directamente enceguecería a cualquier criatura, nadie puede tampoco ver a Dios, no por ser oscuro sino precisamente por lo contrario: por ser una luz excesivamente diáfana para nuestra mirada. Iluminación y tinieblas se unen en la metáfora: la “oscuridad divina” no es el resultado de la ausencia de luz, sino de estar frente a una luz que está por encima de la capacidad receptora de los sujetos.

Por otro lado, es claro que para él el Sol no es Dios, sino que la luz es “imagen sensible de Dios”¹⁹³. En otras palabras, la imagen sirve para explicitar las ideas, pero es necesario ir al sentido del texto y no quedarse materialmente en él. Para el Areopagita, la luz intelectual divina tiene una función concreta: al ser recibida por las criaturas, las purifica, quita de ellos el error y la ignorancia y los vuelve perfectos, siempre a cada uno según sus posibilidades. La plenitud de esta luz inunda la creación llevando a los seres a la unidad. Mientras que la ig-

¹⁹¹ V. Lossky, *Teología Mística de la Iglesia de Oriente*, p. 164.

¹⁹² I. P. Sheldon-Williams, “The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Dionysius”, *The Downside Review*, 1964 (82), p. 295.

¹⁹³ El término “imagen sensible” estaría seguramente apuntando no solamente a diferenciarse del neoplatonismo pagano, que recurría con frecuencia a la imagen de la luz, sino también a los seguidores del dios Mitra, numerosos en el siglo V. Cfr. É. von Ivanka, *Plato Christianus*, p. 176. Véase también K. Doherty, “St. Thomas and the Pseudo Dionysian Symbol of light”, *The New Scholasticism*, 1960 (34), p. 176.

norancia separa, la luz atrae hacia sí todas las cosas¹⁹⁴. La metáfora conlleva, como se puede ver, no solamente un sentido metafísico y gnoseológico sino también ético; no se limita a ser una explicación ontológica de la realidad creada sino que busca también explicar el sentido y fin al que se ordenan todas las cosas. Como se dijo antes, conocimiento de lo divino no significa para el Areopagita solamente una teoría gnoseológica sobre Dios, sino una unión con Él. Esta unión implica necesariamente una purificación por parte de la criatura, al mismo tiempo que supone el completar el movimiento natural que la lleva a su plenitud y retornar así al Creador. De allí que la luz, una vez que purificó, vuelve a los individuos perfectos: ellos han cumplido acabadamente aquello para lo que fueron creados.

En el capítulo quinto de la misma obra, Dionisio reitera esta capacidad de perfeccionamiento que tiene la luz divina sobre los seres, y vuelve a comparar la iluminación divina con el Sol. Así como Dios es uno, el Sol también es uno, y todas las cosas participan de él¹⁹⁵. El Sol, no solamente ilumina la creación, sino que al hacerlo diferencia y unifica todas las cosas, las renueva y perfecciona, y sobre todo, colabora en su desarrollo¹⁹⁶. Al igual que en el texto anterior, la metáfora de la luz señala que la acción divina no solamente dona el ser sino que además tiene un componente dinámico y perfeccionante sobre la misma creación.

Como dije más arriba, la idea de representar a Dios con la Luz no es una metáfora aislada sino que está presente en todo el *Corpus*. En su obra *Coelesti Hierarchia*, Dionisio comienza con una invocación al Padre, que es, dice, de quien procede la Luz¹⁹⁷, y al Hijo, que es la Luz del Padre¹⁹⁸. Y más adelante afirma tajantemente “La divina Bienaventuranza –para hablar en entre seres humanos- está inmixta de toda insimilitud. Es plena Luz sempiterna, es perfecta e innecesitada de perfección alguna, purifica [καθαίρουσα] y ilumina [φωτίζουσα] y opera perfección [τελειουργούσα], o más aún, ella misma es purificación [κάθαρσις] e iluminación [φωτισμός] y perfección [τελείωσις]. [...] Causa, por una parte, de todo sagrado gobierno [πάσης μέν ἱεραρχίας αἰτία], trascendente, por otra parte, a todo lo sagrado, sobresaliente-

¹⁹⁴ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 700 B.

¹⁹⁵ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 824 B.

¹⁹⁶ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 824 B-C.

¹⁹⁷ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 121 A.

¹⁹⁸ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 121 A.

temente”¹⁹⁹. Como se puede ver, las ideas centrales se repiten, aunque quizás ahora aparece más claramente el contenido ético de la metáfora de la luz.

En primer lugar, el Areopagita hace explícito que la luz proviene solamente de Dios, que Él es el que emite este rayo luminoso que la creación recibe. Esta luz es, en sí misma, perfecta, “no le falta nada”. Al mismo tiempo, ella está sobre todo lo creado, incluso sobre las mismas cosas sagradas. El matiz tal vez más acentuado que aparece es la explicitación de la función de la luz divina: ella tiene una función clara y específicamente declarada: purificar, iluminar y perfeccionar a las criaturas. En otras palabras, los seres deben recibir la luz, pues es gracias a ella que logran alcanzar la anhelada perfección. Una vez más, la perfección queda al final de un proceso que comenzó con la “purificación”. De este modo, la recepción de la luz no parece ser exclusivamente un acto gnoseológico, sino ante todo un acto moral, en el que el sujeto acepta recibir la luz y por ello volverse semejante a Dios, aquel que es fuente divina y única de esa Luz.

En *De mystica theologia* también aparecen varias alusiones al tema de la luz divina. En este breve pero sustancioso tratado la metáfora de la luz adquiere en el Areopagita toda su dimensión. Dios es considerado la “luminosa oscuridad”²⁰⁰ [ὑπέρφωτον γνώφον] y somos llamados a alcanzar “tinieblas más que luminosas”²⁰¹. La luz divina que debemos alcanzar se presenta ahora tan intensa que su resultado acaba siendo la más tenebrosa oscuridad. El acercamiento a Aquel que es la luz, la unión mística con el Bien Luz no puede sino hacerse en el marco de la más absoluta oscuridad y silencio, pues sobrepasa infinitamente toda posibilidad humana de conocimiento, visión y comprensión. El encecugimiento no proviene de otra cosa que del mismo ser que nos ilumina, que lo hace de un modo tan superlativo que nos supera infinitamente²⁰².

Los seres creados, sin embargo, aparecen fuertemente asociados a la luz, y sobre todo a la acción iluminadora de Dios. En tanto que creados por Dios, y semejantes a Él, el llamado es a imitarlo, a ser deiformes. Y si Dios es la Luz y aquel que envía la luz, por semejanza a Él cada una de las criaturas tiene la misión de transmitir esa luz²⁰³. Aparece un nuevo aspecto de la comunicación donde lo central no es ya la comunicación del ser, que está reservado exclusivamen-

¹⁹⁹ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 165 C. Modifico levemente la traducción de Cavallero.

²⁰⁰ Dionysius Areopagita, *De mystica theologia*, 1025 A. Cfr. también *Epistola V*, 1073 A.

²⁰¹ Dionysius Areopagita, *De mystica theologia*, 997 B.

²⁰² R. Padellaro de Angelis, *L'influenza del pensiero neoplatonico sulla metafisica di s. Tomasso d'Aquino*, Abete, Roma, 1981, pp. 220-221.

²⁰³ R. Padellaro de Angelis, *L'influenza del pensiero neoplatonico sulla metafisica di S. Tommaso d'Aquino*, p. 219.

te a Dios, sino una comunicación de la iluminación, con todo el contenido ético de esta afirmación²⁰⁴. La acción iluminativa de Dios purifica, ilumina y perfecciona a las criaturas, por lo que cada una de ellas, a semejanza suya, está llamada a realizar la misma acción (o alguna acción semejante a la divina). Dicho de otro modo, las criaturas están llamadas a iluminar a otras criaturas y así colaborar con su purificación y perfeccionamiento, y en última instancia, con el retorno pleno de ellas a Dios. Al mismo tiempo, la luz, en sentido estricto, no brota de ningún otro lugar que del mismo Dios, por lo tanto la acción iluminativa por parte de las criaturas será una vez más análoga a la divina: mientras que Él envía su luz, las criaturas deben enviar la luz divina, es decir, una luz que no brota de ellas mismas sino que primero la reciben y luego la transmiten. La crítica Areopagítica a la idea de múltiples divinidades cocreadoras sostenida por el neoplatonismo se encuentra también presente en la metáfora de la luz. Mientras Proclo sostenía que la luz provenía del ser inmediatamente anterior en la jerarquía, Dionisio afirma tajantemente que la luz proviene exclusivamente de Dios. Por lo tanto, la relación que se establece es en última instancia una relación personal entre la Luz y el que recibe la luz. El estar en una posición superior en la escala de los seres no significa estar más cerca de Dios: ello dependerá de la recepción que cada uno haga de la luz²⁰⁵. Un demonio, por ejemplo, posee un grado de ser superior al del hombre, pero no está sin embargo más cerca de Dios que él. Finalmente, la luz que viene del Bien es asumida por todos según las propias posibilidades de cada uno, apareciendo así un componente individual en la capacidad de recepción de ella.

La metáfora de la luz engloba así todos los principios vistos hasta aquí: participación, movimiento y trascendencia, pero no queda encerrada en sí misma, sino que a su vez introduce uno de los temas centrales del pensamiento del Areopagita: el de la jerarquía metafísica, fundamento de la idea de mediación espiritual. Si en efecto los seres reciben de Dios ciertas perfecciones, pero hay en esta recepción un componente subjetivo que condiciona esa recepción, aparece entonces necesariamente un orden de grados, en el que unos reciben más y mejor las perfecciones divinas. Al mismo tiempo, este orden es un orden dinámico, en tanto que todo desea volver a Dios, dentro de los límites establecidos por ese orden. Finalmente, volver a Dios no es otra cosa que hacerse semejante a Él, y por lo tanto, ser copartícipe de la acción iluminativa divina. Se hace así

²⁰⁴ E. von Ivanka, *Plato Christianus*, p. 244.

²⁰⁵ E. von Ivanka, "La signification historique du *Corpus Areopagetikum*", pp. 17-18.

evidente que el universo dionisiano queda constituido como un orden jerárquico, o directamente, una jerarquía, noción que ciertamente supone la existencia de grados de ser, pero la supera al introducir una causa y una finalidad a la misma gradación.

II

CREACIÓN, PARTICIPACIÓN Y MOVIMIENTO DEL SER EN EL *COMENTARIO A LAS SENTENCIAS DE SANTO TOMÁS*

1. Introducción

En el primer capítulo intenté mostrar y desarrollar algunos aspectos relacionados con tres ideas presentes en la obra de Dionisio: las ideas de creación, participación y movimiento. Estas son el fundamento metafísico de la jerarquía y por lo tanto de la mediación espiritual, tema central del presente trabajo. En esta segunda parte buscaré mostrar cómo muchas de esas tesis del Areopagita son asumidas por Santo Tomás de Aquino en su *Comentario a las Sentencias*. No cabe duda de que cualquiera de estos tres temas, por sí mismos, permitirían un tratamiento particular y exhaustivo. Sin embargo, el intento de esta segunda sección no es el de lograr un análisis completo y acabado de las nociones de creación, participación y movimiento, sino el de reconocer la asunción por parte del Aquinate de afirmaciones y posiciones del Areopagita en núcleos centrales de su pensamiento relacionados con estas cuestiones.

2. Dios, creador y trascendente

La influencia de Dionisio comienza a reconocerse cuando, en el comienzo del *Comentario a las Sentencias*, Santo Tomás trata sobre Dios y sus atributos. En efecto, a lo largo de las diferentes cuestiones el Aquinate apela frecuentemente a su autoridad y recurre a él para elaborar muchos de los principales argumentos que utiliza.

Al comienzo de la distinción 2, ante la pregunta de si Dios es Uno, el Santo dice que si bien la fe lo afirma, también lo sostiene la razón. En efecto, ella nos permite reconocer que es necesario que la multiplicidad se reduzca a un solo principio y éste no puede ser otro que Dios [*oportet universitatis multitudinem*

ad unum principium entium reduci, quod est Deus]¹. De este modo, el antiguo principio platónico de la primacía de la unidad sobre la multiplicidad es asumido por el Aquinate, pero en base a la lectura del *Corpus Dionysiacum*, al que remite como autoridad fundante. Este elemento resulta especialmente interesante para comprender la clase de influencia que Dionisio tuvo sobre Santo Tomás. Si bien en varios pasajes ve en él al discípulo de San Pablo², no cabe duda de que su influencia no es meramente testimonial ni exclusivamente teológica. Como se puede fácilmente reconocer en este caso, el Areopagita le brinda un principio claramente filosófico y que es asumido como tal por el fraile dominico³. El Uno tiene una absoluta superioridad sobre lo múltiple, al punto tal que debe sostenerse que si hay una multiplicidad debe existir una unidad a la que todo se reduzca, y ésta es para él una verdad racional, una afirmación metafísica y no teológica, aunque la fe luego confirme esa afirmación.

Aceptado esto, Santo Tomás se enfrenta al mismo problema que Dionisio y que se remonta, como ya fue visto, al propio Platón: ¿es posible relacionar a este Dios, Uno, principio de todo, con la creación múltiple y variada que conocemos? El dominico se esforzará entonces por conjugar los dos grandes principios sostenidos por el Areopagita: Dios es trascendente y superior a todo lo que existe, y al mismo tiempo es creador y por ende, está en íntima relación con su obra.

Respecto a la trascendencia, el fraile no deja espacio para la duda. Siguiendo a Dionisio afirma que es necesario reconocer que Dios no solamente trasciende la creación, Él está, dice el Aquinate, “desproporcionadamente” por encima de ella [*improportionaliter excedit*]⁴. Más aun, ninguna esencia creada es similar ni mucho menos igual a Él⁵. En Dios se da una perfecta unidad y por lo tanto todo lo que los hombres podemos concebir como perfecciones son poseídas por Él de un modo único y particular, como ningún otro ser lo posee⁶. Está por sobre todo

¹ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 2, q. 1, a. 1, co.

² Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 10, q. 1, a. 2, co: “del cual (Dionisio) dicen que fue discípulo de San Pablo y que escribió sus visiones, y por eso aduce con frecuencia la autoridad del Apóstol, sobre todo en la división de jerarquías, y esta teoría estaba muy extendida en la Iglesia primitiva”. También puede verse a Dionisio como miembro de la Iglesia primitiva: *In IV Sententiarum*, d. 6, q. 2, a. 1, q. 3, co.; *In IV Sententiarum*, d. 6, q. 2, a. 2, q. 2, ad1, etc.

³ Y no como una verdad revelada. Cfr. R. J. Henle, *Saint Thomas and Platonism*, Nijhoff, The Hague, 1956, p. 404.

⁴ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 2, q. 1, a. 1, ad2.

⁵ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 2, q. 1, a. 1, ad2.

⁶ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 2, q. 1, a. 2, ad1; *In I Sententiarum*, d. 2, q. 1, a. 3, ad3. También puede verse Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 22, q. 1, a. 1, ad2.

ser creado, y por lo tanto, ninguna criatura puede tener un conocimiento completo de lo que Él es, sin importar su grado de perfección⁷. Dios está por encima de aquello más elevado que podamos pensar. “El modo de ninguna criatura alcanza la altura de la majestad divina”⁸.

Pero al mismo tiempo que es trascendente, Dios es el creador. En este sentido, la creación en cuanto tal debe tener alguna semejanza con Él. El principio que establece que todo agente produce algo similar a sí mismo⁹ debe ser también aplicado a Dios mismo. En este sentido, todo lo que existe, en tanto que es obra suya, debe ser de alguna forma similar a Él. Por eso, al ver su obra, lo seres humanos tenemos la posibilidad de descubrir en primer lugar que existe un Creador¹⁰. Y en segundo lugar, que todo lo que hallamos aquí de bueno, verdadero, bello, en fin, de perfecto, esté de algún modo presente en Dios, en tanto que no pudo provenir de ninguna otra parte. La diferencia estará no solamente en el modo sino también en el grado en que el creador las posee. Por eso hay que afirmar que Dios, siendo una suma simplicidad, posee en Él todas las perfecciones que encontramos en las criaturas y de un modo más noble (“oportet quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniantur in Deo nobilissimo modo et sino aliqua imperfectione”). Así, la sabiduría, la bondad y todas las perfecciones que encontramos en la creación están en Dios de un modo más perfecto. Esto lleva a afirmar que la distancia entre Dios y su creación no es tan grande como para decir que las perfecciones encontradas en este mundo no tengan nada que ver con Él, ni es tan pequeña como para afirmar que es posible un conocimiento exhaustivo del Creador. En otras palabras, cualquiera de las perfecciones que se encuentran en este mundo tienen que estar en Dios, aunque sea de un modo infinitamente superior. No hay entre Dios y la creación una relación “equivoca”, en la que las criaturas nada tienen que ver con Él, pero tampoco “unívoca”, en tanto que claramente son diferentes de su creador. Por ejemplo, la bondad de Dios tiene algo que ver con la bondad de las cosas, pero no es igual a ella. Por eso, dice el Aquinate, Dios produce efectos analógicos y no unívocos [*non univoce, sed analogice*]¹¹.

Es sobre esta analogía que se da entre criatura y Creador que se puede avanzar un paso más, y el Aquinate lo hace: en Dios existe de un modo sobreeminente-

⁷ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 3, q. 1, a. 1, ad1.

⁸ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 3, q. 1, a. 1, co: “Modus autem nullius creaturae attingit ad altitudinem divinae maiestatis”.

⁹ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 14, q. 3, a. 1, co.

¹⁰ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 3, q. 1, a. 3, co. En concordancia con esto pueden leerse los dos artículos anteriores y posteriores.

¹¹ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 2, q. 1, a. 2, co.

te [*praeminenter*] todo lo que hay de perfección de las criaturas. Siguiendo a Dionisio, sostiene que las perfecciones que encontramos en la creación no pueden encontrarse igualmente en Dios, sino eminentemente¹². Y esta eminencia viene dada por tres aspectos centrales. En primer lugar, por la universalidad que poseen: Dios tiene todas las perfecciones, las que de hecho, todas juntas no se encuentran en ninguna criatura. En segundo lugar, por la plenitud con que Dios las que posee. En tercer lugar, por la unidad con que Dios las tiene. Esta total unidad no se da tampoco en las criaturas. “Y como es el único que posee todas estas perfecciones, es el único que puede causar todas las cosas, conoce todas las cosas, y todas las cosas son semejantes a Él analógicamente”¹³. De esta manera, Dios trasciende la creación, aunque al mismo tiempo “acoja previamente en sí” [*praeaccipit in se*] a todas las cosas¹⁴. Esta idea será retomada luego al plantearse el tema de la posibilidad del conocimiento de Dios por parte del hombre.

Como mostraré un poco más adelante, la idea de participación será una de las ideas centrales que le permitirán al Aquinate unir la trascendencia divina con la idea de Dios como creador y por ende poseedor eminente de las perfecciones que encontramos. Gracias a ella, se podrá relacionar la creación con el Creador, sin necesidad de disminuir o rebajar el ser divino, ni caer tampoco en un panteísmo.

El segundo elemento que Santo Tomás considera oportuno recalcar es que la creación proviene toda y en su totalidad exclusivamente de Dios. Si bien la fe cristiana le brinda un sólido principio, incuestionable para un creyente, el Aquinate sin embargo justifica esta idea racionalmente. Crear es dar el ser, y esta perfección (el ser) se encuentra en todo lo que existe. De hecho, el ser es la primera perfección de la que se participa, por lo que es la más universal. Como se dijo más arriba, el principio platónico según el cual la multiplicidad proviene de la unidad le brinda la posibilidad de argumentar a favor de la unicidad del Creador: la multiplicidad de seres solamente puede provenir de un Único ser, y es Dionisio la autoridad en la que el joven fraile encuentra este principio¹⁵. Sin embargo, uno podría pensar dos situaciones en las que, respetando este principio, Dios no sea el único creador directo de todo lo que existe. La primera posi-

¹² Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 3, q. 1, a. 1, ad1.

¹³ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 2, q. 1, a. 3, co: “Et quia in illo uno habet omnia, ideo secundum illud unum causat omnia, cognoscit omnia et omnia sibi per analogiam simulantur”.

¹⁴ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 2, a. 3, co.

¹⁵ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 2, q. 1, a. 1, co. También puede verse *In II Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 1, s.c.

bilidad es que Dios haya creado seres con un poder tal que, posteriormente a su creación, se hayan transformado ellos mismos en creadores de seres inferiores. Todo remitiría a un único creador, pero ya no directamente. La segunda posibilidad es menos radical, pero ha acompañado a la historia de la filosofía. Dios pudo crear sobre la base de una materia informe preexistente. Desde esta perspectiva habría al menos algún principio que excedería la fuerza creadora divina.

La pregunta que habría que hacerse ante esto es si alguna de estas dos posiciones da mayor poder y perfección a Dios o si por el contrario los disminuyen. En efecto, Santo Tomás discute estas hipótesis en el marco del conocimiento divino. La cuestión no es menor: si Dios no ha creado Él mismo y de un modo directo todo lo que existe, ¿cómo puede decirse que tenga un perfecto conocimiento? Para responder esto apela al Areopagita: “Siguiendo la vía que enseña Dionisio” hay que decir que “cuando Dios conoce las cosas mediante su esencia, que es la causa de las cosas, conoce las cosas del mismo modo por el que les da el ser”¹⁶. En otras palabras, en cuanto que ha hecho todo, Dios conoce todo perfectamente. Y por eso, si no lo hubiese hecho todo, no lo conocería plenamente. Planteado esto, las dos principales objeciones (que Dios haya creado de un modo mediado, es decir, creando ciertos seres superiores que creaban a los segundos, o que Dios haya creado sobre una materia preexistente) deberían llevarnos a sostener que Dios no conoce toda la creación perfectamente, pues no toda depende de Él. Y en la medida en que no depende de Él, o no conoce perfectamente la creación o hay que sostener que Dios completa su conocimiento tomándolo de las cosas, lo que en ambos casos es inaceptable¹⁷. De esta manera, del mismo modo que Dios conoce perfectamente toda la creación, así también hay que sostener que Él la ha hecho en su totalidad, sin necesidad de nada ni de nadie más. El ser solamente puede ser dado por Dios y, como se dijo, no solamente debido a que así lo dice la fe, sino por razones filosóficas, y por eso se puede argumentar contra quien sostenga lo contrario¹⁸. Precisamente por el hecho de ser Él el único creador, la relación que se establecerá con las criaturas será mucho más íntima que cualquiera de las que puedan tener ellas entre sí¹⁹. Negar que sea Él el único creador termina negándole su perfección.

¹⁶ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 36, q. 1, a. 1, co: “Unde procedendum est per viam quam docet Dionysius. Dicit enim, quod cum Deus cognoscit res per essentiam suam quae est causa rerum, eodem modo cognoscit res quo modo esse rebus tradidit”.

¹⁷ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 36, q. 1, a. 1, co.

¹⁸ Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 16, q. 1, a. 3, ad3. Santo Tomás sostiene que Avicena afirma que los ángeles son cocreadores con Dios.

¹⁹ B. Mondin, *St. Thomas Aquinas' Philosophy in the Commentary to the Sentences*, Nijhoff, The Hague, 1975, pp. 46-47.

3. Elementos dionisianos presentes en el análisis del tema del mal

La presencia del mal era uno de los principales argumentos que ponía Dionisio como objeción ante la afirmación de que todo proviene de Dios. Si Dios existe, ¿cómo es que existe el mal en el mundo? Para la época en la que Santo Tomás escribió su *Comentario a las Sentencias*, la literatura sobre el tema era abundante. Sin duda, en el tema del mal San Agustín y toda la tradición agustiniense ocuparon un lugar preponderante, dentro del mundo latino en general y del pensamiento de Santo Tomás en particular. Sin ir más lejos, la obra que se está comentando, el *Libri Quattuor Sententiarum*, otorga un papel central al obispo de Hipona, en tanto que la gran mayoría de las sentencias que propone Pedro Lombardo son suyas. Sin embargo, tampoco en este tema el Aquinate se privó de recurrir al Areopagita allí donde consideró oportuno agregar aspectos que quizás no encontraba del todo resuelto en los textos agustinienses, especialmente en lo que respecta a la armonía del universo y la conveniencia de la existencia de seres más nobles que otros para que la perfección del universo sea mayor.

Dionisio escribe sobre el mal sobre todo en el ya comentado capítulo IV del *De divinis nominibus*. Este texto, sin embargo, sigue a su vez muy de cerca el *De malorum subsistentia*, de Proclo. La proximidad textual entre uno y otro es bastante clara²⁰. La conceptual, en cambio, depende sobre todo de la valoración que se tenga del pensamiento del Areopagita: aquellos que lo ven como un simple copista, niegan a su escrito todo valor y lo reducen a ser un simple repetidor de Proclo, mientras que quienes defienden que hay en él una metafísica creacionista y por lo tanto, concordante con el cristianismo, afirman que las diferencias, aunque quizás en el texto sean menores, son conceptualmente importantes. Sin embargo, desde el punto de vista histórico representan un interesante punto de contacto entre el neoplatonismo pagano y el pensamiento de Santo Tomás. Dado que muchas de las principales tesis de Proclo son tomadas casi literalmente por Dionisio, desde el momento que Santo Tomás las toma del Areopagita, aun sin saberlo, está tomando el texto de Proclo. Usualmente se menciona al libro *De causis* como el principal nexo entre Proclo y Santo Tomás, pero este segundo texto no debe ser dejado de lado. Aunque más no sea por vía indirecta (a través de Dionisio), se puede descubrir en numerosos pasajes la presencia de muchas afirmaciones del *De malorum subsistentia*. Por ejemplo, Santo Tomás reitera constantemente la idea de que el bien posee una sola causa, mientras que el mal surge de infinitos y particulares defectos. Esta idea es atribuida en forma

²⁰ Cfr. el minucioso trabajo de C. Steel, "Proclus et Denys: De l'existence du mal", pp. 89-116.

explícita y reiterada a Dionisio. Sin embargo, es claro que es originaria de Proclo (salvo que se sostenga que Proclo copió a Dionisio)²¹.

Volviendo al punto central, una vez aceptada la influencia de San Agustín como un hecho indiscutible, el *Comentario a las Sentencias* presenta al lector notables sorpresas. Por ejemplo, es realmente curioso que Santo Tomás atribuya muchas de las principales afirmaciones sobre el tema del mal a Dionisio y no a San Agustín, y que vea en ellas elementos que, de no ser suficientemente aclarados, pondrían en jaque toda su visión metafísica.

Al preguntarse por la existencia del mal, Santo Tomás reconoce que en algún sentido hay que decir que existe, entendiéndolo como un bien imperfecto, como dice Dionisio. Si bien esta idea del mal como un bien imperfecto aparece en San Agustín, y en otros padres²², la apelación al Areopagita no es casual. En efecto, a continuación señala: si no hubiese grados de bondad en la creación se destruiría el orden del universo, que exige que haya realidades más nobles que influyan sobre otras menos nobles²³. Como se puede ver, es la armonía universal la que exige que haya grados entre los seres, y que unos actúen sobre los otros. Esto solamente puede darse si algunas cosas son más perfectas que otras, y por lo tanto, que su grado de bondad sea mayor. Si por el contrario esto no se diera, el universo sería todo homogéneo en cuanto al bien de las cosas, se perdería la posibilidad de que algunos actúen sobre otros y por lo tanto la creación no estaría completa²⁴. Es claro, además, que Santo Tomás se inspira en la obra del Areopagita. En efecto, además de explicar su propia posición en este tema, el dominico se preocupa por señalar que esto proviene del pensamiento de Dionisio, y se esmera en explicar cómo deben ser entendidos ciertos pasajes oscuros

²¹ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 16, q. 3 a. 2, q. 3 s.c. 1: “secundum Dionysium, malum contingit ex particularibus defectibus”; *In IV Sententiarum*, d. 16, q. 1, a. 1, q. 1, ad3. “secundum Dionysium, causatur ex una integra causa; sed ex singulis defectibus consurgit malum”; *In IV Sententiarum*, d. 34, q. 1, a. 1, ad8, *In IV Sententiarum*, d. 45, q. 1, a. 3, ad1, etc. Todo remite al capítulo IV del *De divinis nominibus*, sobre todo al 729 C, que Escoto traduce “Bonum ex una et tota causa est, malum ex multis et particularibus defectibus” (1144 c). Sarraceno traduce prácticamente igual: “Bonum ex una et tota est causa, malum autem ex multis et particularibus defectibus” (*Dionysiaca*, t. I, pp. 298-299). El *De malorum subsistentia*, de Proclo, en su traducción de Moerbecke dice: “Etenim malum infinitum quidem ex partialibus causis existit”; Proclo, *Elementatio theologica, Translata a Guillelmo de Morbecca*, H. Bose (ed.), Leuven University Press, Leuven, 1987.

²² Por ejemplo, Gregorio de Nisa, *La gran catequesis*, II, 7. Máximo el Confesor, *Liber Asceticus*, P. G. 90, 916 D.

²³ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 34, q. 1, a. 1, co. Se esboza aquí el tema de la ley de la jerarquía, central en este trabajo y que será desarrollado en los capítulos siguientes.

²⁴ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 34, q. 1, a. 1, co.

del *Corpus*. De hecho, las dos primeras objeciones son hechas sobre la base de textos del Areopagita y sobre cómo interpretarlos, cosa que el Aquinate hace en los párrafos siguientes.

Habiendo dicho lo anterior, aparecen una serie de aclaraciones y precisiones importantes. El mal por sí mismo no contribuye a la perfección del universo, sino que si lo hace, esto no se debe a su propia fuerza ni mucho menos a la necesidad de su presencia, sino a que está unido a elementos que sí hacen a esta perfección²⁵. De hecho, no hay que olvidar que el mal tiene naturaleza de privación, como dijo Dionisio²⁶. Y si bien la permisión de algunos males hace que el universo sea más perfecto, pues quitados o impedidos éste estaría privado de bienes mayores, sin embargo, esto no sucede con todos los males: algunos podrían no estar y de hecho, sería mejor que no estuvieran²⁷. Al igual que lo que sucedía en el *Corpus*, una recta comprensión del problema del mal es necesaria si se quiere poseer un sistema metafísico coherente.

Junto a ello, el dominico no se priva de apelar a la autoridad de Dionisio para sostener otra de las tesis centrales sobre el mal, a saber, que el mal no actúa sino en virtud del bien²⁸. En efecto, dado que en sí mismo no tiene ninguna realidad, es imposible que tenga fuerza propia, a no ser la que obtiene por el hecho mismo de ser privación de un bien que sí existe. Y por lo tanto, nadie puede actuar queriendo el mal, pues en sí mismo no tiene ninguna fuerza atractiva y por lo tanto, la voluntad no puede buscarlo por sí mismo²⁹. Es necesario que sea concebido por el individuo como un bien pues de lo contrario no podría darse un acto voluntario que lo busque. Es decir, también a nivel de la acción humana la exposición del Areopagita le brinda sólidos argumentos para resolver uno de los temas más complejos³⁰.

²⁵ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 46, q. 1, a. 3, co.

²⁶ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 46, q. 1, a. 3, co: “Sed malum non est pars universi, quia neque habet naturam substantiae neque accidentis, sed privationis tantum, ut Dionysius dicit”.

²⁷ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 46, q. 1, a. 3, ad4.

²⁸ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 34, q. 1, a. 2, ad4; *In II Sententiarum*, d. 34, q. 1, a. 3, ad5.

²⁹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 41, q. 2, a. 1, ad1; *In II Sententiarum*, d. 42, q. 2, a. 1, ad7.

³⁰ También respecto a la caída angélica aparecen argumentos similares, aunque en este tema Santo Tomás reconoce que la problemática es bastante más compleja, por la superioridad del intelecto angélico, su cercanía con Dios y su inmaterialidad, por mencionar tres elementos distintivos. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 6, q. 1, a. 1, co.

La última de las tesis que quisiera destacar es aquella que dice que el mal solamente puede existir en un bien, pero no en un bien supremo y perfecto, como Dios, sino en aquellos bienes que sin embargo disten del sumo bien y por lo tanto puedan carecer de cosas que les son debidas a su naturaleza. El bien es así sujeto del mal, en la medida en que no está completo ni es todo lo perfecto que debería ser. Y así fue dicho antes por Dionisio³¹. Efectivamente, es el Areopagita la autoridad que cita Santo Tomás para explicar al mal presente en las criaturas como una privación de una perfección sin la cual, el ente creado no está completo, pues el bien supone la suma de las perfecciones³². Y por eso es que mientras el bien procede de una única causa, el mal puede surgir de infinitos y particulares defectos. Cualquier privación que sufre un ser respecto a lo que le pide su naturaleza implicaría un mal para él, aunque en tanto que defectos particulares, solamente podrán darse sobre un bien.

En resumen, como he querido mostrar, la presencia de las ideas del Areopagita es bastante mayor a lo que uno pudiera a primera vista suponer. Su ausencia en el texto propuesto por Lombardo hace suponer que toda esta parte se limitará a ser un comentario del pensamiento agustiniano inspirado en autores que continuaron esa tradición filosófica. Santo Tomás, en cambio, se encarga de introducir al Areopagita en casi todos los temas donde éste le resulta más contundente y sobre todo, donde éste resulta útil para enfatizar aspectos que considera importantes para acabar de formular una metafísica sólidamente establecida, y difícil de sostener exclusivamente con las argumentaciones propuestas por el obispo de Hipona, en la cual el orden del universo solamente puede darse sobre la base de una gradación en los seres y una acción de los superiores sobre los inferiores.

4. El conocimiento humano de lo divino

La trascendencia divina aparece también en el *Comentario a las Sentencias* fuertemente asociada a otra de las tesis centrales del pensamiento del Areopagita, a saber, la del conocimiento de Dios y sus perfecciones. Este elemento también es asumido por el joven Santo Tomás, introduciéndole algunos matices y

³¹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 34, q. 1, a. 4, co.

³² Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 36, q. 1, a. 5, ad4, nuevamente, “como dice Dionisio”.

distinciones que no estaban presentes en Dionisio, pero sin lugar a dudas claramente inspirados por él³³.

Siguiendo con la línea argumental establecida en el primer punto, el Aquinate refuerza la idea de la trascendencia divina al agregar un segundo elemento diferenciador: Dios no solamente es infinitamente superior en virtud de ser plenitud de todas las perfecciones y sobreeminente, sino que además el intelecto humano es finito y limitado³⁴. De esta manera, el acercamiento a Dios por parte de la criatura se enfrenta a un doble escollo: la imposibilidad de nombrar a Dios no proviene solamente de Dios mismo, si vale la expresión, sino también de nosotros, quienes somos finitos y por ende limitados³⁵. Para llegar a Él no queda otro camino que mirar la creación y a partir de ella ascender al Creador. Así, afirma Santo Tomás, en tanto que las perfecciones que se encuentran en lo creado participan de Dios, el hombre puede conocer al Creador³⁶. Siguiendo al Areopagita, Santo Tomás afirma que todo lo que encontramos en las criaturas tiene que poder ser afirmado en Dios, aunque de modo eminente³⁷. Esta eminencia puede verse como un punto de llegada en el que se dan tres pasos sucesi-

³³ Algunos autores, como Lossky, *Teología Mística de la Iglesia de Oriente*, pp. 20-21 sostiene que Santo Tomás (y la escolástica en general) no entendieron el verdadero sentido de Dionisio. También es célebre el pasaje de Gilson en *El tomismo*, donde directamente afirma que Santo Tomás transformó todo el pensamiento de Dionisio para que esté en consonancia con su visión metafísica (cfr. É. Gilson, *El tomismo*, pp. 169 y ss.). Contra ellos puede mencionarse a F. O'Rourke, *Pseudo Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, pp. 34-36, quien afirma que el tratamiento que hace el dominico de este tema es una continuación y superación del hecho por Dionisio, en tanto que la visión metafísica de Santo Tomás es más rica. Finalmente, la opinión de Louth (*The origins of the Christian Mystical Tradition*, p. 160 y ss.) o de Y. de Andia, "Remotio-Negatio. L'évolution du vocabulaire de saint Thomas touchant la voie négative", en *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*, Vrin, Paris, 2006, pp. 183-211, especialmente pp. 209-211, son más matizadas y a mi juicio más exactas: es claro que Santo Tomás no es un repetidor de las ideas de Dionisio y por ende es lógico que haya diferencias entre uno y otro. Lo que hay es una situación de influencia: el Aquinate ha recibido y asimilado dentro de su propio pensamiento intuiciones del Areopagita, pero no hay un juicio valorativo sobre una u otra posición, algo que a mi juicio es imposible de hacer en virtud de los diferentes momentos históricos y culturales en que se dieron.

³⁴ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 2, q. 1 a. 3, solución. También, *In I Sententiarum*, d. 3, q. 1, a. 1, co.

³⁵ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 2, q. 1 a. 3, co: "Quod autem Deus excedat intellectum nostrum, est ex parte ipsius Dei, propter plenitudinem perfectionis ejus, et ex parte intellectus nostri, qui deficienter se habet ad eam comprehendendam".

³⁶ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 22, q. 1 a. 2, co.

³⁷ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 4, a. 3, co.

vos: en primer lugar, un momento positivo, en el que se afirma una perfección, presente en las criaturas. Un segundo momento, el negativo, en el que se la niega, pues Dios no puede poseer esa perfección de igual modo que la criatura, sino de un modo muy superior³⁸. Y así se llega al tercer paso, en el que las perfecciones son afirmadas nuevamente en Dios, pero ahora de un modo eminente y superior³⁹. Los nombres de las perfecciones aparecen ya no como unívocos ni como equívocos, sino sobre todo como análogos. Creación y creador tienen algo en común, aunque al mismo tiempo haya una distancia imposible de salvar. Dios no es como nosotros lo comprendemos, sino necesariamente de un modo superior⁴⁰. Es precisamente gracias a esta analogía que podemos nombrar a Dios⁴¹. La negación, sin embargo, acaba siendo más fuerte, en tanto que aunque sabemos que Dios posee esa perfección y la posee de un modo superior al que nosotros conocemos, no llegamos a conocer esa diferencia⁴².

Esta preponderancia de la vía negativa, expresada sobre todo con el término remoción, se puede ver a lo largo de todo el *Comentario*⁴³. Cuando el Aquinate se propone describirla, dice que gracias a ella los hombres van progresivamente negando todo lo que conocen en función de lograr llegar a Dios. Esta negación de lo sensible, lo intelectual, e incluso de los atributos superiores a Dios acaba con los hombres en una cierta oscuridad, en la cual “*optime coniunguntur Deo*”, se unen a Dios del mejor modo⁴⁴.

³⁸ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 22, q. 1 a. 1, ad2.

³⁹ Es precisamente este tercer paso que introduce Santo Tomás el que cuestionan los estudiosos de Dionisio. En efecto, la lectura de *De divinis nominibus*, 869 C-872 B, permite, forzando un poco la lectura, hablar de tres caminos en vez de dos, y eso es lo que hace el Aquinate.

⁴⁰ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 22, q. 1 a. 1, ad2.

⁴¹ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 22, q. 1, a. 3, ad4.

⁴² Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 22, q. 1, a. 1, ad2 y *In I Sententiarum*, d. 22, q. 1, a. 2, ad1. La similitud conceptual que se observa sobre todo en el primero de los textos con Juan Escoto Eriúgena es notable. En efecto, en *Peri Physeon* sostiene: “El que dice ‘(Dios) es super-esencial’ no dice qué es, sino lo que no es; asegura que no es esencia porque es más que esencia, sin que, con todo, exprese en qué consiste ser más que esencia. Dice que Dios no es una de las cosas que son, sino que es más que las cosas que son, sin definir de manera alguna qué es tal ser”; *De divisione naturae*, PL 122, 462 C-D. Si bien es claro que ambos están siguiendo a Dionisio queda abierta la pregunta por el papel de Escoto Eriúgena en la interpretación y transmisión de su pensamiento al mundo latino del siglo XIII, al menos como una fuente implícita en autores más cercanos a Santo Tomás.

⁴³ Y. de Andia, “Remotio-Negatio”, pp.188-193. Por ejemplo, Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 22, q. 1, a. 2, ad2, etc.

⁴⁴ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 1, ad4.

Es cierto que en el *Comentario*, estrictamente hablando, Santo Tomás distingue tres caminos posibles para conocer a Dios. Junto a la vía de la remoción, aparecen también la vía de la causalidad y la vía de la eminencia⁴⁵ [*per remotio-nem, per causalitatem, per eminentiam*]. En la distinción 35 del primer libro, el Aquinate ensaya alguna explicación sobre cada uno de ellos. La vía de la remoción consiste, como ya se dijo, en ir quitando la materialidad, elevándose así hasta llegar a la esencia divina. La vía de la causalidad en cambio propone analizar la finalidad del agente, hasta llegar como conclusión a un ser inteligente que ha pensado el universo. Y la vía de la eminencia supone ascender de las participaciones conocidas a un ser que las posea del modo más pleno⁴⁶. Sin embargo, como dije más arriba, es la *via remotionis* la que aparece más veces tratada, pues es la que nos permite nombrar a Dios de una manera más perfecta. De hecho, es este término (ya sea el término exacto, ya sea palabras de la misma raíz) el que es usualmente usado por el Aquinate. El término *negatio* es usado muy pocas veces en esta obra y más en comparación con sus obras posteriores⁴⁷.

Parece acertada la aclaración propuesta por de Andía sobre este punto⁴⁸. La idea de remoción tiene, al menos en el *Comentario*, una connotación de “proceso”. Es decir, no es lisa y llanamente una negación. Tampoco es un simple movimiento de ascenso puramente racional, como parecen ser los otros caminos. La *remotio* se presenta como una actividad del hombre, es decir, una actividad de purificación y dilucidación, en la cual el intelecto va quitando todo aquello que le dificulta llegar a vislumbrar la idea de Dios, pero para finalmente unirse a Él. Y para alcanzar esto no es suficiente un puro proceso lógico, sino que es necesario una purificación intelectual.

Otras formas semejantes a las anteriores son utilizadas en el *Comentario*. Por ejemplo, nombrar a Dios a partir de negar las condiciones de la criatura (Dios es increado, infinito), a partir de relacionar criatura y Creador (Dios es Señor o Rey) y a partir de nombrar las perfecciones que Él posee verdaderamente (Noble, Sabio)⁴⁹. Con matices, la idea sigue siendo básicamente la misma: hay tres caminos por los que conocemos al Creador, la primera asociada a la idea de negación, la segunda a la de causalidad y la tercera a la de eminencia, aunque en

⁴⁵ Son múltiples las veces que aparece esta tríada, y prácticamente en todas el Aquinate invoca la autoridad del Areopagita. Ej. *In I Sententiarum*, d. 35, q. 1, a. 1, co.

⁴⁶ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 35, q. 1, a. 1, co.

⁴⁷ Cfr. Y. de Andía, “Remotio-Negatio”, pp. 188-192.

⁴⁸ Y. de Andía, “Remotio-Negatio”, p. 192.

⁴⁹ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 22, q. 1, a. 3. Resulta interesante señalar que el primero de los aspectos de esta clasificación también es llamado remoción: “secundum negationes quibus conditiones creaturarum a Deo remouentur”.

todos los casos la superioridad divina está presente, y es necesario recordar siempre que de Dios no podemos saber exactamente qué es⁵⁰. Otra clasificación ensayada por el Aquinate, y en fuerte relación con la llamada “Metafísica del Éxodo”, sobre la que hablaré más adelante, es la que trata en la distinción 8 de la primera parte.

Más allá del método teológico para acercarnos a Dios, en el *Comentario a las Sentencias* Santo Tomás sigue muy de cerca las principales líneas que había propuesto el Areopagita⁵¹. La trascendencia divina es tal que Dios no puede llegar a nosotros si no es a través de una variedad de imágenes y semejanzas corporales⁵². Más aún, siguiendo a Dionisio, afirma que hasta las cosas viles sirven para nombrar a Dios, en tanto que nos protegen con mayor firmeza del error de creer que lo que le atribuimos corresponde unívocamente a Él⁵³. Una afirmación como ésta muestra en primer lugar la fuerza interna que posee una visión metafísica según la cual todo lo que existe, por ínfimo que sea su grado de ser, manifiesta a Dios, que sin embargo permanece trascendente a todo lo que ha hecho, pero presente en ello. Precisamente esta presencia suya es la que termina diciendo algo sobre Él. Al mismo tiempo, el Aquinate establece que el conocimiento de lo divino no es el resultado de un simple razonamiento: requiere un reconocimiento permanente de nuestra finitud y por lo tanto, de nuestra imposibilidad de lograr una idea completa y abarcadora de la divinidad. La intuición metafísica última coincide totalmente con la de Dionisio: si la creación es manifestación divina, el ser de las cosas manifiesta el ser de Dios, que aunque infinitamente superior al de las criaturas, sin embargo tiene con ellas alguna similitud, y en tanto que existe esta similitud, las cosas creadas nos permiten un ascenso hacia el Creador⁵⁴. Al mismo tiempo, es necesario recordar que aunque están relacionadas, hay entre criatura y Creador un salto infinito que las fuerzas humanas no podrán sortear jamás.

De esta forma, la negación es la vía más segura y fiel para alcanzar al Creador: “conocemos con más verdad lo que no es, que lo que es”⁵⁵. Esta negación

⁵⁰ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 34, q. 3, a. 1, co.

⁵¹ Y aunque con los años vaya cambiando la frecuencia de la presencia de algunos términos (como *negatio*, que va ocupando el lugar de *remotio*), la inspiración de Dionisio lo acompañará a lo largo de toda su vida en todas sus obras. Cfr. F. O'Rourke, *Pseudo Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, pp. 35-44.

⁵² Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 34, q. 3, a. 1, s.c. “Ergo oportet quod sub similitudinibus corporalibus, nobis veritas proponatur”.

⁵³ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 34, q. 3, a. 2, co.

⁵⁴ F. O'Rourke, *Pseudo Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, p. 36.

⁵⁵ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 34, q. 3, a. 1, co.

que se hace de las perfecciones conocidas no es ciertamente por un defecto divino, pues Dios no carece de ninguna perfección. Más bien, se niega porque el exceso en que Él posee esa perfección permanece oculto para nosotros⁵⁶. Es en este sentido que debe entenderse aquella afirmación ya señalada, a saber, que en Dios, toda perfección debe entenderse eminentemente⁵⁷. Y en tanto que la trascendencia divina, a su vez, implica que quien se acerca a Dios debe pasar por un proceso interior de purificación, las cosas sagradas no puedan ser reveladas a cualquiera y en cualquier momento⁵⁸. Una vez más, el Areopagita se cuela en el pensamiento de Santo Tomás.

Se puede ver entonces que la trascendencia divina es afirmada de un modo contundente, pero unida a la idea de Creación. El Ser es superior a todo lo que existe, pero de alguna manera se halla presente en lo que ha hecho. Para el Aquinate, Dios no es el Uno neoplatónico que está más allá de todo y absolutamente separado de la realidad, sino que, como lo concebía Dionisio, al mismo tiempo que es trascendente se ha manifestado y ha donado el ser. Esta tensión que se genera entre la manifestación y la creación se hace evidente al repasar los principales aspectos del proceso de ascenso intelectual a Dios, que acaba lográndose solamente después de reconocer que la propia finitud permite descubrir ciertas perfecciones divinas, y la distancia infinita entre la idea que podemos hacernos y lo que Él efectivamente es. La noción metafísica de participación comienza a aparecer así como la mejor forma de explicar la relación entre Dios y su creación, sin comprometer la trascendencia y al mismo tiempo garantizando la relación. Las cosas tienen algo divino, pues manifiestan la infinitud de su ser, pero ciertamente no son iguales al Creador. Gracias a ella el Aquinate podrá justificar que toda perfección presente en las criaturas se tiene que hallar primero en Dios, aunque de un modo eminente⁵⁹.

⁵⁶ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 35, q. 1. a. 1, ad1: “Ad primum ergo dicendum, quod quandocumque scientia vel intellectus vel aliquid quod ad perfectionem pertinet a Deo negatur, intelligendum est secundum excessum, et non secundum defectum; unde dicit Dionysius: sine mente et insensibile esse, secundum excessum, et non secundum defectum in Deo est ordinandum. Pro tanto ergo negatur nomen intellectus Deo proprie convenire, quia non secundum modum creaturae intelligit, sed eminentius”.

⁵⁷ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 35, q. 1. a. 1, ad4.

⁵⁸ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 34, q. 3, a. 2, co.

⁵⁹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 25, q. 1, a. 1, ad1.

5. Participación

a) Participación y semejanza

El tercer elemento a tratar en este capítulo es el tema de la participación. Más allá de algunas resistencias que pudieron plantearse en su momento, no cabe duda de que luego de los trabajos de Fabro⁶⁰ y Geiger⁶¹, por mencionar a dos de los más representativos, ya no puede dejar de reconocerse que dentro de la filosofía del Aquinate la idea de participación ocupa un lugar preponderante⁶². Es claro que esta importante noción metafísica le llega a Santo Tomás de múltiples formas⁶³. Sin embargo, a mi juicio la influencia que ejerce Dionisio en este tema dentro del *Comentario a las Sentencias* es realmente importante. En este apartado intentaré mostrar que, cuando Santo Tomás apela a la noción de participación para explicar la relación entre Dios y la creación, en casi todos los casos recurre al Areopagita para sustentar sus afirmaciones. Como se verá, es la participación por semejanza la que más claramente esté presente a lo largo de toda la obra.

Una primera aproximación a la idea de participación se puede dar a través de lo que Geiger denomina “participación por composición”⁶⁴. Al hablar sobre las diferencias entre las criaturas y su creador, Santo Tomás destaca que mientras que Dios es simple, las criaturas son compuestas⁶⁵. En Dios el ser es su quiddidad [*in solo Deo esse suum sit sua quidditas*] mientras que en cualquier criatura, tanto espiritual como material, encontramos que está compuesta de ser [*esse*],

⁶⁰ Especialmente sus obras: C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1950 y *Partecipazione e Causalità secondo Tommaso d’Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1960.

⁶¹ Especialmente L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d’Aquin*, Vrin, Paris, 1953.

⁶² Un breve repaso histórico sobre el papel que jugaron estas obras dentro del tomismo del siglo XX, y lo que generó esto en los estudios de la relación entre Dionisio y Santo Tomás, puede verse en W. J. Hanckey, “Dionysian hierarchy in Thomas Aquinas: tradition and transformation”, en Y. de Andía (ed.), *Denys l’Aréopagite et sa postérité en orient et en occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994*, Collection des études augustiniennes, Série Antiquité, 151, Institut d’Études Augustiniennes, Paris, 1997, especialmente pp. 405-416, con abundante bibliografía.

⁶³ C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, pp. 39-122 (capítulos 1 y 2).

⁶⁴ L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d’Aquin*, pp. 16 y ss.

⁶⁵ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 5, a. 1.

que es aquello que es por lo que es [*quo est*], y aquello que es [*quod est*]⁶⁶. Y un poco más adelante destaca una vez más que aunque carezcan de materia, también las almas humanas, siendo espirituales, son al mismo tiempo compuestas⁶⁷. La oposición entre la simplicidad divina y la composición de las criaturas es una de las ideas a las que Santo Tomás no duda en apelar cuando quiere diferenciar a uno de otros.

Si bien la idea de participación por composición aparece en distintas cuestiones a lo largo de todo el *Comentario*, lo cierto es que la participación por semejanza ocupa un lugar mucho más importante⁶⁸. De hecho, cuando Santo Tomás deba definir participación, lo hará teniendo presente la participación por semejanza: participar es ser constituido en forma similar a la bondad divina, imitándola de un modo imperfecto: “No se dice que las criaturas participan de la bondad divina como partes de su esencia, sino porque son constituidas en el ser por la semejanza de la bondad divina, según la cual no imitan la bondad divina perfectamente, sino en parte”⁶⁹. Como se puede ver, la participación aparece asociada sobre todo a la idea de imitación y semejanza entre la criatura y el Creador, antes que a la idea de composición.

Dado que todo proviene de un único Dios⁷⁰, todas las cosas tienen que ser semejantes a Él. En efecto, todo el que produce algo, lo produce a imagen suya

⁶⁶ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 5, a. 1, co.

⁶⁷ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 5, a. 2, co.

⁶⁸ Curiosamente, esta afirmación ha sido aceptada por quienes se han dedicado a este tema, aunque luego difieran en la valoración sobre ello. Por ejemplo, Montagnes dice que es una etapa que Santo Tomás superará con la natural evolución de su pensamiento. Cfr. B. Montagnes, *La doctrine de l’analogie de l’Être d’après saint Thomas d’Aquin*, Cerf, Paris, 2008 (1962), especialmente pp. 42-45. Mondin, por ejemplo, hace la valoración contraria. Cfr. B. Mondin, *St. Thomas Aquinas’ Philosophy in the Commentary to the Sentences*, pp. 64 y ss.

⁶⁹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 1, ad6: “Creaturae non dicuntur divinam bonitatem participare quasi partem essentiae suae, sed quia similitudine divinae bonitatis in esse constituuntur, secundum quam non perfecte divinam bonitatem imitantur, sed ex parte”. Textos como éste, o algunos de los que siguen en el presente apartado, pone en serios aprietos algunas concepciones sobre el pensamiento tomista como la de G. Klubertanz, *St. Thomas Aquinas on Analogy*, Loyola University Press, Chicago, 1960, p. 29, que sostiene que la participación aparece en sus primeros trabajos como un “vago término descriptivo”. El hecho que no defina la participación en relación directa con las nociones de Acto y Potencia no invalida en absoluto la profundidad metafísica de la afirmación. E incluso sin usarlas específicamente, en algunos casos todo indica que está haciendo referencias a ellas. Cfr. B. Mondin, *St. Thomas Aquinas’ Philosophy in the Commentary to the Sentences*, p. 127.

⁷⁰ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 2, q. 2, a. 1, co.

y por lo tanto, la creación necesariamente debe imitar al Creador⁷¹. Dicho esto, la idea de imitación y semejanza debe ser aclarada y elucidada en toda su riqueza conceptual, cosa que haré sobre todo en el capítulo sobre la noción de jerarquía. Quisiera sin embargo señalar algunos elementos centrales de esta noción.

En primer lugar, el Aquinate establece que se puede hablar de dos tipos de imitaciones. Una primera imitación se da entre las personas de la Trinidad. En cambio, hay un segundo tipo de imitación por el que las criaturas imitan al Creador. En este segundo caso, ya no es una persona divina que es semejante a otra, sino una criatura que imita a Dios. Precisamente por ser criatura y no el mismo ser divino, aparece la imposibilidad de una semejanza absoluta. En efecto, no es una imposibilidad divina la que hace que los seres creados no puedan recibir de modo perfecto la semejanza sino la misma imperfección del ser creatural⁷². Por ello, hay que decir que esta imitación se realiza imperfectamente [*imperfecte*], y según cierta semejanza [*secundum aliquam similitudinem*]⁷³. El reconocer esta imagen de la criatura connotará la relación que hay entre la criatura y su Creador⁷⁴. En tanto que la bondad divina difunde perfecciones a todos los seres, “como el fuego difunde el calor”, las cosas no pueden tener relación alguna con su Creador, aunque sean distintas de Él⁷⁵.

La idea de imitación y semejanza se une así a la de analogía, tratada un poco más arriba. Al nombrar a Dios, el Aquinate reconocía que debería haber una relación analógica entre las perfecciones observadas en las criaturas y las perfecciones divinas⁷⁶. Había entre unas y otras cierta relación, aunque quedaba oculto al intelecto humano esa diferencia que hay entre ellas. El fundamento último de la noción de analogía acaba siendo la noción de participación, y especialmente, la de participación por imitación. En efecto, dice el Aquinate, hay una relación de analogía que se funda en el hecho de que una cosa imita a otra, en cuanto le es posible y sin igualarlo. Precisamente ésta es la relación entre el Creador y las criaturas⁷⁷. Si lo igualaran perfectamente no serían ya una criatura sino Dios mismo. En tanto que creadas, no pueden recibir las perfecciones divinas igual que como están en Dios, aun cuando Dios se las enviara, del mismo

⁷¹ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 36, q. 2, a. 3, co.

⁷² Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 1, ad4.

⁷³ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 28, q. 2, a. 2, co.

⁷⁴ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 28, q. 2, a. 2, co.

⁷⁵ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 34, q. 3, a. 1, ad2.

⁷⁶ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 2, q. 2, a. 1, co. *In I Sententiarum*, d. 22, q. 1, a. 3, ad4.

⁷⁷ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 35, q. 1, a. 4, co.

modo, dice Tomás, que “nadie puede recibir unívocamente el calor del Sol, aunque éste actúa según su forma”⁷⁸. Al mismo tiempo, tampoco se puede decir que no tengan nada que ver con Él, en tanto que como se dijo antes, el productor siempre deja su semejanza en su obra.

La imitación, sin embargo, se da entre la criatura y Dios, y no entre ellos con un tercer término en común. Y se da exclusivamente en una dirección: *como ya había dicho Dionisio*, la criatura imita al Creador sin que esta relación sea convertible⁷⁹. Las cosas imitan la idea divina de diverso modo y particularmente, y esta diversidad se funda en la capacidad de recibirla de cada uno de los seres. Aunque Dios se presenta todo entero a ser imitado, ellas no lo hacen sino disformemente [*difformiter*]. Precisamente por esto existe una pluralidad de seres e incluso diversos grados, porque todas las criaturas imitan la esencia divina de un modo diverso⁸⁰. Por ejemplo, todas lo imitan en el hecho de ser, pero solamente algunas en el vivir⁸¹. Y debido a la plenitud de la perfección de la esencia divina su imitabilidad permite que haya pluralidad de ideas⁸².

b) Participación como acercamiento o alejamiento

Junto a la idea de participación por semejanza aparecen también dos aspectos íntimamente relacionados con ella, y que ocupan un lugar central a lo largo de todo el *Comentario a las Sentencias*, mostrando aun más claramente la profunda influencia de Dionisio en este tema. El primero de ellos es el de asociar los grados de participación a un mayor o menor alejamiento por parte de la criatura al Creador, y el segundo el análisis de la recepción por parte de la criatura de estas perfecciones.

Como intenté mostrar más arriba, Santo Tomás supone no solamente la existencia de grados de ser en el sentido de que la realidad puede ser agrupada en niveles o estratos, sino en un sentido mucho más profundo: los grados existen

⁷⁸ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 35, q. 1, a. 4, ad1: “et sic nulla creatura est proportionata ad recipiendum scientiam a Deo per modum quo in ipso est; sicut nec corpora inferiora possunt recipere calorem univoce a sole, quamvis per formam suam agat”.

⁷⁹ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 35, q. 1, a. 4, ad6: “Ad sextum dicendum, quod inter Deum et creaturam non est similitudo per convenientiam in aliquo uno communi, sed per imitationem; unde creatura similis Deo dicitur, sed non convertitur, ut dicit Dionysius”.

⁸⁰ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 36, q. 2, a. 2, co.

⁸¹ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 36, q. 2, a. 2, co.

⁸² Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 36, q. 2, a. 2, ad1.

porque las cosas imitan a Dios y en tanto que hacen esto, participan limitada-mente de sus atributos. Este límite es doble. En primer lugar, porque solamente se puede participar de los atributos divinos en la medida en que Dios es imita-ble⁸³. Y en segundo lugar, porque no todas las criaturas lo imitan igualmente, sino que algunas lo hacen mejor que otras, lográndose una mayor o menor se-mejanza con la perfección divina según el caso. Ahora bien, para explicar esto, Santo Tomás también apela a la idea de distancia o alejamiento. Dios es el prin-cipio que posee de modo pleno y perfecto todas las perfecciones, y por ende, las que se encuentran participadas en las criaturas descienden ejemplarmente de Él. Ese mayor o menor modo de recibir la perfección es la que señalará el grado de perfección de la criatura⁸⁴. De hecho, “las realidades corruptibles distan más del primer principio que las incorruptibles”, y por lo tanto “las realidades espiritua-les son más cercanas a Dios que las corporales”⁸⁵. Así, las cosas que reciben menos perfecciones o que directamente son viles están más alejadas de Él⁸⁶.

En el *Comentario a las Sentencias* uno encuentra ya planteada la idea de que Dios es el Acto Puro, y que será la potencia como límite del acto la que estable-cerá la diferencia entre el creador y su obra⁸⁷. A mayor presencia de potencia en los seres, mayor diferencia con Dios y por lo tanto, menor grado de ser. Esta importante tesis metafísica es utilizada por el Aquinate para intentar establecer el número de ángeles. Dice Santo Tomás: “Hay una quiddidad [*quidditas*] que no tiene fuera de sí misma su ser y es acto completo [*actus completus*], o lo que es lo mismo, es la naturaleza divina; pero la otra quiddidad simple, más cercana al ser divino [*propinquier ad divinum esse*] por su semejanza, cuanto menos tiene de potencia y más de acto, es más cercana a [*vicinior*] Dios y más perfecta, y así sucesivamente, hasta que se llega a la última naturaleza que en las sustancias espirituales está en el último grado de potencia”⁸⁸. Como se puede ver, el Aquinate hace dos distinciones: en primer lugar, diferencia a Dios de los ángeles. Y en segundo lugar, establece la causa por la cual se pueda decir que dentro de los

⁸³ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 2, q. 1, a. 3, s.c.

⁸⁴ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 22, q. 1, a. 2, co.

⁸⁵ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 2, q. 2, co. 2.

⁸⁶ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 34, q. 3, a. 2, co.

⁸⁷ En este punto, tiene razón Mondin al criticar la posición de Montagnes. En el *Comentario* Santo Tomás da claras referencias sobre este tema, que dejan en claro que esta idea ya está pre-sente en el fraile desde su juventud. La misma crítica habría que hacer a Clarke (cfr. W. N. Clar-ke, “The limitation of Act by Potency”, *The New Scholasticism*, 1952 (26), especialmente pp. 190-193. El análisis de Mondin es sin duda acertado. Cfr. B. Mondin, *St. Thomas Aquinas’ Phi-losophy in the Commentary to the Sentences*, pp. 120 y ss.

⁸⁸ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 3, q. 1, a. 3, co.

mismos ángeles haya diferencias de grado. En ambos casos, Santo Tomás afirma que se debe a una mayor actualidad y una menor potencialidad lo que hace que un ser creado sea superior al otro. Y en ambos casos completa la explicación apelando a la imagen del acercamiento o el alejamiento, una imagen mucho más cercana a la idea de participación⁸⁹.

Para Santo Tomás, el orden del universo ha sido dispuesto por Dios de tal modo que las cosas participan de Él de forma diversa. En principio, ha sido el Creador el que ha dado a cada cosa sus propias capacidades, haciéndolas no solamente diferentes de Él, sino también diferentes entre sí. Sin embargo, aceptado que en primer lugar es Dios el que establece los grados, la criatura también será decisiva respecto al rol que debe ocupar en el orden del universo.

En la cuestión 34 del segundo libro el dominico se verá obligado a precisar aun más qué significa que las cosas sean diferentes de Dios y también entre sí, y nuevamente apelará a esta imagen. Allí, preguntándose si el mal está en el bien como en su sujeto, establece algunas excepciones a esa afirmación. La primera de ellas dice que además del sumo Bien, que obviamente no puede ser sujeto del mal, tampoco pueden serlo aquellas cosas que no siendo el sumo bien, sin embargo posean la totalidad de los bienes correspondientes a su naturaleza, “como es claro en los ángeles y en los cuerpos celestes”. Pues aunque carezcan de algún bien, no toda carencia de bien es necesariamente un mal. Un poco más adelante, se repite la misma imagen espacial: el mal se da sobre un bien que además de su distancia al sumo Bien, tampoco alcanza a poseer toda la perfección correspondiente a su naturaleza. Precisamente en tanto que carece de esas perfecciones es que puede padecer un mal⁹⁰. En otras palabras, no es la distancia al sumo bien algo *per se* malo, pues ello es precisamente la prueba de que las cosas creadas no son Dios, aunque participen de Él. Las cosas son buenas y al mismo tiempo no son el sumo bien, sin que esta distancia signifique algo negativo para ellas sino todo lo contrario: es el signo de la dependencia entitativa entre criatura y Creador. En cambio, la distancia que aparece entre la posesión de la totalidad de las perfecciones que corresponden por naturaleza a un sujeto es la que habilita a hablar del bien como sujeto del mal.

Como se puede ver, el Aquinate toma la imagen de la distancia, agregándole matices que, al menos explícitamente, no estaban en el pensamiento del Areopagita. La criatura puede ser en primer lugar comparada con Dios. En este sentido, siempre habrá una distancia entre uno y otro, y cuanto mayor sea ésta, más

⁸⁹ Otro texto que puede verse, y en el cual el tema aparece asociado a la respuesta de la criatura, que analizaré a continuación, es: Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 2, q1a. 2, co. 2.

⁹⁰ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 34, q. unica, a. 4, co.

imperfecto será el ser creado. Pero hay una segunda comparación posible: la que se establece entre la criatura con ella misma, o mejor, con lo que ella misma está llamada a ser. En este segundo sentido, a mayor distancia también habrá una mayor imperfección, pero con la diferencia de que ahora el término posee un contenido claramente negativo. De hecho, en la medida en que la criatura es responsable de este alejamiento que hay entre lo que es y lo que debería ser, ella se vuelve, como se dijo, sujeto del mal.

Al hablar sobre los diferentes grados en la capacidad de conocer, Santo Tomás también recurre a esta imagen. La sabiduría es una perfección divina, pero es participada por los seres de diversa manera, o mejor dicho, poseyéndola ellos en grados diversos: de un modo la poseen los ángeles, de otro los hombres y de otro los animales, en tanto que pueden poseer algún tipo de conocimiento⁹¹. De modo semejante, y también más concluyente, el tema aparece al comparar específicamente el intelecto de los ángeles con el de los hombres. Siguiendo una vez más a Dionisio, el Aquinate dice que la creación no da saltos bruscos al pasar de un grado al otro, sino que siempre el inferior de lo superior se toca con el superior de lo inferior [*natura inferior secundum supremum sui attingit infimum naturae superioris*]. Si esta ley es verdadera, entonces hay que decir que la naturaleza angélica inferior se toca con la humana, cosa que Santo Tomás acepta como verdadero. Y esto parece ser efectivamente así. De esta manera la naturaleza humana posee razón [*ratio*] que no es otra cosa que la misma naturaleza intelectual oscurecida [*obumbrata*]⁹². Es esta participación inferior por parte del hombre la que lo hace conocer de otra manera lo que se le ofrece al intelecto con plena luz⁹³.

⁹¹ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 44, q. 1, a. 2, ad3.

⁹² Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 3, q. 4, a. 1, ad4: “Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Dionysius, natura inferior secundum supremum sui attingit infimum naturae superioris; et ideo natura animae in sui supremo attingit infimum naturae angelicae; et ideo aliquo modo participat intellectualitatem in sui summo. Et quia optimum sui assignatur imago in anima, ideo potius assignatur secundum intelligentiam, quam secundum rationem; ratio enim nihil aliud est nisi natura intellectualis obumbrata: unde inquirendo cognoscit et sub continuo tempore quod intellectui statim et plena luce confertur; et ideo dicitur esse intellectus principiorum primorum, quae statim cognitioni se offerunt”.

⁹³ Como se puede ver, la metáfora de la luz aparece también asociada a la acción cognoscitiva de las inteligencias. Este tema será tratado un poco más adelante.

c) *Participación como respuesta de la criatura*

El segundo de los elementos a los que Santo Tomás une la idea de participación es a la capacidad de cada uno de los seres de recibir las perfecciones que Él envía. En efecto, al igual que Dionisio, el Aquinate tampoco acepta que la criatura sea un puro receptor pasivo de las perfecciones divinas. Hay cierta capacidad por parte de la criatura que le permite recibir de un modo más intensivo esas perfecciones⁹⁴. Para explicar esta acción del sujeto que se vuelve más semejante a Dios en función de su operación también utiliza el Aquinate la imagen del acercamiento y el alejamiento⁹⁵.

En este tema, la exposición de Santo Tomás es más sistemática que la de Dionisio, en parte por el orden mismo al que lo somete el hecho de comentar las *Sentencias* de Pedro Lombardo, pero como intentaré mostrar, en lo sustancial va siguiendo el camino señalado por el Areopagita.

Lo primero que se puede reconocer al hablar de las perfecciones es que el Aquinate distingue entre las perfecciones que se reciben por existir de las que se reciben por la operación⁹⁶. Unas y otras poseen distintas características. Las primeras perfecciones son las naturales, las cuales no pueden en modo alguno corromperse por la acción de los sujetos. Todo lo que existe, en tanto que existe es claro que ha recibido el ser, y es sobre esta perfección que luego recibirá todas las demás perfecciones. Por eso el ser tiene un cierto primado sobre el resto de ellas, como por ejemplo sobre la vida o la sabiduría: éstas en algún sentido encuentran en él su fundamento⁹⁷. De todas maneras, la recepción de estas perfecciones no depende más que de la voluntad del Creador, que ha decidido donarlas. Por eso, en cuanto a las primeras perfecciones, no hay aquí ninguna posibilidad de que el sujeto condicione el accionar divino pues es imposible que la criatura, en tanto que no existe aun, pueda de alguna manera condicionar la recepción de algo.

De esta manera, el diverso grado de los seres depende en primer lugar de la sabiduría divina. Ella es la que otorga a los seres las diversas capacidades a las criaturas y las ordena. Sin embargo, Santo Tomás específicamente declara que las diferencias que se observan en ellas también se debe en parte a las mismas criaturas⁹⁸. Al hacer esta aclaración, el Aquinate está respondiendo a una obje-

⁹⁴ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 44, q. 1, a. 1, ad2.

⁹⁵ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 2, q1a. 2, co. 2.

⁹⁶ Por ejemplo, en Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 35, q. 1, a. 5, ad1 y ad2.

⁹⁷ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 8, a. 1, a. 1, co.

⁹⁸ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 44, q. 1, a. 1, ad4.

ción que podría encontrar fuertes argumentos en los textos de Dionisio. La solución no pasa por contradecir al Areopagita en este tema, sino en introducir ciertas distinciones y aclaraciones dentro de la misma idea de participación. Y por eso hay que decir que, aunque la potencia divina sea infinita, la diferencia de bondad que encontramos en la creación se debe en primer lugar, pero no únicamente, a la voluntad del creador, que así lo ha querido y ordenado⁹⁹.

Junto a las perfecciones recibidas por el hecho de existir, el dominico trata las perfecciones que están ligadas a la operación de las criaturas. En efecto, el obrar de las criaturas, en tanto que se ordena a su fin, posibilita la adquisición de nuevas perfecciones, o eventualmente genera la pérdida o disminución de algunas de ellas. Aquí Santo Tomás establece dos causas claramente distintas por las cuales un sujeto puede condicionar la recepción de las perfecciones divinas. El primero de los motivos es la propia naturaleza de las criaturas y sobre todo su ubicación dentro de la escala jerárquica. Esto funciona como una especie de punto de partida, y es a partir de él que se le abre al sujeto la posibilidad de recibir o no ciertas perfecciones. Así, la criatura, cualquiera sea su grado en el orden de los seres, en tanto que existe no solamente imita al Creador, sino que busca asemejarse lo más posible a Él, pero esto lo hace según las posibilidades que le brinda su propia naturaleza¹⁰⁰. Es la participación en ciertas perfecciones la que habilita a los sujetos a recibir luego otras. Por ejemplo, tratando sobre el conocimiento dice que ni los ángeles ni los animales pueden conocer a Dios como lo conoce el hombre en esta vida. La naturaleza de cada uno de estos seres condiciona su capacidad cognoscitiva.

El segundo de los motivos está más asociado a la libertad de las criaturas. Dios se da siempre de un modo semejante a todos los seres, y por lo tanto, la diferencia de la recepción entre los distintos individuos no puede deberse en su totalidad a Dios mismo¹⁰¹. No hay ningún egoísmo por parte suya, sino que se da a todos por igual, por lo tanto la diversidad tiene que depender de los sujetos receptores de esas perfecciones. Por ello, dice el Aquinate, *como dice Dionisio*, Dios se mantiene igual para todas las cosas, y en lo que respecta a Él, se tiene que haber dado igual para todos los hombres¹⁰².

En una comparación que será tomada varias veces a lo largo del *Comentario*, Santo Tomás compara a Dios con el Sol. Ciertamente, la sola comparación re-

⁹⁹ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum* d. 44, q. 1, a. 1, ad3.

¹⁰⁰ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 3, q. 1, a. 3, co.

¹⁰¹ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 3, co.

y ad1.

¹⁰² Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 40, q. 2, a. 1, co.

mite al pensamiento neoplatónico pagano y a Dionisio, en tanto que en ellos la utilización de este símil es frecuente. En la distinción 40 del primer libro, el Aquinate lo utiliza para explicar que la perfección que entrega Dios queda siempre supeditada a la recepción de la criatura. En efecto, Dios es como Sol, que ilumina a todos, aunque no sea percibido por todos, pues aquel que se niegue a ver no podrá hacerlo¹⁰³. Resulta notable, además, que lo que está discutiendo allí es la causa del endurecimiento por el cual algunos no reciben la gracia. Aun reconociendo que ella es un don sobrenatural y por ende no exigido por la naturaleza, el Aquinate lleva esta idea hasta las últimas consecuencias: en tanto que Dios es bueno, quiere el bien para todas sus criaturas. La gracia es una cierta perfección para las almas y por lo tanto, Dios en tanto que es bueno quiere que todas ellas la reciban. Sin embargo, esta bondad divina no lo priva de ni condiciona su libertad: efectivamente, si la criatura no acepta ese don, Dios no le envía la gracia. Se puede ver que las perfecciones, la libertad divina y la libertad criatural forman un nudo imposible de separar: en tanto que es bueno, Dios envía las perfecciones, y la criatura tiene la libertad al menos parcial de no recibirlas. Al mismo tiempo, Dios no está obligado a donar sus perfecciones, y por lo tanto tiene la potestad de ser Él mismo consecuente con la decisión de su criatura¹⁰⁴.

6. El ser como primera perfección participada

Un intento por mostrar la concordancia entre Dionisio y Santo Tomás en este tema, a saber, la concepción del *esse* como la primera de las perfecciones participadas, inexorablemente abre la puerta a una de las más importantes y complejas disputas que ha habido dentro del tomismo del siglo XX, que ha sido la que se ha originado en torno a la llamada “Metafísica del Éxodo”, propuesta por Gilson. La lectura del *Comentario a las Sentencias*, estudiado a la luz de la influencia que Dionisio pudo haber ejercido en esta obra de juventud de Santo Tomás, permite dar a mi juicio algunos nuevos elementos a la discusión. Por eso es que, luego de tratar el tema principal, plantearé también algunos elementos que hacen a uno de los temas más debatidos dentro de los estudiosos de Santo Tomás.

De la lectura del *Comentario* fácilmente se desprende que el joven Santo Tomás ya tiene una clara noción de que el ser [*esse*] no es un elemento de se-

¹⁰³ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 40, q. 4, a. 1, s.c.

¹⁰⁴ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 40, q. 4, a. 2, co.

gundo orden dentro de su metafísica, sino uno de los pilares centrales de su filosofía¹⁰⁵. En efecto, es la forma en que el *esse* se encuentra en las criaturas la más profunda y radical de las distinciones que hay entre Dios y su obra. Solamente Dios es el ser. Dicho de otro modo, Él no tiene ser, sino que es su ser y por lo tanto, lo posee por sí mismo y no como recibido de otro¹⁰⁶. Además, por ser el primero de los seres, lo posee de un modo más noble que todos los demás seres que lo han recibido de Él, siendo totalmente simple¹⁰⁷. En otras palabras, todos los seres, incluso los ángeles, tienen el ser y por lo tanto poseen cierta composición entre su ser y su esencia, algo que no sucede con Dios¹⁰⁸. Esta separación entre lo creado como compuesto y lo divino como simple se reitera varias veces a lo largo de la obra. Y lo que es más importante es que el acento no está tanto en la composición en sí misma cuanto en la posesión del *esse* por parte de la criatura, que no es idéntica a la forma en la que lo posee Dios sino semejante, pues estrictamente hablando Él no posee el ser. Es por este camino donde uno encuentra la radicalidad de la diferencia que hay entre Dios y sus criaturas. La recurrencia a esta intuición metafísica que opone la simplicidad divina a la composición de las criaturas muestra que no es una idea casual¹⁰⁹. Esta visión del ser creado como un ser compuesto se enlaza con absoluta naturalidad con la idea de participación. De hecho, poseer el ser imperfectamente no es otra cosa que participar del ser divino.

Es difícil y ciertamente excede por mucho a lo propuesto en este trabajo la búsqueda de la fuente principal del Aquinate en su metafísica del *esse*. Sin embargo, las concordancias y sobre todo, las abundantes referencias que hace al Areopagita al tratar este tema en el *Comentario a las Sentencias* no pueden sino llamar la atención. Resultaría apresurado afirmar que es Dionisio la única fuente de la intuición del *esse* de Santo Tomás, y mucho más sostener que al dar la primacía al *esse*, Santo Tomás no hace más que repetir a Dionisio. Al mismo tiempo negar su influencia también sería muy difícil de aceptar, sobre todo teniendo en cuenta las claras referencias textuales al Areopagita en muchas partes

¹⁰⁵ B. Mondin, *St. Thomas Aquinas' Philosophy in the Commentary to the Sentences*, p. 46.

¹⁰⁶ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 4, a. 1, co.

¹⁰⁷ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 4, a. 1, co.

¹⁰⁸ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 4, a. 1, co: "Illud quod est primum principium essendi, nobilissimo modo habet esse, cum semper sit aliquid nobilius in causa quam in causato. Sed nobilissimus modus habendi esse, est quo totum aliquid est suum esse. Ergo Deus est suum esse. Sed nullum compositum totum est suum esse, quia esse ipsius sequitur componentia, quae non sunt ipsum esse. Ergo Deus non est compositus. Et hoc simpliciter concedendum est".

¹⁰⁹ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 4, a. 1, co.; *In I Sententiarum*, d. 8, q. 5, a. 1, co.; *In I Sententiarum*, d. 8, q. 4, a. 2, co.

de la obra¹¹⁰. Creo que, por mucho que se indague no hay que perder de vista que en última instancia esta visión metafísica del *esse* es un elemento propio del pensamiento tomista, en tanto que es una idea fundamental y fundante de toda su obra, y resultaría una gran injusticia no reconocérselo. Pero hecha esta aclaración, y sabiendo que no se busca una fuente unitaria y absoluta, es justo que uno se interrogue sobre qué posibilitó esta intuición. ¿La centralidad del *esse* se debe, como dice Gilson, al resultado de una lectura metafísica del texto del *Éxodo*, o es más bien una tesis metafísica, inspirada en autores anteriores, en este caso, en Dionisio, y que luego encuentra cierta confirmación en las Escrituras? En principio, creo que la segunda opción da una visión más ajustada de lo sucedido.

El primer elemento que permite otorgar un papel importante a la influencia del Areopagita en este tema aparece ante el indiscutible hecho de que, si atendemos a la biografía del Aquinate, éste era uno de los autores al que más atención prestaba en esos momentos de su vida, en lo que acompañaba de cerca a San Alberto¹¹¹. De hecho, una aproximación a las obras de su maestro escritas más o menos en ese mismo tiempo, muestra concordancias importantes entre él y su alumno. En el *Super Dionysium De divinis nominibus* de San Alberto, en el que presumiblemente colaboró como ayudante Santo Tomás, uno encuentra una argumentación notablemente similar a la que luego se puede ver en el *Comentario a las Sentencias*, cuando se trata sobre si el Ser es el nombre de Dios, pero presentada al revés: mientras que Santo Tomás pone al *Éxodo* primero y luego remite a Dionisio, San Alberto afirma en su obra que Dionisio dice que el nombre de Ser es el primero, y luego que esto concordaría con el *Éxodo*¹¹². El análisis que lleva a San Alberto a esta conclusión es sugestivamente semejante al que luego uno encuentra en Santo Tomás. Pero lo más importante es que la conclusión es exactamente la misma: Dios puede ser llamado Ser, precisamente por el hecho de que es el Ser, y Dionisio lo ha dicho.

Junto a esta aclaración de tipo histórico, creo que también es posible reconocer la influencia intelectual que ejerce el Areopagita, que a mi juicio claramente

¹¹⁰ Por eso es cuestionable el tratamiento que hace Mondin en el capítulo 4, donde apenas si menciona al Areopagita y no lo tiene prácticamente en cuenta, y en cambio menciona a Guillermo de Alvernia. Curiosa afirmación, pues aun cuando sin duda puede haber ejercido alguna influencia en el Aquinate, las referencias directas a su persona en el *Comentario a las Sentencias* son sustancialmente inferiores a las de Dionisio, el tercer autor en número de referencias. La sola diferencia cuantitativa de referencias textuales a mi juicio resulta un dato contundente.

¹¹¹ J. P. Torrell, *Iniciación a Santo Tomás de Aquino*, pp. 37-46.

¹¹² Alberto Magno, *Super Dionysium de Caelesti Hierarchia*, en *Opera Omnia*, vol. 36, 1, Weisforum, Aschendorf, 1993, p. 316, 5-10.

no es menor, en las referencias directas que se encuentran en la obra. Una rápida búsqueda muestra que éstas son abundantes: es constante la apelación que el Aquinate hace a Dionisio al tratar este tema, a saber, la centralidad del *esse* dentro de su metafísica, centralidad que acaba con el reconocimiento del Ser como primero de los nombres divinos.

La seguridad que brinda la objetividad histórica y textual permite avanzar un paso más y desarrollar brevemente dos elementos que manifiestan la importancia que tuvo Dionisio en la concepción tomista del *esse* que se encuentra en el *Comentario*. El primero de ellos se puede ver claramente en numerosos pasajes en los que Santo Tomás busca mostrar y justificar su afirmación de la primacía del ser en la criatura, por sobre la esencia. Una forma de señalar esta primacía aparece al analizar en qué consiste el acto creador. Más allá de todos los elementos que se pueden señalar, el Aquinate afirma que en última instancia hay que decir que Dios ha creado las cosas dándoles el ser [*esse*] y es sobre esta donación que ha luego donado las demás perfecciones¹¹³. Esta tesis según la cual todas las demás perfecciones pueden ser recibidas luego de haber recibido el ser proviene claramente de Dionisio¹¹⁴, y Santo Tomás mismo explícitamente lo reconoce: “La tercera razón está tomada de las palabras de Dionisio, quien dice que, entre todas las participaciones de la bondad divina, como el vivir, el conocer y semejantes, el ser es el primero y como el principio de las otras cosas”¹¹⁵. De entre todas las perfecciones participadas, como el vivir o el entender, el ser es la primera, y es una especie de principio respecto de las otras [*quasi principium aliorum*]¹¹⁶. Es claro que al sostener esto, Santo Tomás (y antes que él, Dionisio) no se está refiriendo a una primacía temporal en la entrega de las perfecciones, sino a una cierta preeminencia metafísica: las demás perfecciones se dan porque las cosas han recibido el ser. No cabe duda de que existen muchas otras perfecciones, pero lo que se observa en la realidad es que la primera de la que participan las criaturas es el ser, y así fue dicho por el mismo Dionisio¹¹⁷.

¹¹³ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 1, co.

¹¹⁴ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 817 C.

¹¹⁵ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 1, co: “Tertia ratio sumitur ex verbis Dionysii, qui dicit, quod esse inter omnes alias divinae bonitatis participationes, sicut vivere et intelligere et hujusmodi, primum est, et quasi principium aliorum, praehabens in se omnia praedicta, secundum quemdam modum unita”. Fabro avanza decididamente sobre este tema en *Participation et causalité selon S. Thomas d’Aquin*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1961, pp. 220 y ss.

¹¹⁶ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 1, co.

¹¹⁷ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 3, s.c. “Secundum Dionysium, divina attributa non innotescunt nobis nisi ex eorum participationibus, quibus a creaturis participantur.

La importancia de esta idea queda definitivamente establecida cuando uno encuentra que en otros textos el Aquinate explícitamente señala que existen muchas perfecciones que podrían no estar en alguna criatura¹¹⁸. Sin embargo, a ninguna le puede faltar el ser. El *esse* aparece así como lo más noble de lo que se participa: no solamente porque es gracias a él que se pueden recibir las demás perfecciones, sino también porque es lo único que no puede faltar en una criatura, o no sería una criatura¹¹⁹.

Preguntándose por el nombre de Dios, surge un análisis muy interesante sobre las perfecciones presentes en la criatura. Las diversas perfecciones que uno encuentra, como el ser sabio, “representan un ser determinado y particular”¹²⁰. En este sentido, ninguna de ellas servirá para nombrar a Dios o al menos, no para nombrarlo de la mejor manera. Luego hay que negar aspectos superiores, como la bondad y la sabiduría, en tanto que también añaden algo al ser, y por lo tanto pueden ser dejadas de lado pues tampoco alcanzan la universalidad requerida. Lo que queda es solamente el hecho de que Dios es [*quia est*]. El último paso consistirá en remover el mismo ser, “tal como se encuentra en las criaturas”. Quedamos en una cierta oscuridad, una ignorancia, pues como había dicho Dionisio, es allí donde finalmente está Dios¹²¹. Más allá del problema del nombre de Dios, el texto se presta a un análisis minucioso del ser creatural. Lo primero que aparece es que perfecciones como sabiduría y bondad son presentados como aspectos claramente diferenciables del *esse* y por lo tanto susceptibles de ser removidos de la criatura en el análisis. Es el *esse* la única perfección que resiste hasta el final, y de hecho, Santo Tomás reconoce que quitada ella, no queda más que la oscuridad. Evidentemente, todo esto no puede significar otra cosa que una clara postulación del *esse* como el elemento fundante y mediador

Sed inter omnes alias participationes esse prius est, ut dicitur 5 cap. de Div. Nom. his verbis: ante alias ipsius, scilicet Dei, participationes, esse positum est”.

¹¹⁸ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 1, ad3; *In I Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 2, ad3; *In I Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 2, s.c., etc.

¹¹⁹ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 2, ad3.

¹²⁰ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 1, ad4: “alia omnia nomina dicunt esse determinatum et particulatum”.

¹²¹ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 1, ad4: “Unde quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjungimur, ut dicit Dionysius, et haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur”.

de las demás perfecciones. Ser sabio, o ser bueno se pueden dar sobre el *esse*, mediando el *esse*. Esta perfección es en este sentido la primera, pues es fundante de las otras¹²². Es también la más noble. Y sobre todo es mediadora: es a través de ella que se pueden recibir las demás. Por ello es que las otras pueden ser quitadas, dejando al ser como lo último. Por otro lado, este ser que queda, tampoco es Dios: es la perfección primera sobre la cual las otras fueron recibidas. Solamente así se puede entender que luego de quitada ella no queda nada más. Hasta entonces estaba frente a nosotros la criatura, participación de las perfecciones divinas. La última de esas perfecciones que pudimos quitar fue el *esse*. Luego, ya no queda nada. El *esse* es así la primera perfección, la más noble y aquella que sirve de mediadora para la recepción de todas las demás.

El segundo elemento en el que se puede ver la influencia del Areopagita en la concepción tomista del *esse* aparece cuando en este mismo ascenso se busca establecer finalmente el nombre divino. Evidentemente, esto está íntimamente relacionado con lo anterior, pero es posible analizarlo separadamente. Aceptado que el ser es la primera y principal de las perfecciones participadas, ¿corresponde que sea también Ser el primer nombre de Dios, o conviene pensar en un nombre que supere esta verdad metafísica? Santo Tomás reconoce la posibilidad de nombrarlo como Bien, tal como había hecho Dionisio, pero prefiere de todas formas llamarlo “Ser”. Además del texto del Éxodo, el Aquinate encuentra como justificación válida para este nombre el hecho de que los hombres descubrimos el ser en las criaturas, y que este ser encontrado que aparece ante nosotros puede ser remitido al mismo ser divino¹²³. Esto está claramente unido al hecho de que el dar el ser es algo que corresponde exclusivamente a Dios, tesis que específicamente señala la diferencia entre Dionisio y el resto del neoplatonismo, como fue señalado más arriba. Solamente el Ser puede dar el ser y por lo tanto, crear. No hay seres que sean creados y al mismo tiempo tengan ellos la posibilidad de crear a otros¹²⁴. Hay un solo ser divino por el que existen todas las cosas, pero sin embargo, en las cosas diversas hay un ser diverso [*in rebus*

¹²² Algo similar había dicho antes San Alberto, comentando el capítulo V del *De divinis nominibus*: “Dicit ergo primo, quod esse est senius, idest prius secundum naturam et rationem, omnibus aliis participationibus, scilicet vita et sapientia et aliis, et inde est, quod recipientia divinas participationes prius participant esse quam aliquam aliarum, et quod plus est, ipsae participationes, quibus participantia participant, scilicet vita et sapientia, etc., participant esse”; Alberto Magno, *Super Dionysium De divinis nominibus*, pp. 315 (84)-316 (2).

¹²³ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 1, ad2.

¹²⁴ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, dist 1, q. 1, a 3, co.; *In II Sententiarum*, d. 1, q. 1, a.4, co.; *In III Sententiarum*, d. 16, q. 1, a. 3, ad3.

diversis est diversum esse], por el que la realidad existe formalmente¹²⁵. Sobre esta afirmación, Santo Tomás avanza: precisamente por esto, la criatura en tanto que ha recibido el ser de Dios, queda ligada a Él íntimamente: lo más profundo de sí se encuentra directamente dependiendo de Él¹²⁶. Es justo reconocer que Santo Tomás parece forzar un poco a Dionisio a decir que el principal nombre de Dios es el de Ser. Pero aunque los textos que se leen en el *Corpus* no afirmen esto (al menos no exactamente con la claridad con que Santo Tomás lo plantea), su argumento, sin embargo, sigue bastante de cerca el espíritu del texto de Dionisio y su idea de participación por semejanza: la primera de las perfecciones divinas de la que toda criatura participa, y la única que poseen todos los seres, cualquiera sea su grado, es el ser. Si esto es así, entonces parece lógico que éste sea el primer nombre de Dios, en tanto que, como había propuesto el Areopagita, la creación es una manifestación divina y por lo tanto, llegamos a conocerlo en primer lugar a través de su creación¹²⁷. El ser es la perfección más universal que Dios ha manifestado, es una especie de perfección mediadora, en tanto que ella permite recibir otras perfecciones, y es la que más claramente reconoce el hombre con su inteligencia. Ante esta contundente presencia es claro el movimiento por el cual del ser de las criaturas los hombres pueden ascender y reconocer a Dios como el dador del ser. Y por lo tanto, el nombre de Dios es “Ser”, como dice Dionisio.

A mi juicio, todos estos elementos presentados, tanto los históricos y textuales como las argumentaciones filosóficas, muestran que Dionisio es una de las fuentes de las que se nutre el Aquinate en la formulación de su doctrina del *esse*. Ante esta situación uno podría suponer aquí dos hipótesis. La primera es que Santo Tomás utilizará a Dionisio en función de sus propias ideas. Así, la constante recurrencia a textos del *Corpus* en este tema no sería más que una simple alegación a una autoridad reconocida por todos los hombres de su tiempo, para sostener Santo Tomás su propia y absolutamente original idea metafísica. A favor de ello aparece que junto a Dionisio, son mencionados otros autores refrendando la misma idea¹²⁸. Si esto fuese así, la cita directa del texto del Areopagita no tendría *per se* ningún valor propio, salvo el testimonio histórico de que en ese tiempo Dionisio era considerado una importante autoridad y que por lo tanto, al atribuirle la tesis a él, Santo Tomás se ponía a resguardo de posibles objeciones de heterodoxia.

¹²⁵ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 19, q. 5, a. 2, co.

¹²⁶ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 4, co.

¹²⁷ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 1, co.

¹²⁸ Por ejemplo, en Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 1, co, son mencionados San Jerónimo, San Juan Damasceno y Avicena.

La segunda posibilidad es que Santo Tomás no haya entendido a Dionisio y haya creído que lo seguía fielmente, cuando en realidad el Areopagita parece conceder el nombre de Bien, o quizás de Uno, como el primer nombre de Dios. Esto resulta difícil de sostener, porque el texto del *Corpus* es bastante claro sobre el valor que concede a los nombres como para generar una confusión así. Además, el mismo Aquinate manifiesta reconocer que Dionisio en su obra ubica primero al nombre de Bien, pero considera que ello no invalida lo dicho por él, en tanto que el Areopagita nombra a Dios en función de la causalidad. Es más, según Santo Tomás, desde ese punto de vista Dionisio tendría razón¹²⁹.

Hay una tercera posibilidad y que consiste en afirmar la influencia del Areopagita en el Aquinate, significando con esto la asunción crítica de diversos elementos filosóficos, y no la mera repetición de las ideas del padre griego. Es esta tercera posibilidad la que a mi juicio mejor explica la relación entre uno y otro. No se niega la influencia que tuvo el Areopagita sobre él, y especialmente en el *Comentario a las Sentencias*, pero sin sobredimensionarlo ni mucho menos otorgándole la característica de ser fuente exclusiva de sus ideas. En otras palabras, el Aquinate no es ni un mero repetidor de sus doctrinas ni tampoco alguien que lo utiliza con el simple fin de buscar aparentar ortodoxia y lograr que su sistema sea aceptado. Aunque no cabe duda de que Santo Tomás desarrolla la intuición mucho más allá de lo que había hecho el Areopagita, los elementos centrales de esta idea ya pueden reconocerse en el *Corpus*: el ser no es simplemente el existir, sino la primera de las perfecciones participadas por Dios, a través de la cual Él ha creado y por lo tanto se ha manifestado. El ser de las criaturas manifiesta al Ser divino. A su vez, todas las demás perfecciones, como vida, conocimiento, etc., llegan mediante el ser, y por eso el Ser es el primero de los nombres divinos¹³⁰. Aunque esta última conclusión sea del Aquinate, la encuentra sobre la base de los principios propuestos por Dionisio¹³¹.

De este modo, quedaría a mi juicio establecido que en el *Comentario* Santo Tomás asume de Dionisio que el ser es la primera de las participaciones, o dicho de un modo más terminante, que esta idea la toma del Areopagita. Y quedaría abierto el interrogante de si no es una profundización de esta tesis metafísica de la participación del ser, al menos uno de los caminos por los que Santo Tomás encontró su intuición sobre la centralidad metafísica del esse.

Las pruebas textuales no son suficientes como para señalar que la tesis tomista sea una simple consecuencia de la lectura del *Corpus Areopagiticum*. Se

¹²⁹ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 3, co. y ad1.

¹³⁰ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 3, co.

¹³¹ F. O'Rourke, *Pseudo Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, pp. 112-113.

puede, en cambio, destacar que hay una cierta consonancia entre uno y otro, o más bien, que es posible una lectura del Areopagita que desemboque naturalmente en la primacía del *esse*.

En el *Comentario a las Sentencias* el problema que hay es la diversidad de fuentes a las que hace referencia en esta temática. Es cierto que Santo Tomás pone como argumento a favor del Ser como nombre divino al texto del Éxodo, pero junto a él agrega dos autores más: Damasceno y Maimónides. Y luego en la justificación, al apelar a Dionisio, la interpretación que hace de los textos del *Corpus*, aunque discutible, no es absurda, e incluso está apoyada por la autoridad de San Alberto (al menos en sus líneas generales). En cierto sentido, el ser es lo que mejor se nos manifiesta, pues las otras perfecciones como la vida y la sabiduría se dan en algunos, pero el ser se da en todos, y por lo tanto, bajo este aspecto, el ser podría perfectamente ser el primer nombre de Dios. Habría aquí una reinterpretación de lo que significa ir de las criaturas a Dios en la búsqueda por nombrarlo. Lo más íntimo, el ser, es lo primero participado, lo más universal, y por lo tanto aquello que tienen en común todas las criaturas con el creador. Dios es entonces el Ser, del cual todo lo demás participa.

7. La metafísica del Éxodo revisada

Quedaría por revisar, aunque más no sea brevemente, la llamada “Metafísica del Éxodo”, y ver si es posible agregar algo a la polémica suscitada en torno a ella. Esta tesis, surgida a partir de la interpretación que hace Gilson de Santo Tomás, generó un amplio debate dentro del tomismo durante gran parte del siglo XX.

El filósofo e historiador francés se refirió a esta idea en muchas de sus obras. Por ejemplo, en sus *Elementos de Filosofía Cristiana* Gilson postula que la noción de *esse*, entendida como acto y utilizado para nombrar a Dios, es decir, entendido como un acto puro y fuente del ser de las criaturas, proviene de la lectura del texto del Antiguo Testamento del Éxodo 3, 14, hecha en clave metafísica¹³². En la mencionada cita bíblica, Dios, habiendo sido interrogado por Moisés sobre cuál es su nombre, responde que Él “es el que es”, que su nombre es “Yo soy”. Ante esto, el análisis que hace el Aquinate, según Gilson, es que si uno acepta que los nombres designan naturalezas, entonces no cabe ninguna duda de que la naturaleza de Dios es Ser, pues así lo ha revelado Él mismo.

¹³² É. Gilson, *Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid, 1969, pp. 143 y ss.

La posición del francés ha sido a veces mal entendida, tal vez por no haberse prestado suficiente atención a sus escritos. No parece ser un dato menor el hecho de que Gilson no se cuestiona en todo el libro sobre si Santo Tomás efectivamente obtuvo de ese texto la inspiración. Para él, el mismo Aquinate deja lo suficientemente claro que su noción del *esse* brota de la lectura del Éxodo como para siquiera plantearse un debate sobre el tema¹³³. Para decirlo de un modo más claro, Gilson no tiene duda alguna de que Santo Tomás obtuvo su noción del *esse* del Éxodo 3, 14. La pregunta entonces para él no es de dónde lo ha obtenido, sino más bien si lo que hizo es o no es correcto desde el punto de vista filosófico. Su preocupación pasa por justificar el aparente salto epistemológico del Aquinate, a saber, realizar una lectura metafísica de un texto bíblico, algo sin duda enormemente alejado de su sentido original.

El problema podría ser planteado en estos términos: ¿es posible sacar de la Biblia una conclusión metafísica, cuando ella claramente fue escrita con otro fin, ciertamente muy diferente? Es justo reconocer que se podría pensar que al establecer el Aquinate una metafísica en la que el *esse* ocupa un lugar preponderante basándose en la lectura del *Éxodo*, le está haciendo decir al texto sagrado mucho más de lo que efectivamente se puede encontrar en él, pues es evidente que el texto no fue pensado como un tratado metafísico. Esta es la objeción a la que Gilson verdaderamente presta atención. La respuesta que da es que la Biblia puede decir mucho más de lo que en un primer momento el autor inspirado se propuso comunicar, precisamente por el hecho mismo de ser un texto inspirado por Dios. En otras palabras, es lícito descubrir en las Escrituras afirmaciones que quizás sus autores humanos no hubieron ni remotamente concebido, incluso afirmaciones de índole metafísico y de una profundidad insospechada para el autor humano, y esto porque el texto efectivamente es en el fondo divino. En la medida en que la palabra divina es inabarcable por el intelecto humano, ella contiene una riqueza insondable. De este modo, quedaría plenamente justificado lo hecho por Santo Tomás, y por lo tanto, quedaría establecido que la concepción tomista del *esse* provendría de una interpretación metafísica del famoso texto del Éxodo.

Todo indica que Gilson mantuvo esta idea a lo largo de toda su vida. Nunca parece haberse planteado ninguna duda sobre la fuente del pensamiento tomista en este tema. En todo caso, en todas las obras en las que trata el tema muestra que su principal preocupación siempre fue justificar el hecho de que Santo Tomás haga decir a un texto religioso una verdad metafísica¹³⁴.

¹³³ É. Gilson, *Elementos de filosofía cristiana*, p. 165.

¹³⁴ Véase por ejemplo la obra póstuma, É. Gilson, *Las constantes filosóficas del ser*, Eunsa, Pamplona, 2005, cap. VIII “Yahweh y los gramáticos”, y especialmente dentro de él, pp. 195 y ss.

Esta llamada metafísica del Éxodo fue duramente cuestionada por muchos tomistas, que aun hoy no pierden ocasión de reprocharle esta interpretación al francés, a juicio de todos ellos, totalmente errada y afortunadamente superada¹³⁵. Uno de los autores que objetó con más fuerza al francés en este tema fue C. Fabro, quien mantuvo siempre una postura muy crítica del pensamiento del francés¹³⁶.

En una de sus obras más reconocidas, Fabro aborda de lleno la cuestión del origen del *esse* tomista¹³⁷. Fabro no discute que Santo Tomás hace una lectura metafísica del *Éxodo*: los escritos del dominico no dejan margen para la duda respecto de ello. Lo que se plantea es si las tesis metafísicas y sobre todo, la centralidad del *esse*, surgen realmente de la lectura de la Biblia, o por el contrario hay alguna otra fuente de inspiración. Claramente, se inclina por lo segundo. La lectura del *Éxodo* fue realizada sobre la base que le proporcionaban otros autores, entre los que destaca a Dionisio. Para él, el Areopagita es el decisivo y principal intermediario (aunque no el único) a través del cual Santo Tomás puede hacer una lectura metafísica del “Yo soy el que soy”¹³⁸.

Como mostré en la primera sección, hay que reconocer que el quinto capítulo del *De divinis nominibus* permite descubrir al Ser como una perfección de la cual todos los seres, en tanto que son, participan, aunque lo hagan en grados diversos. Santo Tomás lo hizo, y por eso a partir de él desarrollará magistralmente estas dos ideas, a saber, la idea del ser como perfección y la de participación, logrando así una síntesis única¹³⁹. Fabro no tiene reparos en reconocer que el texto bíblico fue importante para el Aquinate, pero su lectura por sí misma no representa ninguna novedad. Antes que él, otros autores cristianos habían hecho uso de él. Su riqueza metafísica, en cambio, aunque atribuida al texto, es obte-

¹³⁵ “Clearly, then, according to Gilson, Thomas used Dionysian thought only to transform it completely into its opposite. [...] Professor Gilson’s thomism is past, being sustainable neither historically nor philosophically. It has been succeeded for many by the work of Cornelio Fabro” (W. J. Hanckey, “Dionysian Hierarchy in Thomas Aquinas”, pp. 410-411).

¹³⁶ Por ejemplo, en un extenso artículo, publicado varios años después de *La nozione metafisica di causalità y Partecipazione e causalità*, que comentaré a continuación, y en el que polemiza fuertemente con Kremer, aprovecha el tema de la metafísica del *Éxodo* para volver a cuestionar a Gilson. C. Fabro, “Platonism, Neo-Platonism and Thomism: Convergencies and Divergencies”, *The New Scholasticism* 1970 (44), pp. 87-88.

¹³⁷ C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1960. Ciertamente, no es el único lugar donde aborda la cuestión.

¹³⁸ C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, p. 177.

¹³⁹ C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, pp. 180-182.

nida gracias a la influencia de otras fuentes independientes, dentro de las que se destaca, como se dijo, Dionisio.

Aunque la crítica de Fabro sin duda es acertada, y está sólidamente justificada, ella debe hacerse a mi juicio de un modo muy medido y matizado¹⁴⁰. En primer lugar, porque evidentemente, aun cuando no fuera el Éxodo su única fuente, atribuirle exclusivamente a Dionisio (o a cualquier otro autor) parece forzar demasiado el curso de la historia de la filosofía, y al mismo tiempo reducir el pensamiento de un autor, en este caso, el de Santo Tomás, a ser una simple sumatoria y síntesis de otros pensadores, carente de toda originalidad. En este sentido, el Areopagita sería una de las fuentes de inspiración, incluso se podría decir que la principal fuente de inspiración, pero decir que es la única implica a mi juicio avanzar demasiado en una dirección que acaba disolviendo la originalidad interpretativa de Santo Tomás (y de cualquier otro autor que haya leído a Dionisio). De hecho, estrictamente hablando, habría que decir que también la interpretación que hace Alberto de Dionisio juega un papel muy importante en la recepción posterior de Santo Tomás.

Hay un segundo elemento más importante y que obliga a matizar aun más la cuestión. El texto de Dionisio al que se hace referencia para justificar la interpretación del Éxodo y establecer la centralidad del *esse*¹⁴¹, empieza por el reconocimiento del nombre de Dios como ser. En otras palabras, Dionisio parece tomar el texto del Éxodo 3, 14 y realizar su reflexión sobre el ser como perfección a la luz del “Yo soy el que soy”. La visión del Areopagita aparece así como dependiente de la revelación hecha a Moisés. Esta situación ya fue reconocida por Pachymeres, y así se puede leer en la paráfrasis que hace del texto del Areopagita¹⁴². En otras palabras, plantear como dos posiciones opuestas la lectura del Éxodo y el *De divinis nominibus* de Dionisio es caer en una falsa dicotomía, pues el mismo Areopagita da la impresión de estar fundando sus afirmaciones

¹⁴⁰ En este sentido, creo que O’Rourke, cuyas ideas en este tema suscribo prácticamente en su totalidad, es mucho más acertado en sus comentarios que Hankey, por mencionar a dos autores que estudian actualmente la relación entre Dionisio y Santo Tomás. Mientras que el primero dice “Aquinas discovered in reliance upon Dionysius both the theological and ontological signification of this passage”, no hay que olvidar que “hay que ser muy precavido (cautious) en atribuir una influencia exclusiva o completa a una sola fuente en la formación de la filosofía del ser de Santo Tomás” (F. O’Rourke, *Pseudo Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, p. 131), el segundo, como se vio, es mucho más terminante. Curiosamente, éste último menciona a O’Rourke como un claro seguidor de Fabro. Aunque esto es cierto, es evidente que no lo hace en los mismos términos que Hankey.

¹⁴¹ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 817 C.

¹⁴² Pachymeres, *Paraphrasis*, PG 4, 836 C (pto. IV).

sobre el ser en ese mismo texto bíblico (o al menos, tenerlo claramente presente al hacer su reflexión). Por eso es que absolutizar excesivamente el papel del griego llevaría a una situación contradictoria.

El texto del Éxodo se vuelve así mucho más importante de lo que a primera vista la crítica de Fabro (y mucho más la de sus seguidores que la de él mismo) quiso reconocer. En efecto, éste acaba siendo uno de los puntos de referencia últimos en la formación del pensamiento tomista. ¿Reconoció Santo Tomás que Dionisio hacía alusión al Éxodo? Difícil saberlo, al menos en los tiempos del *Comentario a las Sentencias*. En todo caso, cuando años después escriba *In librum beati. Dionysii De divinis nominibus expositio* parece ya haberse dado cuenta¹⁴³.

8. Creación y movimiento

El tercer elemento que se destaca en el *Comentario a las Sentencias* y que resulta difícil de interpretar a menos que se lo haga a la luz del pensamiento de Dionisio es el tema del movimiento de los seres creados. El problema es que el movimiento puede ser entendido de varias maneras. Por ejemplo, el Aquinate concibe a la creación, entendida en su totalidad, como inmersa dentro de lo que puede llamarse un gran movimiento, que tiene como punto de partida y de final a Dios mismo¹⁴⁴. Más aun, incluso se ha sostenido que todo el *Corpus* puede ser leído en esa clave, y que esta es uno de las grandes innovaciones de Santo Tomás¹⁴⁵.

El tema es más complejo cuando se habla del movimiento de los seres, pero considerados individualmente. Bajo este punto de vista, el término movimiento usualmente se aplica sobre todo y en primer lugar a la filosofía de la naturaleza. De este modo, muchos de los aspectos relacionados con este tema podrían ser justificados a la luz de la influencia que Aristóteles ejerció sobre el Aquinate, y ciertamente que es así. Sin embargo, como mostraré a continuación, dentro de un planteamiento en el que el Estagirita juega sin duda un papel central, aparecen notables concesiones y asimilaciones de clara raigambre Areopagítica. En otras palabras, cuando se habla del movimiento de los seres la influencia de Dionisio no se manifiesta tanto en el hecho de que el Aquinate haga propias sus

¹⁴³ Tomás de Aquino, *In de divinis nominibus*, c. 5, lect. 1:

¹⁴⁴ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 1, a. 3, q1a. 1, co.

¹⁴⁵ J. Cruz Cruz, “Voluntad de gozo”, pp. 30-33, también J. P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino*, pp. 61-63.

tesis, sino que, habiendo asumido en este tema las grandes líneas propuestas por el aristotelismo (nociones de acto y potencia, etc.), sin embargo realiza en forma reiterada notables concesiones a expresiones e ideas del Areopagita¹⁴⁶. A mi juicio, estas concesiones no hacen más que mostrar no solamente el notable respeto que tenía a su figura, sino que sobre todo señalan que para el dominico el planteamiento aristotélico no queda completo si no es gracias a las intuiciones dionisianas.

Como es de suponer, el problema no viene tanto por el tema de la inmovilidad divina (aunque trataré sobre ello brevemente más abajo) sino sobre todo por la mutabilidad de la creación. Como señalé en la primera parte de este capítulo, el movimiento es un elemento central en la diferenciación entre Creador y criatura, tanto en Dionisio como en sus comentaristas posteriores, como San Máximo el Confesor. Mostraba más arriba que dentro de esta tradición de pensamiento, con este término se busca significar no un movimiento local o espacial, sino la presencia de cierta imperfección en la criatura, imperfección que debe ser superada. Así, todo lo que no es Dios es considerado como un ser que está atado al movimiento, en tanto que está inmerso en una dinámica que debe llevarlo de una situación más imperfecta a una más perfecta, y finalmente a su realización.

En el *Comentario a las Sentencias*, dentro de una conceptualización del movimiento claramente aristotélica, aparecen a lo largo del texto evidentes y llamativas concesiones al pensamiento dionisiano. Resulta interesante, por ejemplo, comenzar comentando el análisis que el Aquinate hace sobre el movimiento en la octava distinción del primer libro, cuando se pregunta si toda criatura es mutable¹⁴⁷. La primera de las objeciones que presenta es una clara oposición entre el pensamiento de Aristóteles y el del Areopagita, aunque este último no sea nombrado directamente. Dionisio había sostenido que todos los seres se mueven, cada uno según su naturaleza. Frente a esto, lo que allí se objeta es que no toda criatura es mutable porque toda mutación [*mutatio*] es generación, corrupción o movimiento [*motus*]. Dado que los ángeles están separados de la materia en tanto que son seres puramente espirituales, están fuera de toda mutabilidad y claramente entonces hay que decir que no todas las criaturas están sujetas a la mutabilidad. Llegado el momento de responder la objeción, el dominico en vez de refutarla la acepta en principio como cierta. Esto no debería sorprender demasiado: como dije más arriba, en este tema Santo Tomás está declaradamente más cerca del aristotelismo. Sin embargo, y esto es lo notable, Santo Tomás aclara que “los filósofos” han considerado la mutabilidad bajo los tres aspectos

¹⁴⁶ G. Ritaco, “Intelligible light and love. A note on Dionysius and St. Thomas”, *New Scholasticism*, 1989 (63), p. 159.

¹⁴⁷ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 3, a. 2.

antes mencionados¹⁴⁸. Esta aclaración da mayor relevancia a lo sostenido en el cuerpo del artículo. Allí se había probado que solamente Dios es acto puro y por lo tanto, solamente Él es el único que puede ser inmutable. Afirmado esto, es necesario indagar en qué sentido los seres inmateriales pueden ser considerados mutables. Luego de un pormenorizado análisis la conclusión es que en toda criatura, sea ésta material o inmaterial, precisamente por el hecho de no ser Dios, su ser es recibido. Al mismo tiempo, tampoco es perfecta y tiene por lo tanto la posibilidad de perfeccionarse. En este sentido, en toda criatura es posible encontrar cierta potencialidad y por lo tanto, en un sentido amplio del término, cierta mutabilidad¹⁴⁹. Por ende, hablando en términos absolutos, hay que decir que los ángeles no pueden ser inmóviles.

Esta idea de la presencia de algún tipo de mutabilidad o movimiento de los ángeles se repite varias veces más a lo largo de la obra. Ciertamente, para Santo Tomás el término “movimiento” está siendo utilizado de un modo impropio, pero resulta un dato no menor el que siempre acabe concediendo que esas expresiones pueden ser utilizadas en tanto que manifiestan que el ser de los ángeles es distinto que el divino¹⁵⁰. Al decir que el ángel se mueve se hace más claro que su ser está más cerca del resto de las criaturas que del mismo Dios.

Evidentemente el tema parece ser importante porque se vuelve a plantear, ahora de un modo más radical, cuando Santo Tomás se pregunte de un modo directo si los ángeles se mueven¹⁵¹. En efecto, es la afirmación del movimiento de las sustancias espirituales lo que plantea el punto de discrepancia central entre el aristotelismo y el pensamiento del Areopagita. Nuevamente, y como es de esperar, las dos primeras objeciones en contra de la afirmación del movimiento de los ángeles remiten al Estagirita: la definición y concepción real de movimiento no deja espacio para el movimiento de los ángeles: en primer lugar, ellos son seres perfectos y en segundo lugar, no son materiales, y ni lo perfecto ni lo inmaterial pueden moverse. En la solución, afirmando que es posible hablar de un movimiento de los ángeles, Santo Tomás remite en primer lugar a Dionisio: los ángeles se mueven en línea recta, en un movimiento circular y en un movimiento helicoidal. De todas formas hay que reconocer, dice el Aquinate, que este movimiento de los ángeles es llamado movimiento en un sentido metafórico y no real [*metaphorice motus dicitur*]. Y completa la idea al responder las objeciones: según la definición aristotélica, es claro que los ángeles no

¹⁴⁸ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 3, a. 2, ad1.

¹⁴⁹ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 3, a. 2, co.

¹⁵⁰ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 3, q. 3, a. 4, co.; *In II Sententiarum*, d. 5, q. 1, a. 1, ad2.

¹⁵¹ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 37, q. 4, a. 1, co.

pueden moverse. Sin embargo, en tanto que el ángel no posee la perfección divina y al mismo tiempo se perfecciona, se puede decir que se está moviendo. Solamente Dios, en la medida en que es perfecto, carece total y absolutamente hablando de movimiento. Se puede ver entonces que al mismo tiempo que concede que es Aristóteles el que da la mejor definición de movimiento, en su sentido último es Dionisio el que tiene razón: solamente Dios es el ser inmóvil, solamente a Él se puede atribuir en modo absoluto la inmovilidad. O dicho de otro modo: atribuir la inmovilidad al ángel implicaría igualarlo con Dios¹⁵². Por ello, una vez más, en algún sentido metafórico hay que decir que los ángeles se mueven¹⁵³. Aunque la explicación del movimiento aristotélica sea más precisa, la concepción areopagítica no es dejada de lado: moverse es un elemento característico y propio del ser creado, un elemento diferenciador entre criatura y Creador.

En concordancia con lo anterior, cuando el Aquinate se cuestiona por el movimiento de Dios se hace evidente la relación con el Areopagita. Es claro que para el dominico Dios es inmóvil, pero esto difícilmente sea una tesis que deba atribuirse a la sola lectura del *Corpus* (aunque ciertamente allí también esté presente). No hay duda de que Dios es un ser inmóvil¹⁵⁴. Dios no puede moverse y de hecho no se mueve. Ante estas afirmaciones tan contundentes resulta a primera vista un tanto rebuscado que vuelva a cuestionarse sobre ello, cosa que hace pero ahora planteándose una objeción semejante a la que le había surgido al Areopagita: ¿el hecho de crear no implica un cierto movimiento en la divinidad? La respuesta que uno encuentra en la solución del artículo es breve y contundente: Dios es acto puro, carece de potencia, luego no puede moverse. Sin embargo, como muchas veces sucede en el *Comentario a las Sentencias*, lo más interesante aparece en la respuesta a las objeciones: allí el Aquinate reconoce que hay alguna similitud entre la procesión que se da de Dios a las criaturas y el

¹⁵² Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 37, q. 4, a. 1, ad1: “Ad primum ergo dicendum, quod motus, proprie sumendo, semper est existentis in potentia; sed aliquando improprie ipsa operatio rei dicitur motus ejus, ut intelligere et sentire; et tunc motus est actus perfecti, ut in 3 de anima dicitur. Quod autem operatio a motu differat, patet ex 10 Ethic: et sic sumitur motus a Dionysio, scilicet pro operatione quantum ad primum modum, qui tripartitus est, secundum eum. Sed duo alii modi motus ponunt aliquam imperfectionem in Angelo, quae tamen non repugnat beatitudini. Imperfectio autem potest attendi si comparetur ad Deum, qui uno et eodem, scilicet essentia sua, simul omnia videt et simul ubique est; in quo Angelus deficit a perfectione ejus; et ideo de loco in locum transit quantum ad tertium modum motus ejus, et de intellectu ad intellectum quantum ad secundum”.

¹⁵³ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 37, q. 4, a. 1, ad5:

¹⁵⁴ Por ejemplo, Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 1, q. 2, a. 1, ad1; *In II Sent.*, dist 11, q. 2, a. 1, etc.

movimiento. Se podría llegar a sostener que Él se mueve, en tanto que de Él proceden los efectos. Pero esta procesión [*processio*] no es un movimiento, aunque sea semejante a ello. Dios produce su semejanza según un orden: primero crea las criaturas superiores en la participación de la semejanza divina, y luego los inferiores. Este orden no es temporal sino de naturaleza. Esta procesión no implica estrictamente hablando un movimiento¹⁵⁵. Una vez más, la similitud con el Areopagita salta a la vista. En efecto, tanto la objeción como la respuesta, con todos sus matices y aclaraciones, habían sido planteadas por Dionisio, como se mostró en el capítulo anterior. Así, Santo Tomás repite las ideas centrales: crear es algo semejante a un movimiento, pero sin embargo, no lo es. Dios es perfecto y por ende el fin de su actuación nada puede agregarle.

Como se puede ver, el movimiento de las criaturas aparece como un elemento diferenciador entre Dios y su obra. Es cierto que en este tema el Aquinate sigue conceptualmente las ideas planteadas por Aristóteles, que le brindan elementos seguros para abordar la filosofía de la naturaleza. Pero la tesis central del Areopagita, que dice que incluso los seres espirituales se mueven, aparece sostenida explícitamente en muchos pasajes. Con las debidas aclaraciones, el Aquinate considera importante reafirmar que la inmutabilidad en su estricto sentido corresponde a Dios y solamente a Él, aun cuando existen seres espirituales.

9. Metáfora de la luz

Para concluir el presente capítulo, quisiera hacer un primer abordaje al tema de la metáfora de la luz, al que volveré en los capítulos siguientes al abordar su uso en contextos particulares. Sin duda, la metáfora de la luz es un tema complejo dentro del pensamiento del Aquinate, dificultad presente no solamente en el *Comentario a las Sentencias* sino en toda su obra. A pesar de ello, en general hay cierto acuerdo entre quienes han repasado la utilización que ha dado de la metáfora, en que el dominico mantuvo siempre el mismo discurso y el mismo vocabulario: La *lux* es la verdad en sí, la *lumen* se aplica en el ámbito noético y significa la verdad en cuanto poseída en el alma (*lumen naturale*, *lumen inte-*

¹⁵⁵ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 3, a. 1, ad1. Otro elemento notable es que el Aquinate usa sin ningún problema ni aclaración el término “processio”, usualmente ligado a pensamientos más necesitaristas y alejados del creacionismo sostenido por el cristianismo. Pareciera que el Areopagita le da suficiente garantía de la validez del término.

llectuale, etc.)¹⁵⁶. Al mismo tiempo, la simbología de la luz sirve para mostrar de un modo claro y contundente la inadecuación que hay entre el efecto y su Causa¹⁵⁷.

De clara raigambre platónica, la comprensión de esta metáfora y su uso en el *Comentario* representa uno de los grandes desafíos a abordar a lo largo del presente trabajo. En efecto, para explicar la mediación espiritual el Aquinate hará uso de ella una y otra vez, buscando aclarar temas por medio de esta metáfora y explicitar su posición allí donde la pura explicación lógico conceptual encuentra su límite. Por todo esto es que será necesario analizar distintos aspectos particulares a lo largo de los siguientes capítulos. En esta primera aproximación lo que haré será señalar los lineamientos fundamentales que tiene esta metáfora dentro del *Comentario a las Sentencias*, destacando especialmente los elementos que sin duda provienen de Dionisio, de manera que, al volver sobre ella, lo haré ya directamente en referencia al tema específicamente tratado allí.

a) *La luz como metáfora*

Conviene comenzar aclarando que Santo Tomás utiliza la luz como una metáfora con la que encuentra la mejor manera de explicar aspectos complejos de su metafísica. En este sentido, la pregunta por la naturaleza de la luz espiritual tiene así su primera respuesta: es una metáfora. El Aquinate tiene en claro que la luz, en sentido estricto y tal como la conocen los hombres, es un elemento que corresponde al mundo sensible. Aun aceptando que dentro de nuestro mundo corpóreo ella tenga características especiales, no deja de ser algo relativo a lo material¹⁵⁸. Considerada bajo este aspecto, la luz no puede convenir nunca al mundo de los seres espirituales, que son inmateriales. Sin embargo, el texto mismo y la naturaleza del problema planteado ya muestra una curiosa pista sobre la influencia de Dionisio: Santo Tomás dice que hay una cierta discrepancia entre San Agustín, que sostiene la realidad de la luz en los ángeles, y el Areopagita, quien junto a San Ambrosio sostiene que la luz se encuentra en los seres espirituales solamente en un sentido metafórico. El Aquinate opta explícitamente por la posición del Areopagita: la luz no puede predicarse de los seres espiri-

¹⁵⁶ R. Padellaro de Angelis, *L' influenza del pensiero neoplatonico sulla metafisica di S. Tommaso d' Aquino*, p. 227.

¹⁵⁷ R. Padellaro de Angelis, *L' influenza del pensiero neoplatonico sulla metafisica di S. Tommaso d' Aquino*, p. 228.

¹⁵⁸ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 3, q. 2, a. 3, ad4.

tuales salvo en un sentido equívoco o metafórico [*non potest dici in spiritualibus nisi vel aequivoce vel metaphorice*]. Tal como la conocemos en este mundo es algo puramente sensible¹⁵⁹.

La metafísica participacionista de Dionisio exige, sin embargo, que aquellas perfecciones que están presentes en lo inferior estén también en lo superior, y de un modo eminente¹⁶⁰. Habiendo sido afirmado esto claramente por el Areopagita, esta idea fue asumida por el joven fraile, como he mostrado más arriba. Al tratar sobre la luz, esta posición metafísica es retomada, y es la que permite comprender los aspectos centrales de la metáfora.

b) Elementos centrales de la metáfora de la luz

La luz, aunque conocida por los hombres en primer lugar por lo sentidos, puede y está presente también entre los seres puramente espirituales, aunque de un modo diferente. En efecto, la luz permite a los seres conocer aquello que, de estar en tinieblas, sería imposible o muy difícil hacerlo. Ella brinda claridad y por lo tanto permite un mejor desarrollo de aquellos que son afectados por su acción. Si la luz brinda perfección a aquellos que son afectados por su accionar en el mundo material, es lógico pensar en algo que sea semejante a ella en el mundo espiritual, y cuya acción sea también semejante. Es necesario entonces hablar de una luz corporal, que es la que primero conocemos en virtud de nuestra corporeidad, y una luz espiritual [*lux illa et corporalis et spirituales potest intelligi*], que supone la posesión eminente de toda la perfección que descubrimos en la luz material, y que afecta sobre todo a los seres espirituales. Uno de los elementos centrales en común, dirá el Aquinate, será que gracias a ambas los seres pueden conocer¹⁶¹. Así como la luz sensible es una cierta manifestación por parte de aquel ser que emite la luz, en los seres espirituales, y especialmente en Dios, en tanto que ellos se manifiestan, se dice que iluminan intelectualmente. En este sentido, la luz espiritual tiene que tener, como primera característica, el ser una manifestación de algo¹⁶². La luz divina, sin embargo, ilumina a los hombres y les permite conocer. La luz del intelecto agente en los hombres, dirá Santo Tomás, es una irradiación de la luz primera, y por lo tanto, en cuanto que

¹⁵⁹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 13, q. 1, a. 2, co.

¹⁶⁰ El Aquinate apelará a este principio en repetidas oportunidades en distintas partes de la obra, como se verá a lo largo de todo el trabajo.

¹⁶¹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 12, q. 1, a. 3, co.

¹⁶² Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 13, q. 1, a. 2, co, y ad1.

siendo criaturas racionales participan de una manera especial de la bondad divina, diferente a la de los seres inferiores, conocen la verdad de un modo natural, sin la necesidad de alguna gracia sobre añadida¹⁶³.

Un segundo elemento que aparece en la metáfora y que merece un comentario es el del origen de la luz. Para Santo Tomás, la luz material proviene siempre en primer lugar del Sol, que es aquel que ilumina a todos los seres. Su acción se da generosamente sobre toda la creación, y ella de hecho puede desarrollarse en virtud de su donación desinteresada. Incluso aquellos que iluminan lo pueden hacer exclusivamente en función de la fuerza luminosa del Sol: sin él, no podrían hacerlo¹⁶⁴. Y de hecho, su fuerza es tal que estando presente, opaca incluso a todos los demás seres que transmiten luz, como sucede en los casos en que la luna aparece durante el día, que es visible, pero no ilumina¹⁶⁵. Siguiendo lo anterior, Santo Tomás resaltará siempre que la luz espiritual proviene también de una única fuente: Dios mismo. En efecto, ella posee una dignidad tal que no puede ser producida por ningún ser creado¹⁶⁶. Al mismo tiempo, Dios es el único que puede iluminar a los seres espirituales, o mejor, Él es la fuente de luz, que ilumina y permite que otros iluminen, reflejando esa luz. Así como el Sol se da a todos los seres, Dios se manifiesta a todos, y esta acción por la que generosa y bondadosamente se entrega puede ser entendida mejor como una iluminación suya a la creación¹⁶⁷.

Como mostraré más adelante, en todos los casos en que Santo Tomás diga que los ángeles iluminan a los inferiores, o que los hombres realicen algo análogo con sus congéneres, siempre se preocupará por resaltar que esa acción iluminativa no tiene su origen en la criatura sino en Dios. Mediar será entonces transmitir el “rayo divino”, no el propio.

Un elemento que permite terminar de comprobar la influencia del Areopagita aparece cuando Santo Tomás trae a colación el ya citado texto de Dionisio sobre la comparación entre Dios y el Sol. Santo Tomás aborda el asunto con una precisión asombrosa y una total radicalidad. Sin embargo, al momento de respon-

¹⁶³ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 28, q. 1, a. 5, ad4.

¹⁶⁴ Aquí se ven las limitaciones científicas del Aquinate: para él las estrellas emiten la luz en función del resplandor recibido del sol, algo totalmente desechado por la ciencia moderna (Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 15, q. 1, a. 1, ad4: “La luminosidad del Sol es recibida de diverso modo en diversos cuerpos, según cierta proporción. Por lo tanto, algunos cuerpos la reciben en calidad de resplandor y emiten rayos, como sucede con la Luna y las estrellas”).

¹⁶⁵ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 15, q. 1, a. 1, ad3.

¹⁶⁶ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 14, q. 3, a. 1, ad2.

¹⁶⁷ Y en ese sentido utilizará muchas veces la metáfora: Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 13, q. 1, a. 2, co, *In III Sententiarum*, d. 13, q. 1, a. 1, ad3.

der, interpreta el texto en consonancia con todo lo anterior, y dentro de una clara visión creacionista: la metáfora del Sol no alude a la necesidad del obrar divino, sino al hecho de que, por ser suma bondad, su acción se difunde a todos los seres, incluso a los más bajos¹⁶⁸. Y esto permite una última aproximación al tema de la luz: la manifestación divina está íntimamente asociada a su bondad. Dios se manifiesta a todos sus seres en virtud de su infinita bondad. No guarda nada egoístamente para sí, sino que se da totalmente. La metáfora de la luz se une de esta manera a la idea de un Dios que es Bondad, que es el Bien. El platonismo se cuele en Santo Tomás una vez más.

c) Distinciones fundamentales establecidas dentro de la metáfora

Habiendo establecido que la luz plantea, en los escritos de Santo Tomás, un debate doble, a saber, el de la luz en su sentido material, y el de la iluminación divina, conviene entonces repasar algunas distinciones que, si bien se establecen originalmente respecto a la iluminación sensible, son utilizadas luego al tratar sobre la luz espiritual.

La más fundamental de estas distinciones es la que se da entre *lux*, *lumen*, *radius* y *splendor*. Santo Tomás la explica en la distinción 13 del primer libro. La *lux* hace referencia a la luz tal como se encuentra en cuerpos que, en virtud de su propio acto otros cuerpos diferentes a él son iluminados. Como es de esperar, el ejemplo que proporciona el Aquinate es el Sol. *Lumen*, en cambio, hace referencia a un cuerpo que, siendo iluminado, en virtud de esta luz recibida, puede también iluminar. *Radius* es quizás el elemento que permite terminar de comprender lo anterior. Dice Santo Tomás que es la iluminación que va directamente al cuerpo iluminado. De este modo, como bien señala, siempre que haya *radius* habrá también *lumen*, pero no será necesariamente así a la inversa: la luz podría llegar a algún lugar mediando algún objeto. Finalmente, *splendor* señala la luz en cuanto reflejada en cuerpos “pulidos”, como los espejos o el agua.

¹⁶⁸ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 43, q. 2, a. 1, especialmente ad1: “Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius non intendit assignare convenientiam bonitatis divinae ad solem visibilem quantum ad necessitatem agendi, sed quantum ad universalitatem causandi: quod patet ex hoc quod continuo ostendit radios divinae bonitatis usque ad ultima entium diffundi”.

Más allá de la reflexión posterior que hace el Aquinate¹⁶⁹, propia del ámbito de la física, es interesante la conclusión final. La luz es una cualidad activa del mismo Sol y “en todas las demás cosas, la luz se encuentra en proporción a su proximidad respecto del Sol, que constituye la fuente de toda luz ambiente”¹⁷⁰. Como se puede ver, existe una única fuente de luz, y los demás seres que pueden iluminar a los inferiores lo hacen por su proximidad con aquello que efectivamente posee la luz en un sentido más propio. Estrictamente hablando ellos no iluminan, no envían rayos de luz, sino que dejan pasar la que envía el Sol, única fuente genuina de luz a nivel material.

Esta imagen tomada del mundo físico será utilizada a lo largo de todo el resto del *Comentario*, tanto para argumentar a favor de algunas tesis como para oponerse a otras¹⁷¹. En todo caso, los elementos centrales permanecerán a lo largo de toda la obra y serán punto de referencia permanente.

¹⁶⁹ Por ejemplo, se pregunta si la luz es cuerpo y lo descarta, algo que la física actual en cambio acepta como una de sus dos naturalezas. Sin embargo, está claro que las propiedades de la luz lo dejan al Aquinate perplejo. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 13, q. 1, a. 2.

¹⁷⁰ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 13, q. 1, a. 3, co.

¹⁷¹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 4, sol.; *In II Sententiarum*, d. 17, q. 3, a. 1, co, etc.

SEGUNDA PARTE

LA NOCIÓN DE JERARQUÍA

III

DIONISIO Y LA NOCIÓN DE JERARQUÍA

1. Introducción

En el primer capítulo analicé algunos de los aspectos más importantes de la idea de creación que se desprenden del *Corpus Areopagiticum*. Además de contraponerlo con el pensamiento neoplatónico, intenté mostrar que Dionisio también se diferencia de las tesis sostenidas por Orígenes (y el origenismo), y que su visión metafísica da una fuerte consistencia de los seres particulares. La creación no es el resultado de una caída original sino una teofanía, en la que Dios busca mostrar la riqueza de su ser. De esta manera, uno encuentra en las obras del Areopagita una visión trascendente de Dios, el cual sin embargo se manifiesta en tanto que creador. Esta conjunción entre trascendencia y creacionismo se plasma en una visión participacionista de la realidad, en la que las tesis platónicas y neoplatónicas son asumidas de un modo diferente al que proponía el alejandrino y aquellos seguidores suyos que se inspiraron en él, pero también distinto al propuesto por el neoplatonismo pagano. Al mismo tiempo, la creación se presenta sumida bajo un dinamismo interno, donde las nociones de *πρόοδος* y *ἐπιστροφή* ocupan un lugar central.

Una de las nociones metafísicas fundamentales a las que apela el Areopagita es la de la participación. Las criaturas, en tanto criaturas, participan de las perfecciones divinas y por lo tanto son semejantes a su Creador. De hecho, Dionisio dice en *De divinis nominibus* que Dios puede ser llamado *Semejante*, en tanto que concede a todas las criaturas la semejanza con Él. Sin embargo, en sentido absoluto Dios no es semejante a nadie, salvo a Él mismo¹. Más aun, la relación de semejanza se establece entre la criatura y el creador, pero no en sentido inverso: Dios no es semejante a las criaturas. De hecho, si lo que hacemos es comparar a la criatura con Dios, habría más bien que llamarlo *Desemejante* [*τὸ ἀνόμοιον*]². Dios y el hombre no están en el mismo rango y por lo tanto

¹ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 913 C.

² Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 916 A.

tampoco pueden ser comparados³. Pero sin embargo es Dios el que concede la semejanza a las cosas, haciéndolas semejantes a Él mismo, y en tanto que realizan esto, se vuelven también semejantes unas con otras⁴. Y por eso dice Dionisio que “lo semejante [ὅμοιον] en todas las cosas es semejante [ὅμοιον] por algún vestigio de la divina semejanza [τῆς θείας ὁμοιότητος]”⁵.

Esta semejanza con Dios, según se puede leer en el *Corpus*, se da siempre según las posibilidades de cada criatura⁶. Todas las criaturas imitan a Dios, pero siempre lo hacen, siguiendo la expresión que él utiliza, según su analogía [κατ’ οἰκείαν ἀναλογίαν]⁷. Esto permite establecer dos límites precisos a la semejanza entre criatura y Creador y que subyacen en la idea de participación que nos presenta el Areopagita: en primer lugar, participar es ser semejante a Dios, poseer perfecciones que Dios posee, pero sabiendo siempre que Él las posee de otra manera. Esta otra manera es la que, al querer conocer a Dios a través de las criaturas, establece la necesidad de la teología apofática: Dios permanece siendo siempre distinto a todas las perfecciones que conocemos en su obra. En segundo lugar, esta semejanza está condicionada por la criatura, quien puede decidir imitar o no a Dios del modo en que debe hacerlo. En otras palabras, la semejanza entre criatura y creador no representa solamente la descripción de una situación, si vale la expresión, sino que también precontiene el fin al que los seres están llamados: la criatura *debe* hacerse semejante a Dios, en la medida de sus posibilidades: “La fuerza de la semejanza divina es tanta que atrae todas las cosas creadas hacia su Creador o causa”⁸. Este llamado a asemejarse a Dios, que brota del núcleo más íntimo del ser de la criatura, que ha sido hecha a semejanza del Creador, adquiere una particular relevancia en los hombres y en los ángeles, en la medida en que ellos son plenamente dueños de sus movimientos y por lo tanto, plenamente responsables de lograr esta asemejación.

Se pueden distinguir así dos momentos en el proceso creatural de Dios, y en los que se pueden reconocer estos dos límites que quedan establecidos en la semejanza divina. Un primer momento asociado a la procesión que va de Dios a las criaturas, la πρόοδος, en la que Dios libremente dona sus perfecciones a ellas. Y un segundo momento en el que las criaturas buscan completar esta imi-

³ Y. De Andia, *Henosis*, p. 169.

⁴ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 913 D.

⁵ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 916 A. Me separo aquí levemente de la traducción de Cavallero.

⁶ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 696 C, etc.

⁷ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 165 B.

⁸ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 913 C.

tación divina, y lograr así al mismo tiempo su perfección. Dado que la perfección no es otra cosa que el retorno al Uno, este segundo momento de semejanza, en el que es la criatura la que hace el esfuerzo por asemejarse al Creador, puede ser relacionado con la ἐπιστροφή.

La πρόοδος y la ἐπιστροφή son sin duda dos conceptos esenciales en la visión metafísica del universo que propone el neoplatonismo, y no pocos pensadores cristianos asumieron esta visión, al menos en sus líneas generales⁹, pues hay dos elementos que indefectiblemente separan a unos de otros. En primer lugar, para el cristianismo la πρόοδος no es algo que se siga necesariamente de la esencia divina, sino algo que se da libremente¹⁰. Y en segundo lugar, la ἐπιστροφή es concebida como un movimiento en el que lo subjetivo juega un papel importante y en el que también aparece la libertad, ahora no del Uno sino de la criatura. En otras palabras, este ascenso y retorno de los seres particulares al Uno no se termina de realizar solamente como resultado de una necesidad puramente metafísica, sino que también requiere, al menos en las criaturas intelectuales, de una aceptación libre y personal.

No cabe duda de que estas dos ideas están presentes en el *Corpus Areopagiticum*, y que precisamente por esto Dionisio difícilmente pueda ser agrupado sin más con los pensadores de la escuela neoplatónica. De hecho, en su obra estas dos ideas se presentan íntimamente unidas, al punto tal que la cabal comprensión de una implicará siempre prestar atención a la otra. La semejanza, entendida metafísicamente, adquiere así toda su dimensión: en ella se conjugan las otras nociones y encuentran así su última justificación. Las criaturas son hechas a semejanza de Dios y están llamadas a ser semejantes a Él.

2. Participación por semejanza: de Dios a las criaturas

a) Lo creado como símbolo de Dios

La creación es para Dionisio al mismo tiempo una *teofanía*, es decir, una manifestación de la riqueza del ser divino, y una comunicación de sus perfec-

⁹ P. Rorem, "The place of The Mystical Theology in the Pseudo Dionysian Corpus", *Dionysius*, 1980 (4), p. 89.

¹⁰ Por ello el texto de Dionisio comentado en el capítulo anterior, en el que parece decir que Dios crea necesariamente, generó algunos debates sobre el verdadero sentido del *Corpus*.

ciones. Al crear, Dios manifiesta sus distinciones, procesiones, poderes y atributos¹¹.

Como mostraba en el capítulo anterior, para el Areopagita la causa de la creación es la Bondad divina¹². Ella lleva a la divinidad a manifestarse, a difundirse y a diversificarse¹³. Aunque utiliza vocabulario neoplatónico, los términos adquieren en Dionisio un sentido radicalmente diferente: la *πρόοδος* es exclusiva y directa manifestación del Uno. Los seres intermedios tienen un rol mucho más humilde dentro de su universo, y ciertamente que carecen de toda capacidad creadora, que es poder exclusivo de Dios. En este sentido, el sistema dionisiano es más simple que el neoplatónico: no aparece la numerosa sucesión de seres ubicados entre el Uno y el mundo material y que forman la compleja mitología de dioses intermedios. Al mismo tiempo la idea de creación como manifestación es mucho más radical, en tanto que todo lo existente refiere a Dios de un modo directo y no mediado¹⁴. Una tercera diferencia aparece en el ya mencionado hecho de que la *πρόοδος* tampoco implica una ausencia de libertad, sino que esta manifestación y diversificación, al mismo tiempo que se da por la bondad divina, también es realizada libremente.

Sin embargo, aun manifestándose, Dios permanece siempre incognoscible, en la medida en que es infinitamente superior a su obra¹⁵. Y aunque esta comunicación genera una gran variedad de seres, Él tampoco pierde nada de su unidad¹⁶. Al mismo tiempo que creadora, la divinidad no se transforma en el mundo sino que permanece trascendente e inmutable en sí misma, y por ello el hombre no puede ver a Dios directamente.

Todos los seres creados, en tanto que son manifestación de la divinidad, son también “símbolos”¹⁷ [συμβόλοις] del Creador. La carga simbólica de la creación se sustenta en la tensión que se genera en la dialéctica semejanza-desemejanza. En efecto, en cuanto que las cosas participan de Dios, tienen una semejanza con Él, pero en tanto que no son Dios, distan infinitamente de lo que Él es. Esta concepción de la realidad como “símbolo” de Dios es la contracara

¹¹ S. J. Beggiani, “Theology at the Service of Mysticism”, p. 208.

¹² Y. De Andía, *Henosis*, p. 123. Aceptando desde ya que en este contexto “causa” no implica que hay una acción necesaria por parte de Él.

¹³ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 641 D-644 A. Puede verse también Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 649 B.

¹⁴ R. Roques, *L'univers dionysienne*, pp. 77-80.

¹⁵ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 592 D-593 A.

¹⁶ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 649 B.

¹⁷ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 592 C.

metafísica de la visión de la creación como *teofanía*: si Dios se manifiesta en su obra, su obra necesariamente nos comunica cómo es su autor¹⁸. Por ello, la idea del símbolo es aplicada por Dionisio no solamente a la revelación sino también a la misma creación¹⁹: “Todas las cosas pueden favorecer la contemplación”²⁰. En el caso del hombre, esto resultará particularmente importante. Careciendo su intelecto de la fuerza suficiente como para ser iluminado directamente, es necesario que se dé en él un ascenso desde lo material hasta lo espiritual, ascenso que encontrará su fin en la divinización anhelada²¹.

Si la creación es semejante a Dios, pero no es absolutamente igual a Él (no es idéntica al Creador), entonces el símbolo tiene un elemento paradójico inherente a su mismo ser, pues al mismo tiempo que manifiesta lo que Dios es, también señala lo que no es. Así, los símbolos que nos entregan las Sagradas Escrituras presentan por un lado imágenes semejantes a lo que significan y otras veces emplean imágenes totalmente desiguales, rayando el absurdo²². Cuando contemplamos la creación y descubrimos que ella es un símbolo de Dios, sucede lo mismo: se pueden utilizar las cosas materiales y ascender gracias a ellas hasta los “arquetipos universales”, pero siempre permanecerá la desemejanza, pues no hay entre la creación y Dios una relación de identidad, sino de semejanza, lo que siempre deja un margen de separación insalvable²³. El único que es absolutamente igual a Dios es Dios mismo, que es perfectamente semejante e idéntico a sí mismo²⁴.

La *πρόοδος* entendida como libre manifestación divina muestra así su profundidad metafísica al transformar a la creación entera, desde el más elevado de los seres espirituales hasta lo más simple y bajo del mundo material, en símbolo de la divinidad²⁵. Ello solamente puede suceder si todo lo que existe está íntimamente cargado de una naturaleza *teofánica*, por la cual al existir manifiesta la

¹⁸ M. Schiavone, *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, p. 197.

¹⁹ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 140 A-145 C. A partir del 141 C comienza específicamente a tratar sobre la creación como símbolo.

²⁰ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 141 C.

²¹ S. J. Beggiani, “Theology at the Service of Mysticism”, p. 213.

²² Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 140 C: “ὁ μὲν ὡς εἰκὸς διὰ τῶν ὁμοίων προΐων ἱεροτύπων εἰκόνων, ὁ δὲ διὰ τῶν ἀνομοίων μορφοποιῶν εἰς τὸ παντελῶς ἀπεικὸς καὶ ἀπεμφαῖνον πλαττόμενος”.

²³ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 144 B-C.

²⁴ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 913 C.

²⁵ Y al mismo tiempo, en cuanto simboliza a Dios, es punto de partida para el movimiento anagógico humano. Cfr. R. Roques, “Symbolisme et théologie négative chez le Pseudo Denys”, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1957 (1), p. 98.

invisible naturaleza del único creador. Dionisio explícitamente señala que aún lo más vil conserva en su naturaleza resplandores o vestigios de la naturaleza de Dios, que la ha creado, y por eso puede manifestar algo de la riqueza de su ser²⁶.

Como se puede ver, la idea de semejanza da una justificación y claridad aún mayor al tema del conocimiento de Dios y de los nombres divinos. Los seres humanos podemos conocer a Dios en virtud de la participación de las criaturas en Él. Aunque nuestro conocimiento esté inicialmente asociado a la creación material, al ser ella también resultado del querer divino, manifiesta algún aspecto del ser del Creador. De hecho, el gran peligro que aparece es el de quedarse en lo material y no alcanzar a ver que detrás de ello hay algo que viene de Dios²⁷. El poder nombrar a Dios, y en general, todo ascenso de las criaturas a Dios se puede realizar porque primero la divinidad ha comunicado sus perfecciones²⁸. Esta tesis metafísica encuentra a los ojos del Areopagita cierta confirmación en las mismas Sagradas Escrituras que también dicen que nombramos a Dios gracias a las procesiones bienhechoras²⁹. Y lo que los nombres divinos muestran es una clara “providencia” [προνοίας] divina³⁰. Ella “significa la relación de Dios con el mundo creado, hacia el cual procede, en la comunicación de sus virtudes”³¹. Dios se relaciona con el mundo providencialmente, y esta relación se da por la comunicación de sus perfecciones.

b) Creación e ideas divinas

La πρόοδος es de esta manera una comunicación divina en la que ella da sus perfecciones. Dionisio se esfuerza por mostrar que esta relación que se da entre el Creador y la criatura no es una relación genérica, con un Uno impersonal al que poco o nada le importa su obra³², sino por el contrario, con un ser personal que se dirige a su creación de manera directa y particular. Esto se hace evidente cuando Dionisio dice que la creación se ha dado a través de las *ideas divinas* o mejor, de *modelos* [παραδείγματα]. El Areopagita define estos mo-

²⁶ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 144 B.

²⁷ R. Roques, “Symbolisme et théologie négative chez le Pseudo Denys”, p. 101.

²⁸ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 816 C- 817 A.

²⁹ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 589 D.

³⁰ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 816 C.

³¹ V. Lossky, “La notion de ‘analogies’ chez Denys le Pseudo Aréopagite”, p. 284.

³² Como señalaba en la primera parte del capítulo anterior.

delos como “las razones presubsistentes en Dios esencializadoras de los entes y que existen singularmente, a las que la Teología llama ‘predefiniciones’, y divinas y buenas voliciones, definidoras y creadoras de las cosas, según las cuales aquel que es Supraesencia predefinió y produjo todas las cosas que existen”³³. Como se puede ver, cada ser que existe en el mundo está definido y producido en función de una de estas ideas, de las que como primera característica se puede señalar que son cierto modelo o “paradigma” de las cosas. Es bajo la riqueza de estas ideas-modelos que la divinidad se manifiesta. Ellas preexisten en Dios de un modo distinto al que se presentan luego en las cosas creadas y por eso, las ideas son al mismo tiempo causa y principio de los seres³⁴. Y sobre todo, son manifestación de la divinidad. Dios se manifiesta en las cosas que ha creado, pero ello se realiza en tanto que cada criatura existe a semejanza e imitación de las ideas divinas. Estas últimas son, a fin de cuentas, modelos de todas las formas posibles en las que se puede imitar a Dios. La riqueza de su ser es infinita, pero la manifestación solamente puede darse en seres finitos, en los cuales se busca al menos parcialmente hacer visible la sobreabundancia divina. Las causas invisibles se vuelven visibles en sus efectos, que no son otra cosa que la misma creación, que imita a la divinidad en la medida de sus posibilidades³⁵. Así, nuevamente aparece la tesis central: el mundo creado es la manifestación de Dios, pero ahora se puede agregar: que se multiplica según todas las participaciones posibles, siempre según las ideas divinas³⁶. Y aunque ellas produzcan innumerables seres, diferentes unos de otros y formando un rico y variado universo, no introducen la división en Dios³⁷. Él permanece siempre simple y unido a sí mismo. Por lo mismo, Dios no puede ser conocido de otra forma que no sea a través de las ideas de las que participan las cosas, pues esas ideas son imágenes y símiles de Él. Al mismo tiempo es necesario reconocer que no son Dios y que por lo tanto nuestro conocimiento no debe quedar adherido a ellas si realmente quiere alcanzar a Aquel que verdaderamente es³⁸. Las ideas poseen así una función *anagógica*: ellas permiten el ascenso del hombre a Dios. Es necesario descubrir las ideas detrás de las cosas, y a Dios como fundamento y origen de las ideas y por ende de todo lo que existe.

³³ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 824 C. Me separo levemente de la traducción de Cavallero.

³⁴ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 596 C-597 A.

³⁵ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 645 C.

³⁶ V. Lossky, “La notion de ‘analogies’ chez Denys le Pseudo Aréopagite”, p. 286.

³⁷ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 825 A-B.

³⁸ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 825 A.

Finalmente, las ideas no son solamente causa sino también fin de las criaturas. En tanto que creadas en virtud de estos παραδείγματα, el fin de las cosas no es otro que asemejarse lo más posible a Dios, en la medida que la voluntad divina pide que las cosas se asemejen lo más posible a la idea bajo la cual fueron creadas. Cada una según su modelo, las cosas deben asemejarse lo más posible a las ideas³⁹.

c) *La escala de los seres y la noción de analogía*

Al concebir a la creación como manifestación de la divinidad se puede justificar también otra de las tesis más importantes de Dionisio, y que luego será asumida por Santo Tomás, que es el de la completitud del universo. En efecto, no solamente ninguno de los seres pueden imitar perfectamente a Dios, sino que ni siquiera toda la creación, considerada en su totalidad es igual a Él. Las ideas son ejemplos de los infinitos modos posibles de participar de la riqueza divina, imposible de volcarse y manifestarse solamente en un ser. Así, Dios se comunica en una infinita variedad de seres, unos superiores a otros, logrando así una mayor manifestación de su abundancia. Precisamente por esto es que los grados de los seres aparecen mostrando una cierta continuidad. Si faltara alguno de ellos, quedaría una posible forma de manifestación sin realizar. Dionisio dice que por eso encontramos en la creación que el inferior de un grado se toca con el superior del grado siguiente⁴⁰. La creación es para él una gran armonía, en la cual no se observan saltos, sino un ordenado descenso en el orden del ser, que va desde Dios mismo hasta el grado más bajo de todo lo que existe.

La manifestación divina de la riqueza del Ser se realiza así en un mundo ordenado en grados, según la mayor o menor participación por parte de la criatura en él. Junto a los nombres de Bondad, Belleza, Luz, etc., aparece el de Justicia [δικαιοσύνη]. Si todo nombre hace alusión a las perfecciones divinas, bajo éste último, dice el Areopagita, uno comprende que Dios da a todas las cosas proporción, hermosura, composición, armonía y orden, según conviene a todos⁴¹. En otras palabras, el Justo concede a cada cosa su lugar propio, respetando

³⁹ V. Lossky, “La notion de ‘analogies’ chez Denys le Pseudo Aréopagite”, pp. 285-286.

⁴⁰ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 872 B: αἰ τὰ τέλη τῶν προτέρων συνάπτουσα ταῖς ἀρχαῖς τῶν δευτέρων.

⁴¹ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 893 D-896 A (εὐμετρίαν; κάλλος; εὐτάξιαν, etc.).

siempre su dignidad⁴². La justicia divina no consiste solamente en dar a cada uno lo que le corresponde, sino también en preservar a cada cosa en su orden y en su propia capacidad libre para obrar⁴³. Así, Dios da y mantiene el orden de las cosas, orden por el que ha otorgado y establecido la dignidad de los seres.

La idea de un mundo que ha sido ordenado es tratada extensivamente en el capítulo XI del *De divinis nominibus*, al hablar de Dios como Santo de los santos, Rey de reyes, etc. Luego de explicar qué significa santidad, reinado, señorío y divinidad, y por qué estos términos se dan duplicadamente en Dios, el Areopagita afirma que estos nombres deben utilizarse para alabar a la Causa Trascendental, de la que ha provenido “todo el ordenamiento y disposición de los entes, que elimina toda desarmonía y desigualdad y asimetría y que se goza en la bien ordenada identidad y rectitud y conduce a su lado las cosas dignas de participar de ella”⁴⁴. Como se puede ver, la semejanza divina no consiste solamente en la semejanza particular que cada ser pueda tener con la divinidad, sino que además cada cosa está hecha para ocupar un lugar en el universo, pues en tanto existe y participa de la divinidad está también llamada a ser parte de un orden y una armonía que ha sido propuesta por Dios al universo, y este orden total también es manifestación de Él.

Se puede ver que en el universo dionisiano, que es resultado de la manifestación divina, Dios al crear no es solamente el que ha dado el ser, sino que además se presenta como medida y regla de todos los seres⁴⁵. Cada ser creado ocupa un lugar dentro de la jerarquía de las criaturas, y la existencia de este lugar no tiene otro fin que el del retorno del individuo y de toda la creación a Dios. Dado que el fin de toda criatura es ser lo más semejante a Dios que pueda, entonces esta ordenación en grados necesariamente tiene que estar establecida en función de este fin. La jerarquía, como desarrollaré unos párrafos más abajo, no se refiere solamente al hecho de que el mundo está ordenado en grados, sino también a que esta organización debe servir para el retorno de los seres a Dios.

Este orden que Dios ha impuesto a las criaturas por lo tanto no es total y cerrado, pues hay un espacio para la confirmación de parte de ellas sobre su rol en el universo. Llamadas a ocupar un lugar particular y propio, las criaturas racionales pueden, en virtud de su libertad, salirse de él y atentar contra la armonía que Dios ha querido establecer. En este sentido, la palabra “analogía”, según la utiliza el Areopagita, adquiere toda su dimensión y complejidad. La creación no

⁴² Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 893 D.

⁴³ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 893 D-896 A.

⁴⁴ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 969 B-972 A.

⁴⁵ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 648 C, 824 B, etc.

solamente es semejante a Dios, sino que esta semejanza es también el fundamento metafísico del retorno al Uno. Por ejemplo, en *Coelesti Hierarchia* se afirma que la perfección de cada una de las criaturas no consiste en otra cosa que en asemejarse a Dios, e imitar a Dios [θεομίμητόν]. Esta semejanza e imitación aparecen en el *Corpus* continuamente limitadas por otra idea: “según las posibilidades” [τό κατ’ οἰκείαν ἀναλογίαν]⁴⁶.

El término “analogía” [ἀναλογία] y expresiones similares⁴⁷ se repiten continuamente a lo largo del *Corpus*, y su significado no es siempre exactamente el mismo, aunque claramente tiene un componente común⁴⁸. En efecto, Dionisio dice por ejemplo que las cosas reciben la luz divina según su capacidad⁴⁹ [κατὰ τὴν σοφῶν ἀναλογίαν], que reciben la iluminación según el esfuerzo que cada uno hace por ver la luz⁵⁰, o también que todos los seres deiformes participan de la sabiduría y la ciencia según su capacidad⁵¹. Más allá de la riqueza del término y de los matices que se pueden encontrar en él⁵², se puede hablar de dos componentes centrales: uno objetivo y uno subjetivo. La analogía en su componente objetivo alude esencialmente a la idea de que está inscrito en el mismo ser de las cosas cierta capacidad de recibir a Dios, de quien precisamente vino esa misma capacidad. En otras palabras, al definir un orden para cada uno de los seres, todos ellos reciben también cierta medida u orden bajo el cual pueden y deben realizar el movimiento de asimilación o imitación de Dios⁵³. Salirse de ese orden objetivo dado por Dios es obrar mal, como señalé en el capítulo anterior. Pero al componente objetivo hay que sumar el subjetivo, que Dionisio parece asociar sobre todo a la libertad de las criaturas y su capacidad de aceptar o no realizar esta imitación⁵⁴. La criatura tiene en sus manos la capacidad de vol-

⁴⁶ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 165 B.

⁴⁷ Por ejemplo, ἀναλογία; κατ’ οἰκείαν ἀναλογίαν; κατὰ τὴν ἀναλογίαν, ἀναλόγως, etc. Sobre este tema puede verse V. Lossky, “La notion de ‘analogies’ chez Denys le Pseudo Aréopagite”, pp. 279-309.

⁴⁸ Cfr. V. Lossky, “La notion de ‘analogies’ chez Denys le Pseudo Aréopagite”, pp. 308-309: La noción de analogía en Dionisio no tiene una definición perfectamente establecida, aunque claramente remite a dos ideas centrales: la relación ascendente entre criaturas y Dios, y descendente entre Dios y los seres creados.

⁴⁹ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 696 C.

⁵⁰ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 701 A.

⁵¹ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 292 D-293 A.

⁵² Para lo cual, remito al excelente y ya citado artículo de V. Lossky, “La notion de ‘analogies’ chez Denys le Pseudo Aréopagite”.

⁵³ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 165 B.

⁵⁴ S. Klitenic / J. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition*, p. 67.

verse ella misma mejor receptora de Dios en tanto que acepta su lugar dentro del orden establecido por Él. En este sentido, que he llamado la analogía subjetiva, el ser particular acaba siendo decisivo en la capacidad de recepción de Dios⁵⁵. Por esto es que la analogía en Dionisio debe ser asociada a la ἀξία [mérito]⁵⁶, y este componente hace que luego se pueda distinguir entre la actual realización de un individuo y contraponerlo con la realización ideal a la que ha sido llamado, estableciéndose así que la analogía conlleva junto con el aspecto objetivo, un componente de elección particular, donde el individuo acaba confirmando o no aquella semejanza en la que alcanza su plenitud⁵⁷.

El tema de la jerarquía aparecerá íntimamente conectado con la intuición que he desarrollado hasta aquí, que es la de la creación como manifestación y semejanza divina. Recapitulando las principales conclusiones, hay que mencionar en primer lugar que todas las criaturas, en tanto que existen, ya poseen cierta semejanza con Él, dado que han recibido distintas perfecciones, siendo el mismo ser la primera de ellas⁵⁸. Pero la creación entera, al ser una manifestación de la divinidad, no solamente es el resultado de la comunicación por parte de Dios de sus perfecciones, sino que también ella misma comunica a los seres racionales la riqueza de Dios. Esto justificaba la afirmación del Areopagita, que decía que los seres racionales pueden llegar a conocer a Dios a partir del conocimiento que tienen de la realidad creada, que es símbolo del Creador. Si crear es darse a conocer entonces hay que decir que Dios se da a conocer, pero no de un modo directo sino mediado, a través de su misma obra.

Un segundo elemento que he mostrado es que el orden de la creación no solamente involucra a los seres considerados individualmente, sino en cuanto que son parte de una ordenación superior. El universo, considerado en su totalidad, es un todo ordenado y llamado a una armonía que también manifieste la riqueza divina. Cada uno de los seres está llamado a ocupar un lugar para el que fue hecho. La creación, para Dionisio, forma un todo ordenado, en la que no hay saltos entre los grados de ser, estando los superiores en relación con los inferiores y formando entre todos una gran unidad. Esta completitud del universo no surge para el Areopagita de una necesidad o una obligación divina, ni tampoco de algún tipo de necesidad moral: está más bien asociada al hecho de que la creación es manifestación de la riqueza divina, y esto se da del mejor modo

⁵⁵ Y. De Andia, *Henosis*, p. 131.

⁵⁶ R. Roques, *L'univers dionysien*, p. 63. La ἀξία separa la ἀναλογία actualmente realizada por la criatura de la analogía ideal a la que fue llamada por Dios. Este es el aspecto voluntario que distingue ἀξία de ἀναλογία y que dará pie a la mediación espiritual.

⁵⁷ S. Klitenic / J. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition*, pp. 66-67.

⁵⁸ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 820 A-D.

posible en la medida en que todos los grados están cubiertos. Como se dijo más arriba, Dionisio no se pregunta si este es el mejor mundo posible, o si la voluntad divina está en algún modo atada a cierto tipo de necesidad. Más bien, al concebir a lo creado como manifestación, no tiene duda de que esta manifestación debe darse del modo más completo y perfecto posible, en tanto que es el mismo Ser el que en virtud de su infinito amor y bondad, anhela comunicarse.

Uniéndolo con lo visto al tratar sobre la creación, entonces hay que decir que la causa última de la creación es la Bondad divina, y junto a ello, el Amor divino. En efecto, Dios se ama a sí mismo, pero también ama la creación, quiere (de un modo libre) que la creación exista. Dios se presenta no solamente como el Amado, sino también, y ésta es la novedad areopagítica, como el Amante. Como se dijo, es este doble elemento presente en la divinidad (Amado/Amante) una de las diferencias centrales entre Dionisio y el neoplatonismo. Y al mismo tiempo, es la fundamentación metafísica no solamente de la *πρόοδος*, sino también de la *ἐπιστροφή*. Dios ama a los seres que ha creado, pero al crearlos ha dado a ellos la participación de su amor, y así ellos anhelan también su regreso a Él⁵⁹. Por lo tanto, creados a semejanza divina, los seres anhelan ser de un modo semejante a como es Dios. La noción de semejanza adquiere así todo su valor y radicalidad: es la que permite hallar el fundamento y fin de todo lo que existe.

3. Participación y semejanza: de las criaturas a Dios

Si la relación de la causa (Dios) a los efectos (la creación) es la manifestación, como mostraba más arriba, la contracara de ello es la relación entre los efectos y la causa, y aquí lo que hallamos es la participación [*μέθεξις*] y la imitación [*μίμεισις*]⁶⁰. Al mismo tiempo, si la manifestación divina quedaba esencialmente asociada a la *πρόοδος*, la participación y sobre todo la imitación de los seres estará asociada a la *ἐπιστροφή*.

Dionisio, en coincidencia con el neoplatonismo, considera que la *ἐπιστροφή* no es otra cosa que el reverso necesariamente asociado a la *πρόοδος*. Sin embargo, y al igual que en muchos otros pensadores cristianos que en principio asumieron estas tesis neoplatónicas, la *ἐπιστροφή* adquiere

⁵⁹ S. Klitenic / J. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition*, p. 123.

⁶⁰ La fórmula aparece en V. Lossky, “La notion de ‘analogies’ chez Denys le Pseudo Aréopagite”, p. 285 y p. 289, y a mi juicio es de una precisión conceptual admirable. Resume de un modo claro lo central de este tema.

ciertos elementos particulares. En concreto, entre los seres espirituales ella tiene, además de su dimensión metafísica, una dimensión particular, en la que es la criatura la que acaba ascendiendo hacia Dios en virtud de algún tipo de decisión personal y no solamente como consecuencia de una necesidad metafísica que la empuja a fundirse en el Uno. Por ello, es necesario remarcar que la ἐπιστροφή no es algo exclusivo de los seres espirituales y racionales, y que sin embargo se realiza de un modo especial en ellos, en tanto que requiere su consentimiento personal.

Dionisio une la idea de ἐπιστροφή con la de *anagogía* [ἀναγωγή], pues para él, el retorno es al mismo tiempo un ascenso, una elevación de la criatura de su situación actual a una superior. Con ello, el fundamento objetivo del proceso queda asociado a un componente subjetivo, en el que la criatura participa activamente de esta situación. Sin embargo, no se debe olvidar que el fin de ambas es el mismo, llegar a Dios, y por ello Dionisio utiliza ambos términos virtualmente como sinónimos: ascender y realizarse no es otra cosa que volver a Dios, y volver a Dios es ascender y realizarse⁶¹. Pero el *Corpus* muestra que el Areopagita hace una pequeña distinción entre ellos, para así remarcar aspectos diferentes de este mismo proceso: ἐπιστροφή hace más alusión al aspecto metafísico, ἀναγωγή en cambio, al modo en el que, sobre todo el hombre, lo realiza⁶².

a) *El amor como elemento de ascenso*

Si bien en la obra están siempre íntimamente unidos, a los efectos del desarrollo comenzaré el análisis desde el plano más objetivo, para luego pasar al plano subjetivo. Toda la creación está sumida bajo la πρόοδος y por lo tanto, toda ella deberá estar a su manera sumida en la ἐπιστροφή. Ahora bien, ¿cuál es el fundamento metafísico de este retorno a Dios? Nuevamente, es la idea de semejanza e imitación la clave para responder la pregunta. Dios al crear ha comunicado sus perfecciones, y por ende, las criaturas imitan al creador, cada una según sus posibilidades. Pero estas perfecciones no suponen la recepción estáti-

⁶¹ En Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 260 B puede verse esto claramente: ἀναγωγή, ἐπιστροφή, κοινωνία, ἕνωσις son mostrados como cuatro ideas íntimamente entrelazadas. Aunque menos contundente, también puede verse Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 333 B. Para un breve repaso de la concordancia en ambos textos P. Rorem, “The place of the Mystical Theology in the Pseudo Dionysian corpus”, pp. 90-92.

⁶² P. Rorem, “The place of the Mystical Theology in the Pseudo Dionysian corpus”, p. 93.

ca de ellas, sino recibirlas en toda su riqueza dinámica. Tal vez la perfección que más marcadamente muestra este aspecto dinámico sea la del Amor. En tanto que comunicada por Dios, todas las criaturas poseen participadamente el amor divino: y la primera y más elemental de las constataciones se da en el hecho de que todas desean al Bien-Hermosura, aunque ciertamente haya que decir una vez más, que todas lo desean a su manera⁶³.

Por haber sido creados hay en todos y cada uno de los seres un deseo de Dios, deseo que el Areopagita caracteriza como unificante⁶⁴ y que por lo tanto, de realizarse, reunificaría a toda la creación en Dios y con Él. Todos los seres, por más baja y limitada que sea su semejanza con el Uno, buscan a Dios⁶⁵. Y aunque ciertamente este movimiento sea distinto en cada una de las criaturas en virtud de su mayor o menor semejanza divina, el hecho central es precisamente este movimiento surgido del deseo de perfección. La ἐπιστροφή aparece así como el reverso de la πρόοδος e íntimamente conectada con ella: en tanto que la creación es una manifestación divina, ella desea ser lo más semejante a Dios que pueda, y precisamente este deseo de imitar a Dios genera el retorno de los seres a Él. El Bien, en un infinito acto de amor desinteresado ha generado a la procesión divina, multiplicándose en los infinitos seres que conocemos, y en esa comunicación nos ha dado también una participación de su amor. Es la presencia del amor de Dios en esos mismos seres lo que genera la vuelta de las cosas al Uno⁶⁶. En efecto, Dios se ama a sí mismo y por lo tanto la participación nuestra de ese amor hace que nosotros también lo amemos.

Al mismo tiempo, este amor “erótico” de la divinidad por el cual crea y no está atado a ninguna necesidad sino que se dona libremente, su participación en las criaturas deberá dejar cierto espacio para la libertad. Por eso, aunque el deseo presente en ellas es el de retornar al Uno, los seres intelectuales pueden separarse de él y cambiar su dirección. Se comprende así que Dionisio no dude en considerar al mal como un movimiento desordenado⁶⁷, como señalé más arriba.

El amor divino, al mismo tiempo, tiene una segunda característica. Dios no solamente se ama a sí mismo sino que al amarse ama también a las criaturas,

⁶³ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 700 B.

⁶⁴ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 700 B-C.

⁶⁵ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 708 A, 700 B, etc.

⁶⁶ En este punto, la semejanza con San Máximo el Confesor es notable: “Dios, que está por encima de toda plenitud, llevó a las criaturas al ser no porque tuviese necesidad de algo, sino para que gozaran participando analógicamente de Él, y Él mismo gozase en sus obras, viéndolas alegres y que se sacian siempre insaciablemente del Insaciable” (*Centurias sobre la caridad*, III, 46).

⁶⁷ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 725 B.

quiere manifestarse a ellas y quiere que ellas lo amen a Él, pues encuentran en Dios el objeto que puede saciar plenamente sus deseos. En otras palabras, el Bien no solamente ha creado por amor, sino que sigue amando, y esta continuidad se hace evidente al darnos cuenta que se sigue manifestando en cada uno de los seres creados y sigue cuidando providencialmente a todos ellos, ciertamente inferiores a Él y a los que desinteresadamente ha creado. El amor participado no podrá entonces ser solamente un amor a Dios, entendido éste como una relación exclusiva en la que la criatura considera a Dios como un objeto amado y se relaciona exclusivamente con Él. Si lo que poseemos es una participación del amor divino, es necesario que nuestro amor sea semejante a Dios en todas sus dimensiones, es decir, es necesario que las criaturas amemos a semejanza de como Dios ama.

La afirmación “ser semejantes a Dios” muestra, analizada la participación del amor divino, una profundidad metafísica insospechada. Dionisio la expresa en fórmulas notables: “El primer movimiento hacia lo divino conforme al intelecto [κατὰ νοῦν] es el amor [ἀγάπησις] de Dios”⁶⁸. No solamente amamos a Dios, sino que en algún sentido nuestro amor es suyo, en tanto que es una participación y una donación de la divinidad a nosotros, y nos empuja a unirnos a Él.

El amor, como fuerza unificante del universo es una participación del amor divino presente en cada una de las criaturas. No es un elemento que diferencia a la criatura del Creador, como parece proponer el neoplatonismo. El amor no es un elemento exclusivo de las criaturas, es decir, una característica propia de ellas, que anhelan llegar a Dios como forma de satisfacer sus deseos más profundos. Contra lo que propone Plotino⁶⁹, para Dionisio Dios ama y se preocupa por la creación: la protege, la guía y la orienta⁷⁰. Y es este amor divino el que está presente en nosotros, obviamente de un modo participado; de hecho, estamos llamados a desarrollarlo y por lo tanto imitar a Dios en la medida de nuestras posibilidades. Así se llega al segundo momento, en el que la ἐπιστροφή queda asociada a la persona.

⁶⁸ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 392 B. Me separo de la traducción de Cavallero. El texto es difícil de traducir en toda su riqueza.

⁶⁹ Cfr. por ejemplo Plotino, *Enéadas*, V, 5, 12.

⁷⁰ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 892 C-893 A.

b) El ascenso como divinización

Si la participación es ser a semejanza de Dios, los seres están llamados a ser lo más semejante que puedan, siempre según sus posibilidades. De aquí que las nociones de imitación y participación [μίμεις y μέθεξις] vayan juntas: no se participa verdaderamente si no se es semejante a Dios. En los seres espirituales (hombres y ángeles) esta semejanza se logra de un modo especial. Siguiendo una larga tradición dentro del pensamiento de los padres orientales, el llamado a los seres racionales es a lograr la divinización [θέωσις]. El hombre debe volverse “Dios”, pues este es el deseo más profundo que hay en su interior.

Este llamado a divinizarse está presente en toda la tradición patristica griega, en la que la historia de la salvación es concebida como orientada y dirigida a que el hombre se haga Dios⁷¹. Los Padres tienen claro que esta expresión refleja el sentido más hondo de su teología, al mismo tiempo que exige ser entendida dentro de un marco particular⁷². Así, la divinización no es el resultado de un ascenso del hombre en virtud de sus propias fuerzas, sino sobre todo una apertura a la acción divina que se debe realizar en él. Divinizarse es en realidad *ser divinizado*. Y por ello, al alcanzar esta meta, el hombre no pierde su individualidad, sino que por el contrario “empieza a ser plenamente hombre, un hombre divino, por participación en el torrente de la vida trinitaria”⁷³. Todo este proceso no puede entonces dejar fuera a la libertad de la criatura, que debe aceptar libremente la acción divina en él⁷⁴.

Dionisio no es ajeno a esta tradición y de hecho varias veces apela a fórmulas que se orientan en esa dirección⁷⁵. El fin del hombre es la divinización, que no es otra cosa que asemejarse lo más posible a Él⁷⁶. Sin embargo, ello no significa algo ajeno a la propia naturaleza, sino que él mismo ha sido concebido co-

⁷¹ P. Argárate, *Portadores de fuego. La divinización en los Padres Griegos*, Desclée, Bilbao, 1998, p. 12. Sobre la divinización en los padres griegos puede verse el clásico de J. Gross, *The divinization of the Christian according to the Greek fathers*, P. A. Onica (trad.), K. S. Robichaux / P. A. Onica (intr.), A & C Press, Anaheim, 2002. También puede verse N. Russell, *The doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Clarendon Press, Oxford, 2004.

⁷² J. L. Prestige, *Dios en el pensamiento de los Padres*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1977, p. 99.

⁷³ P. Argárate, *Portadores de fuego*, p. 13.

⁷⁴ P. Argárate, *Portadores de fuego*, p. 160.

⁷⁵ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 400 D; 392 B; 373 D-376 A.

⁷⁶ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 649 C, *De coelesti hierarchia*, 293 B, *Epistola*, VIII, 1092 B, etc.

mo capaz de divinización⁷⁷, como un ser en vistas a la divinización. De todas maneras, este hacerse Dios no implica en modo alguno la pérdida de la identidad personal⁷⁸. No hay una fundición en el Uno, sino un ascenso personal hasta alcanzar la plenitud de la semejanza⁷⁹.

Para una mejor comprensión de esta idea, tal vez convenga distinguir en ella tres aspectos esenciales a la noción de divinización. En primer lugar, hay que decir que la divinización es una obra divina en los seres racionales. Ellos no alcanzan a hacerse semejantes a Dios por sus propias fuerzas, sino que es Dios el que obra. La trascendencia divina hace que alcanzar a Dios sin Él sea para las criaturas un esfuerzo directamente imposible. Sin embargo, Dios quiere que los hombres sean semejantes a Él. Para el Areopagita toda la creación es manifestación divina, y por lo tanto toda ella tiene un oscuro deseo de asemejarse a la divinidad. Son los seres espirituales los que deben hacerlo por sí mismos, aunque tengan también en su interior ese deseo. Por eso, en las criaturas racionales, este anhelo de plenitud aparece por el mismo hecho de existir, y no por casualidad sino porque Dios así lo ha dispuesto⁸⁰. Al mismo tiempo, el asumirlo voluntariamente implica una cierta existencia divina⁸¹. Y la revelación sigue la misma dirección: ella nos trasmite lo que Dios quiere de nosotros. La observancia de los mandamientos debería llevarnos a esa semejanza y unión a la que estamos llamados⁸². Para Dionisio hay una perfecta conjunción entre lo que pide la naturaleza y lo que mandan las leyes divinas: ambas nos empujan a alcanzar la contemplación de Dios⁸³. De esta manera, el movimiento divinizante se inicia con el mismo acto creatural divino, que al mismo tiempo que deja a las criaturas la capacidad de elegir por sí mismas, las llama a asemejarse a Él lo más posible⁸⁴. El movimiento al que está llamado el ser, movimiento ciertamente querido por

⁷⁷ Cfr. J. Rico Pavés, *Semejanza a Dios y divinización en el Corpus Dionysiacum: platonismo y cristianismo en Dionisio Areopagita*, Estudio Teológico de San Ildefonso, Toledo, 2001, p. 398. La idea de capacidad establece a mi juicio de un modo claro dos elementos centrales de la divinización. En primer lugar, que es una llamada que Dios ha hecho y que por lo tanto las criaturas pueden acceder a ello. En segundo lugar, que no es algo que sucederá necesariamente: la capacidad puede no ser realizada y así quedar la criatura por fuera del destino al que ha sido llamada.

⁷⁸ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 649 C D.

⁷⁹ J. Rico Pavés, *Semejanza y divinización en el Corpus Dionysiacum*, p. 422.

⁸⁰ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 392 B.

⁸¹ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 392 B.

⁸² Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 392 A.

⁸³ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 684 C.

⁸⁴ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 260 C.

Dios, es el de la divinización. Él además ha puesto los medios para ello, e incluso el modelo perfecto de imitación divina, que es Jesucristo.

En segundo lugar, y ya en relación con las criaturas, existe lo que podemos llamar un aspecto personal, por el cual el individuo acepta este llamado y se abre a recibir la luz divina. Aunque la Providencia llama a los seres espirituales a la divinización, deja sin embargo en ellos la capacidad de decidir por sí mismos el camino a seguir⁸⁵. De esta manera, deben intentar separarse del pecado y de la ignorancia y abrirse al conocimiento de lo divino. Este “conocimiento” al que se refiere Dionisio no es algo exclusivamente epistemológico, sino que insertado dentro de una larga tradición platónica y cristiana, da a éste un sentido mucho más profundo, en el cual el cognoscente se une a lo conocido⁸⁶. Siendo Dios infinitamente trascendente, la unión solamente puede darse en la oscuridad, en el misterio, en la tiniebla del no conocimiento, pero no por defecto de la capacidad intelectual, sino precisamente por lo contrario: habiendo sido purificada al extremo, descubre en Dios a aquel que está por sobre todo nombre, y renuncia a conocerlo y comprenderlo, pues ello solamente puede realizarse con los elementos creados⁸⁷. En este sentido, divinizarse implica que la criatura reconoce, se purifica y se eleva hasta Dios, siempre en la medida de sus posibilidades.

En tercer lugar, también en el ámbito de las criaturas, aparece un aspecto que puede denominarse *relacional*. La semejanza a Dios implica también actuar como Dios, y dado que Él ama y se preocupa por la creación, procurando que los inferiores alcancen su máximo desarrollo, las criaturas también están llamadas a actuar así, iluminando a los inferiores a semejanza de como Él ilumina. Este aspecto de la divinización está en íntima conexión con la noción de jerarquía como elemento crucial para lograr una completa divinización: solamente en la medida en que pertenecemos a ella podemos iluminar y ser iluminados, no solamente por Dios, sino por aquellos que están también llamados a asemejarse lo más posible a Él. Y por eso la misma definición de jerarquía hace un llamado explícito a la búsqueda por parte de las criaturas de la semejanza más completa posible de lo divino⁸⁸. En el ámbito humano, este aspecto relacional se manifiesta en lo Litúrgico, pues es allí donde la acción divina se realiza de un modo acabado, y donde cada uno de los miembros de la jerarquía eclesíástica imita a Dios, purificando, iluminando y perfeccionado, cada uno según su lugar.

⁸⁵ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 733 B.

⁸⁶ A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, p. 164.

⁸⁷ Dionysius Areopagita, *De mystica theologia*, 1001 A: “no conociendo nada conoce por sobre el intelecto” (καὶ τῷ μηδὲν γινώσκειν, ὑπὲρ νοῦν γινώσκων).

⁸⁸ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 165 A.

Dado que el fin de las criaturas es divinizarse, es volverse semejante, en la medida de sus posibilidades, a Dios, entonces también tienen como fin el imitar el amor divino. Esto implicará que al deseo de ellas de alcanzar al Bien hay que sumar, el deseo de manifestar a Dios y colaborar con el resto de las criaturas inferiores para que también ellas lo amen a Él. Dios se ama a sí mismo y ama también a las criaturas, y las criaturas, a semejanza de lo anterior, están llamadas a amarlo y amar también a su creación. La ἀναγωγή no se concibe entonces como un ascenso que se da en la solitaria y personal relación entre la criatura y el Creador, sino en el marco de un asemejarse e imitar a Dios en toda la riqueza que esta acción conlleva. En primer lugar, esto implica que la unión con Dios no debe ser vista como el arribo a una meta, sino como el encuentro entre un alma en éxtasis que contempla y participa del mismo éxtasis divino⁸⁹. Dios no está para Dionisio totalmente alejado, inmutable y desinteresado por sus criaturas o centrado exclusivamente en Él mismo, como sí lo está para el neoplatonismo pagano⁹⁰. Más bien, hay que decir que el éxtasis del eros de la criatura no es otra cosa que la participación del éxtasis del eros divino, que lo había llevado a manifestarse⁹¹, y que es a la vez una fuerza reunificadora de su obra con Él mismo⁹². Por ello, para que la realización del amor sea completa debe haber necesariamente una dimensión que supere el plano individual: ya no alcanza con amar “solitariamente” a Dios sino que hay que amar a su creación y colaborar con ella para que toda entera pueda alcanzar a Dios y lograr su plenitud⁹³. Es precisamente esta mayor imitación la que genera, al mismo tiempo que un mayor amor hacia la divinidad, una mayor preocupación por sus criaturas. Por lo tanto, la ubicación en el orden del universo queda establecido no solamente en función de la mayor o menor capacidad de amar que tienen las criatu-

⁸⁹ S. J. Beggiani, “Theology at the Service of Mysticism”, p. 222.

⁹⁰ En esto, creo que la afirmación de Louth es absolutamente correcta (A. Louth, *The origins of the Christian Mystical Tradition*, pp. 175-176). Contra esta interpretación está Corrigan, que prefiere ver en Dionisio un desarrollo y profundización del platonismo antes que un quiebre (K. Corrigan, “Solitary” mysticism in Plotinus, Proclus, Gregory of Nyssa, and Pseudo-Dionysius”, *The Journal of Religion*, 1996 (76), pp. 40-41). El planteo de Corrigan es correcto, pero hay que reconocer (y él lo hace implícitamente) que Dionisio llega a posiciones difíciles de encontrar en Plotino. En rigor, como ya fue tratado, la ruptura está en elementos anteriores a los de su análisis, en tanto que para el Areopagita Dios es Amado y Amante, y esta doble dimensión parece estar claramente ausente en el neoplatonismo pagano.

⁹¹ H. U. von Balthasar, *The Glory of the Lord*, Ignatius, San Francisco, 1984, 2.205. Este texto, de gran riqueza, es citado y comentado luego por S. J. Beggiani, “Theology at the Service of Mysticism”, p. 222.

⁹² Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 708 B.

⁹³ J. Rico Pavés, *Semejanza y divinización en el Corpus Dionysiacum*, p. 326.

ras, sino también en función del amor que ellas efectivamente sienten⁹⁴. Aparece así la dimensión objetiva (la capacidad de amor que Dios ha dado a las criaturas) y la dimensión subjetiva (la libre decisión de amar que tienen los individuos), que puede y debe dirigirse no solamente de ellos hacia Dios, sino también hacia las criaturas, a las que deben amarlas de un modo semejante al que Dios las ama. “El Bien es llamado luz inteligible porque [...] mueve y entreabre [los ojos] cerrados por el peso de la oscuridad, y primero les da participación en su mesurado brillo, luego, como aquellos han probado la luz y están más apasionados por ella, se entrega más y les da luminosidad abundantemente, les concede primero un mediano resplandor, luego, cuando los ojos se han acomodado a la luz y apetecen más, les va dando con mayor intensidad, porque amaron mucho” [ὅτι ἡγάπησαν πολὺ]⁹⁵

Como se puede ver, es la misma idea de participación (en este caso, la participación del amor divino), concebida sobre todo como una semejanza e imitación, la noción que introduce un dinamismo del que es imposible salir, a menos que se acabe disminuyendo la radicalidad metafísica de esta tesis. Más aun, hay que decir que la semejanza divina alcanza una mayor profundidad en el pensamiento del Areopagita que en el neoplatonismo pagano: en tanto que participa del amor divino, el hombre puede imitar al Bien de un modo aún más completo⁹⁶. En efecto, puede imitarlo en la operación, y puede, a fin de cuentas, “ser bueno como Dios le pide que sea bueno”. Por ello, la intención de Carroll de distinguir en Dionisio dos tipos de participación, la “participación ontológica” y “participación noética” no parece desacertada⁹⁷. Con la primera lo que se busca es reflejar que la cosa es lo que es por el hecho de participar, hasta un cierto grado, del ser y de las demás perfecciones de Dios. Esta mayor o menor participación ontológica es la que determina, por ejemplo, si una cosa es una piedra o un ángel. La segunda participación, la “noética”, busca reflejar que sobre todo los seres superiores tienen una cierta capacidad de alcanzar mediante su acción una mayor perfección, y que este logro, si bien está condicionado por la participación ontológica, dependerá de lo que ellas elijan. En otras palabras, como dice Carroll, “lo que ellos son inicialmente es el resultado de su participación ontológica. Lo que ellos llegan a ser es el resultado de su participación noéti-

⁹⁴ S. Klitenic / J. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition*, p. 70.

⁹⁵ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 700 D-701 A (me separo levemente de la traducción de Cavallero). La cercanía a la Alegoría de la Caverna de Platón es notable.

⁹⁶ E. von Ivanka, *Plato Christianus*, p. 269.

⁹⁷ W. J. Carroll, “Unity, Participation and Wholes in a Key Text of Pseudo Areopagite’s The Divine Names”, p. 259.

ca”⁹⁸. Se podría objetar con razón que en el *Corpus Areopagiticum* no se habla de dos participaciones, sino que aparece como una idea lo suficientemente compleja como para tener dentro suyo los dos matices. De todas formas, creo que la distinción refleja de un modo apropiado la intuición dionisiana: participar es ser semejante a Dios, pero esta semejanza incluye en los seres racionales un aspecto personal asociado a la libertad de cada uno, gracias a lo cual tiene el poder de hacerse por sí mismo más semejante a Dios.

La unión del componente objetivo, según el cual Dios ha ordenado a la creación, con el componente subjetivo, por el cual la criatura asume por sí misma el llamado a asemejarse a Dios, dará pie a la noción de jerarquía. No cabe duda de que esta noción es central para Dionisio: de hecho, dos de sus obras hacen clara alusión a ella⁹⁹. El Areopagita concibe al universo de los seres racionales ordenado jerárquicamente, existiendo una jerarquía para los ángeles y una para los hombres, con alguna relación entre ellas, como mostraré más adelante. En lo que sigue trataré sobre la noción de jerarquía en general, dejando el análisis de cada una de ellas en particular para los capítulos siguientes, en los que también trataré la noción de mediación espiritual que se da en cada una de ellas.

4. La definición de jerarquía

Los grados de ser manifiestan la bondad divina, y cada uno de los seres debe hacerlo singularmente. De este modo, cada criatura debe intentar ser semejante a Dios en la medida de sus posibilidades. Dios, sin embargo, es un ser que ama, y que desea que todos los seres encuentren en Él la plenitud y satisfacción que anhelan. Por ello, de un modo análogo, las criaturas no solamente quieren retornar a Dios, sino que hay también en cada una de ellas el deseo de lograr que los que están debajo suyo en la escala de los seres también alcancen su plenitud. Así como Dios quiere la perfección y plenitud de sus inferiores, este deseo está presente, de un modo participado, en las criaturas, que anhelan también el retorno de los inferiores y encuentran en esa colaboración con ellas que su obrar se vuelve semejante al de Dios. Así, la existencia de un orden de grados permite a los seres imitar de un modo más perfecto a Dios, en tanto que pueden hacerlo, siempre en la medida de sus posibilidades, no solamente en la pura recepción pasiva de sus perfecciones sino también en su obrar. El orden de los grados de

⁹⁸ W. J. Carroll, “Unity, Participation and Wholes in a Key Text of Pseudo Areopagite’s *The Divine Names*”, p. 262.

⁹⁹ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia* y *De ecclesiastica hierarchia*.

ser se transforma así en un orden jerárquico, en donde la diferencia entre unos y otros permite la realización de un orden superior que incluye no solamente una especie de armonía cósmica, sino antes que ello la plenitud particular anhelada individualmente por los seres, y que sin embargo no puede darse si no es en colaboración e interacción con los demás.

La visión dionisiana del mundo compuesto por una gran variedad de seres y de distintos grados de perfección, según su mayor participación o no de Dios, y que al mismo tiempo es manifestación de la riqueza de su Ser se ha vuelto así más radical. Por eso, estrictamente hablando, hay que decir que para el Areopagita no hay solamente grados de ser, en el sentido de que es fácilmente reconocible una serie escalonada de seres. Lo que verdaderamente hay es una “jerarquía”, un “orden jerárquico”. Este concepto superador resulta central para comprender su pensamiento y unir acabadamente la idea de participación con las de πρόοδος y ἐπιστροφή.

La “jerarquía” es definida por Dionisio como “un orden sagrado [τάξις ἱερὰ], una ciencia [ἐπιστήμη] y una actividad [ἐνέργεια] por la que somos asemejados, en tanto es posible, a la semejanza con Dios [πρὸς τὸ θεοειδὲς ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιουμένη] y gracias a las iluminaciones entregadas a ellos por Dios, se elevan en la medida de sus fuerzas hacia la imitación de Dios”¹⁰⁰. Esta jerarquía, como se puede ver, supone la gradación de los seres por parte de Dios (es un “orden sagrado”), pero la supera: implica que esta gradación tiene un sentido y una misión¹⁰¹. En otras palabras, la existencia de estos grados responde al hecho de que este orden tiene un fin inherente al mismo hecho de ser creados. Este fin consiste en una cierta cooperación con Dios para que las criaturas logren, en la medida de sus posibilidades, la semejanza y unión con Él, que, como dije más arriba, es el fin de toda la creación.

Antes de analizar uno a uno los elementos que están presentes en la definición de jerarquía propuesta por Dionisio, quisiera destacar que la definición muestra no solamente una descripción estática de los seres, sino la dinamicidad interna a la que están llamados. Ella es un orden sagrado, una gradación establecida por Dios, pero que existe para asimilarnos en la medida de nuestras posibilidades a Él. De este modo, la jerarquía es una unidad dinámica¹⁰². Y por ello, aunque podemos distinguir los dos elementos, el estático y el dinámico, y analizarlos por separado, la realidad es que quitado uno de ellos, desaparece la idea de jerarquía. Como bien señala Roques no alcanza con solamente uno de

¹⁰⁰ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 164 D. La traducción es mía. Es de notar que en la definición, Dionisio específicamente señala que ella no es revelada sino suya (κατ’ ἐμὲ).

¹⁰¹ R. Roques, *L’univers dionysien*, p. 131.

¹⁰² S. Klitenic / J. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition*, pp. 65-66.

los elementos para que la jerarquía sea una verdadera jerarquía, al menos no en el sentido que el Areopagita da al término¹⁰³. La jerarquía sin grados o sin su actividad es una noción que carece totalmente de sentido.

Al mismo tiempo, la jerarquía no es un resultado casual o no querido por Dios. Al contrario, la jerarquía, como elemento constitutivo esencial del universo dionisiano, también debe su existencia directamente a Dios. Al haber sido creada por Él, también manifiesta algo de la riqueza de su ser¹⁰⁴. Si hay jerarquía no es por un resultado casual sino por haber sido así elegido por el Bien. La ley jerárquica constituye un orden perfecto que proviene de la misma esencia divina, y son, por tanto, leyes divinas¹⁰⁵.

Dicho esto, pasaré a analizar los elementos centrales de la definición que da el Areopagita. El primer elemento que aparece es el de “orden sagrado”. En la creación encontramos diversos grados de ser, una escala, situación que no es el resultado de la casualidad, ni tampoco parte de un sucesivo y necesario proceso de emanación originado en el Uno. Como mostré más arriba, para Dionisio la existencia del mundo ha sido querida por Dios y debe su ser exclusivamente a Él (no hay seres cocreadores, ni ha sido un pecado de las inteligencias lo que lo forzó a crear este mundo). Precisamente, esta dependencia con respecto al Uno queda reforzada por el adjetivo “sagrado” [ἱερόν] que Dionisio atribuye al orden: Dios es el que lo ha hecho y éste tiene un carácter divino. Esta gradación ubica a cada una de las criaturas en un lugar que les es propio, y al mismo tiempo les manda realizar ciertas actividades que son acordes al lugar que ocupan en la escala de los seres. Precisamente, es la ley divina la que ordena no solamente buscar la ciencia de las cosas divinas, sino también evitar ir más allá de lo que está a nuestro alcance, pues ni lo merecemos ni lo podemos alcanzar¹⁰⁶. Nada ni nadie puede ir por encima de sus posibilidades naturales, que han sido dadas por Dios gratuitamente. Por ello, la ley de la jerarquía establece un orden objetivo que ninguno de los seres puede violar: de hacerlo, la criatura se saldría de la jerarquía, pero al mismo tiempo no lograría nada de lo que pretende buscar, pues no respetar el orden propio implica ir por más de lo que efectivamente se puede lograr. “La θεσμός [ley] constituye el límite de la θεμιτόν y de la θεϊόν”¹⁰⁷.

¹⁰³ R. Roques, *L'univers dionysien*, p. 88.

¹⁰⁴ J. Rico Pavés, *Semejanza y divinización en el Corpus Dionysiacum*, p. 332.

¹⁰⁵ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 684 C.

¹⁰⁶ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 684 C.

¹⁰⁷ R. Roques, *L'univers dionysien*, p. 84.

Junto a este orden objetivo, que señala la ubicación en una escala de seres, aparece el aspecto subjetivo, por el cual la criatura está llamada a imitar por sí misma a Dios lo más plenamente que pueda. Es ahora el aspecto voluntario el que entra en juego, aunque siempre dentro de los límites establecidos por el lugar asignado. Precisamente, para un cabal desarrollo del aspecto subjetivo el elemento que acaba siendo esencial es el del reconocimiento del lugar que cada uno debe ocupar, como primer paso para que luego sea realizado de la manera más completa y acabada que uno pueda. La salida de la jerarquía, el ansia de ubicarse por fuera de las posibilidades naturales no surge de un desorden divino, sino de una decisión personal del sujeto que ha querido algo que está por encima de sus posibilidades¹⁰⁸.

Los ejemplos que presenta Dionisio buscan reforzar esta idea. El primero que menciona y que desarrolla más extensamente es el de Moisés. Señala el Areopagita que Moisés queda castigado por Dios solamente luego de que él ha decidido apartarse del lugar que el Señor le ha asignado. Por el contrario, cada vez que imitó [θεομιμησία] a Dios fue luego bendecido con los favores divinos¹⁰⁹. No cabe duda de que la elección de Moisés como ejemplo del ascenso y el alcanzar según las posibilidades la semejanza divina no es casual. De hecho, el otro pasaje donde vuelve a utilizarlo como ejemplo es en *De mystica theologia*, un texto que posee un fuerte valor simbólico, en el cual el ascenso al Sinaí es utilizado como representación del movimiento *anagógico* del hombre hacia Dios¹¹⁰. La figura de Moisés es sin lugar a dudas una de las figuras centrales dentro del *Corpus*¹¹¹. De todas formas, junto a él aparecen diversos personajes del Antiguo Testamento: David, Job, José, etc¹¹². Todos imitaron a Dios en la medida de sus posibilidades y fueron buenos y mansos.

El mal moral puede ser visto como el deseo de alguien de realizar algo que está más allá de la dignidad que le ha sido otorgada. Una acción de este tipo supone una cierta corrupción de la armonía que Dios ha pensado para el universo. En este sentido, el orden que la divinidad ha establecido otorgó a cada uno su propio lugar, y por lo tanto el lugar de cada uno de los seres es propio de

¹⁰⁸ Dionysius Areopagita, *Epistola VIII*, 1092 D-1093 C; Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 165 A-B.

¹⁰⁹ Dionysius Areopagita, *Epistola VIII*, 1084 B-1085 A.

¹¹⁰ Dionysius Areopagita, *De mystica theologia*, 1000 C-1001 A.

¹¹¹ Cfr. P. Rorem, "Moses as the paradigm for the liturgical spirituality of Pseudo Dionysius", en *Studia Patristica XVIII*, 2, 1989 (1983), pp. 275-279. Y. De Andía, *Henosis*, cap. XIV, especialmente p. 341 y ss. También S. Klitenic / J. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition*, pp. 119-120.

¹¹² Dionysius Areopagita, *Epistola VIII*, 1084 B-1085 B.

ellos. Esto hace que aun cuando el superior dejara de lado su tarea, el inferior no puede reemplazarlo ni por lo tanto cumplir en su lugar esa misión, pues nadie puede ocupar el lugar de otro, mucho menos si éste ocupa un lugar superior en la escala de los seres. Más aun, el solo intentar reemplazarlo también sería una especie de iniquidad¹¹³. Las Escrituras, dice el Areopagita, condenan al que se atribuye una tarea que no le pertenece y nos llaman a mantenernos dentro de los límites de nuestros cargos¹¹⁴.

Este orden que los seres deben mantener en la jerarquía tiene como natural aliado al orden interior de cada uno, otorgando la preeminencia a lo preeminente y dando su justo lugar a los demás elementos que conforman nuestra propia interioridad. En la carta al monje Demófilo, Dionisio le señala que no aprueba que, siendo monje, haya pretendido realizar tareas propias de órdenes superiores, e incluso que haya increpado las acciones de un sacerdote¹¹⁵. El Areopagita lo exhorta a reconocer su lugar dentro de la jerarquía, lo que implica que, como monje, debe ubicarse por debajo de los obispos, sacerdotes y diáconos. Sin embargo, para lograr ello, le señala que es necesario que primero ponga en su justo lugar a su deseo [ἐπιθυμία], su ira [θυμῶς] y su razón [λογῶς], dejando bajo los dominios de ésta a los otros dos¹¹⁶. Pues en el fondo, cualquier violación del orden jerárquico ha nacido porque primero se ha violado el orden interior y por lo tanto, es necesario que cada cosa ocupe su lugar en el interior para que luego desarrollemos correctamente nuestro lugar en la jerarquía¹¹⁷.

De este modo, es la decisión interior de cada uno de los seres lo que acaba constituyendo de una manera definitiva el orden jerárquico. En efecto, en tanto

¹¹³ Dionysius Areopagita, *Epistola VIII*, 1089 B-C.

¹¹⁴ Dionysius Areopagita, *Epistola VIII*, 1089 C.

¹¹⁵ Dionysius Areopagita, *Epistola VIII*, 1088 B.

¹¹⁶ Dionysius Areopagita, *Epistola VIII*, 1093 C.

¹¹⁷ Dionysius Areopagita, *Epistola VIII*, 1093 A-B. La visión de la acción moral remite claramente al platonismo y su visión tripartita del alma Cfr. por ejemplo, *República*, IV, 439 D y sobre esto A. H. Armstrong, *Introducción a la filosofía antigua*, Eudeba, Buenos Aires, 2007, pp. 95-98. El hombre exterior manifiesta al hombre interior, y por lo tanto el desorden exterior no hace otra cosa que manifestar un desorden interior. El mal moral se da en la medida en que el individuo otorga una dignidad mayor a algo que posee una dignidad inferior. En el plano interior, concede a las pasiones (ἐπιθυμία y θυμός) un papel superior al intelecto (λόγος), lo que lo lleva luego a concederse un papel superior al que Dios le ha otorgado. San Máximo lo seguirá casi textualmente: “Todos los pensamientos pasionales o excitan la parte concupiscible del alma o turban aquella irascible o entenebrecen aquella racional”; *Centurias sobre la caridad*, III, 20 en Máximo el Confesor, *Tratados espirituales*, traducción y notas de Pablo Argárate, Ciudad Nueva, Madrid, 1997.

orden, éste existe por mandato divino, que ha dado a cada uno cierta dignidad y lo ha llamado a asemejarse a Él dentro de ciertos límites. Pero por otro lado, cada uno tiene al mismo tiempo la posibilidad de excluirse de ese orden actuando por fuera de lo que le ha sido otorgado, o adecuarse a él y ser copartícipe de la divinización a la que ha sido llamado¹¹⁸.

Esta primera aproximación a la definición de jerarquía, en la que es entendida como un objeto u orden establecido por Dios, no puede tener otro fin que el que los seres alcancen la salvación¹¹⁹. La misma noción de jerarquía incluye como primera característica el haber sido concebido como un elemento a favor de la divinización de las criaturas, y por consiguiente, tanto la jerarquía celeste como la humana apuntan a ello¹²⁰. Es una “disposición sagrada”¹²¹ y ordena a los seres a que sean y actúen de un modo semejante al de Dios y haciendo eso se unan a Él¹²². Como decía antes, todo esto supone la existencia de los grados de ser, pero ellos sirven ahora de mediadores en el camino de ascenso de las criaturas a Dios¹²³.

5. Ciencia y actividad jerárquica

La jerarquía, sin embargo, no se agota en la idea de orden ni de grados de ser. Como la misma definición muestra, este orden es uno de los elementos por los cuales ella se constituye, pero Dionisio específicamente señala dos elementos más: la ciencia [ἐπιστήμη] y la actividad jerárquica [ἐνέργεια]. Si el orden enfatiza sobre todo el aspecto estático de la creación, tanto la ciencia como la actividad jerárquica enfatizan el aspecto dinámico. La idea de jerarquía supone la del orden de los seres, pero la excede, en tanto que le agrega una finalidad, finalidad que no puede alcanzarse si no es por medio de la operación de los individuos que componen esa misma jerarquía. Como señala Roques, si Dionisio concibe al orden establecido por Dios como un medio de divinización, entonces no puede pensarse a este orden como algo puramente estático¹²⁴. Es ne-

¹¹⁸ R. Roques, *L'univers dionysien*, pp. 84-85.

¹¹⁹ S. Klitenic / J. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition*, p. 69.

¹²⁰ J. Rico Pavés, *Semejanza y divinización en el Corpus Dionysiacum*, p. 325.

¹²¹ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 165 B (ἱεράν διακόσμησιν).

¹²² Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 165 A.

¹²³ M. Schiavone, *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, p. 199.

¹²⁴ R. Roques, *L'univers dionysien*, p. 88.

cesario que el individuo realice de un modo pleno y total el papel que debe jugar dentro de este orden. Así, no alcanza con ocupar el lugar, ni tampoco con una especie de opción fundamental en la que en una única decisión la criatura acepta su rol dentro del universo, sino que es necesario un continuo y permanente asemejarse a Dios dentro de este orden establecido, recibiendo la luz divina gracias a la acción de los grados superiores de otros e iluminando al mismo tiempo a los demás.

El primero de los elementos que señala la definición propuesta por Dionisio y que se dirige a la acción de asemejación a la divinidad es la *ciencia*. El término griego poseía desde Platón una importante carga conceptual. En la *República*¹²⁵, por ejemplo, Platón ubica a la ciencia por encima de las otras formas de conocer (el pensamiento discursivo, la creencia y la conjetura). Ésta se relaciona con lo que verdaderamente es, con lo inmutable y eterno. Más aun, es por esta superioridad de lo que es frente al mundo de lo sensible, y frente al mismo hombre, que en el *Parménides* la ciencia en sí no es otorgada a los hombres sino a los dioses. Los humanos, en cambio, poseen una participación de esta verdadera ciencia, que conoce a las ideas en sí mismas¹²⁶.

En Dionisio, el término conserva sus características platónicas pero adquiere un matiz más profundo en cuanto a su objeto de conocimiento. En primer lugar, y en concordancia con Platón y su escuela hay que decir que la ciencia tiene por objeto lo inmutable y lo necesario, que en última instancia es Dios mismo. Sin embargo, el Dios del que habla el Areopagita no es un ser impersonal y ausente, sino por el contrario, un Dios personal que se ha revelado a través del Verbo¹²⁷. Él es el objeto de la ciencia. A su vez conviene recordar que al hablar de conocimiento tampoco se hace referencia a la pura abstracción o a la elaboración de juicios, esto también en clara concordancia con el contexto neoplatónico en el que escribió. Conocer es sobre todo unirse con lo conocido, establecer una íntima unidad entre sujeto y objeto. Por ello, el adquirir la ciencia, como Dionisio la concibe, implica una cierta meta, pues no significa otra cosa que el unirse a Dios. La búsqueda de la ciencia es en última instancia la búsqueda de la unión con Él.

Una más acabada comprensión de la noción de ciencia exige, sin embargo, no perder de vista lo tratado en el primer capítulo. Como allí se dijo, Dios trasciende todo ser, y por lo tanto, trasciende toda forma de conocimiento. Por ello, concebir la ciencia divina como el resultado de una pura operación intelectual

¹²⁵ *República* VII, 533 b-534 a.

¹²⁶ *Parménides* 134 a y ss.

¹²⁷ R. Roques, *L'univers dionysien*, p. 125.

realizada por la criatura es claramente equivocado, pues ninguna operación de ese estilo puede llevarla a Dios, que está por encima de todo lo que existe y por lo tanto, de todo conocimiento¹²⁸. Dionisio es terminante y reafirma lo dicho más arriba: solamente se puede llegar a Dios abandonando las operaciones intelectuales¹²⁹. Evidentemente entonces, la ciencia divina es un concepto que excede lo puramente epistemológico. Es claro que al dirigir nuestra mirada a la realidad, en tanto que ella es símbolo de Dios, nos brinda un cierto conocimiento de Él y por lo tanto, nos encamina hacia nuestro anhelado deseo de plenitud. Lo sensible debería llevarnos a lo inteligible y de allí deberíamos ascender a Dios¹³⁰. Sin embargo, este último paso (de lo inteligible a Dios) supone un abandono de lo puramente intelectual, en tanto que es imposible hacerlo con las solas fuerzas naturales de la razón. Antes bien hay que reconocer a Dios como objeto de nuestro deseo, y así, el conocimiento de Dios debe transformarse en algo mucho más íntimo: un amor a Él, en tanto que el retorno implica para nosotros el fin y perfección al que fuimos llamados.

De esta manera, la ciencia divina está esencialmente asociada a los mayores grados de perfección dentro de las distintas jerarquías¹³¹. Otros términos están fuertemente vinculados con ella, y sin embargo se refieren a estados inferiores respecto de aquellos que poseen la ciencia¹³². Por eso, aunque la teoría responda a un cierto deseo natural por contemplar a Dios, poseer la ciencia divina implica un grado de comunión con Él en un nivel superior, siendo así una cierta finalidad de las criaturas el alcanzarla¹³³.

El segundo elemento presente en la definición y que da la idea de dinamicidad es el de la *actividad jerárquica* [ἐνέργεια]. La pregunta que uno se puede hacer es qué actividad es la que propiamente corresponde a la jerarquía. No cabe duda de que la búsqueda de la ciencia divina supone cierta actividad por lo que uno podría asociar los dos conceptos. Sin embargo, aunque es cierto que están muy relacionados, al punto que la acción jerárquica supone la adquisición de la ciencia, se puede distinguir uno de otro. Para ello es necesario volver a la idea de semejanza e imitación, pues es a partir de allí que se puede establecer la

¹²⁸ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 593 A.

¹²⁹ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 645 A.

¹³⁰ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 144 B-C.

¹³¹ R. Roques, *L'univers dionysien*, pp. 125-128.

¹³² R. Roques, *L'univers dionysien*, pp. 125-128, donde desarrolla la diferencia entre ἐπιστήμη con ἑλλαμψις y con θεωρία. La ciencia aparece como algo propio de los superiores y por ende de los más perfectos.

¹³³ G. Ritaco Gayoso, "Intelligible Light and Love: A note on Dionysius and Saint Thomas", en *The New Scholasticism*, LXIII, 1989, p. 171.

conexión última entre los miembros de la jerarquía¹³⁴. El fin de la criatura es imitar a Dios en la medida de sus posibilidades. Debe intentar ser como Dios, ser “deiforme”. Lo que se busca es “divinizarse”. Todo ello supone algo más que el simple acomodarse a una estructura y unirse a Dios: debe también incluir el hecho de que el propio obrar se vuelva semejante al obrar divino¹³⁵. “La jerarquía tiene como objetivo lograr en las criaturas, en cuanto sea posible, la semejanza y la unión con Dios. [...] perfecciona a sus miembros como divinas estatuas y espejos limpiísimos y sin mácula, como receptores del principio de luz y del rayo teáurico”¹³⁶. En otras palabras, la jerarquía, entendida como un objeto creado por Dios, busca que los seres se asemejen a Dios y haciendo esto, se salven¹³⁷. De esta manera, no solamente reconocemos nuestro lugar y nos acercamos a Él, sino que también actuamos como la divinidad. Y si Dios cuida providencialmente a los seres inferiores, proveyéndoles de los medios necesarios para que lleguen a Él, así tienen que actuar los miembros de la jerarquía. Ellos deben intentar proveer a los inferiores y colaborar en el movimiento de ἐπιστροφή al que por naturaleza tienden.

De aquí una vez más la centralidad de la metáfora de la luz, que desarrollaré más abajo, pero que permite una clara visualización del problema. Si bien la luz proviene exclusivamente de Dios, cada uno de los seres creados debe imitar a Dios. Si Dios ilumina, entonces las criaturas también deben iluminar, aunque no puedan hacerlo exactamente igual al modo en que Él lo hace. Así como Dios es el único que puede dar el ser, también es el único que puede iluminar. Por ello, las criaturas deben volverse como espejos, cuya función será la de transmitir la luz, que viene de lo alto, pero debe llegar a todos, hasta los seres más bajos de la creación. De este modo, se logra un nivel de imitación de lo divino superior: no solamente participamos de las distintas perfecciones divinas, sino que también en nuestra operación en algún sentido somos como Dios, actuamos de un modo semejante al que Él lo hace. Pero también en este tema el creacionismo de Dionisio resalta y se contrapone claramente al del neoplatonismo. Los superiores no crean a los inferiores (lo que equivaldría a una jerarquía creatural), ni envían tampoco su propia luz. Su único rol es el de comunicar la luz. Mientras que Dios comunica su propia luz, los creados comunican la luz divina, que brota de Él. La contraposición entre Ser por sí y ser por participación llega hasta las últimas consecuencias. La participación por semejanza acaba manifestándose

¹³⁴ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 165 A.

¹³⁵ S. Klitenic / J. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition*, p. 67.

¹³⁶ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 164 D - 165 A.

¹³⁷ S. Klitenic / J. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition*, p. 69.

hasta en la misma comunicación de las perfecciones: nuestro envío de la luz es semejante al de Dios, pero no idéntico.

La actividad de la jerarquía es entonces la de enviar la luz, que se traduce en una purificación, iluminación y un perfeccionamiento del ser inferior por parte del superior, perfeccionamiento que se logra no en función del poder del superior, sino del poder que es enviado directamente por Dios para proveer a todos los seres, y que sin embargo llega a ellos por un camino mediado, que es el de la jerarquía. De allí que hablar de jerarquía implicará hablar de mediación espiritual, pero no como un camino por el cual los superiores actúan sobre los inferiores, sino como el camino principal por el que Dios actúa sobre su creación¹³⁸. Tanto en la jerarquía celeste, como en la jerarquía eclesiástica, el fin de esta ordenación divina no es otro que el ascenso y retorno al Creador¹³⁹. Dios es el guía de la jerarquía y por lo tanto el que justifica su existencia y le da un verdadero sentido. La *ἐπιστροφή* dionisiana, a diferencia de la neoplatónica, es un retorno a Dios mismo, y no una fundición en el ser superior en la escala jerárquica.

Las tres actividades que realiza la jerarquía son entonces las de purificar [*καθαίρειν*], iluminar [*φωτίζειν*] y perfeccionar [*τελειουργεῖν*] a sus miembros. Estas tres actividades, originadas en la misma divinidad, aunque claramente sean diferenciables unas de otras, aparecen íntimamente unidas y en mutua relación entre sí, dándose en las criaturas siempre en ese orden¹⁴⁰. La purificación debe dar paso a la iluminación, y ésta al perfeccionamiento.

La purificación es presentada por Dionisio como la acción por la cual se quita de las criaturas toda desemejanza e impureza que las aleja y separa de Dios, tanto en los seres espirituales presentes en la jerarquía celeste, como en los hombres en la jerarquía eclesiástica¹⁴¹. Esta purificación se da a nivel inteligible en la primera de las jerarquías, mientras que en la segunda se da a nivel sensible e inteligible¹⁴². Aunque en los siguientes capítulos analizaré puntualmente este proceso en ambas jerarquías, conviene aclarar que la purificación no está asociada exclusivamente a la remisión de pecados o de faltas, sino a la liberación de toda desemejanza que pueda encontrarse entre ellas y Dios, y por lo tanto,

¹³⁸ J. Rico Pavés, *Semejanza y divinización en el Corpus Dionysiacum*, p. 332.

¹³⁹ P. Rorem, "The place of the Mystical Theology in the Pseudo Dionysian Corpus", p. 96.

¹⁴⁰ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 508 D.

¹⁴¹ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 165 D; Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 537 B.

¹⁴² R. Roques, *L'univers dionysien*, p. 94.

toda criatura en cuanto tal, incluso los ángeles que no han pecado, se encuentra necesitada de ella¹⁴³.

El segundo elemento es la iluminación, que supone un paso posterior a la purificación. De hecho, ella solamente se puede dar después de la purificación¹⁴⁴. La iluminación supone una imitación más perfecta de la divinidad: el que es iluminado es llenado por la luz divina, lo que le permite alcanzar un estado y un poder de contemplación de las cosas divinas, que antes no poseía¹⁴⁵. Al mismo tiempo, el iluminado se vuelve iluminador de aquellos inferiores a él. Esto se da especialmente en la jerarquía celeste, donde las tres actividades serán realizadas por todas las jerarquías. En la jerarquía eclesiástica las actividades se encuentran divididas según los órdenes, lo que establecerá alguna diferencia¹⁴⁶.

La tercera actividad es el perfeccionar [τελείωσις]. Pero en el contexto del platonismo cristiano, la perfección se logra en la unión [ἕνωσις] con Dios. En efecto, uno es más perfecto en la medida en que se halla más unido a la divinidad. Y es el conocimiento la actividad por la cual nos unimos a ella. Esta íntima unión entre los dos conceptos hace que en el *Corpus* incluso sean utilizados como sinónimos¹⁴⁷. Detrás de ello subyace la idea de que solamente lo semejante conoce lo semejante y por ende, conocer a Dios, unirse a Él y ser divinizado no pueden ser cosas diferentes¹⁴⁸.

Como dije al comienzo del presente párrafo, la definición de jerarquía se aplica a ambas jerarquías, es decir, a la de los seres espirituales y a la de los hombres¹⁴⁹. En este sentido, aunque cada una poseerá características propias, los elementos antes tratados pueden ser encontrados en las dos. En última instancia, la jerarquía existe para lograr la divinización, esto es, lograr que las criaturas se asemejen lo más posible a Dios y se unan a Él. De hecho, su origen es Dios mismo, uno y trino, que al crear ha querido que los seres logren nuestra plena

¹⁴³ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 537 A B.

¹⁴⁴ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 165 D. Véase el comentario a este texto que hacen R. Roques, *L'univers dionysien*, p. 94 y también S. Klitenic / J. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition*, p. 62. La purificación queda establecida en Dionisio como un primer paso obligatorio, pero que a su vez llama a la criatura a avanzar en la imitación de Dios.

¹⁴⁵ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 165 D. Aquí conviene señalar que el texto griego dice: “τοὺς δὲ φωτιζομένους ἀποπληροῦσθαι τοῦ θεοῦ φωτὸς πρὸς θεωρητικὴν ἔχιν καὶ δύναμιν ἐν πανάγνοις νοῶς ὀφθαλμοῖς ἀναγομένους”.

¹⁴⁶ Trataré sobre una y otra en los dos capítulos siguientes, lo que hará evidentes las diferencias. De todas maneras, puede verse resumidamente en R. Roques, *L'univers dionysien*, p. 98.

¹⁴⁷ Sobre τελείωσις y ἕνωσις véase R. Roques, *L'univers dionysien*, p. 95.

¹⁴⁸ Y. De Andia, *Henosis*, p. 431.

¹⁴⁹ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 164 D y *De ecclesiastica hierarchia*, 372 A.

realización, y en función de ello estableció esta ley¹⁵⁰. Y por eso dice Dionisio que cualquier jerarquía, esto es, la humana o la celeste, posee estos mismos elementos comunes, comenzando por el hecho de que la búsqueda de la realización de sus miembros se da mediadamente, es decir, los superiores iluminan a los inferiores a través de los del medio. En la medida en que esto se va realizando, la semejanza a Dios que se alcanza es superior, en tanto que se vuelven iluminadores de los inferiores. Pero Dionisio es claro en que el poder de los miembros no proviene de ellos mismos, sino de Dios, que es el único que verdaderamente ilumina. Finalmente, si la creación es imitación de Dios, entonces hay que decir que la jerarquía, en tanto que es un todo armónicamente ordenado y no solamente existiendo sino también obrando según la semejanza divina, permite una mayor manifestación de la infinita riqueza y perfección del ser divino¹⁵¹.

6. La noción de jerarquía según Dionisio: ¿platonismo o neoplatonismo?

Habiendo analizado la definición, queda abierta la pregunta por el origen filosófico de la noción de jerarquía. Dado que los elementos principales sin duda responden a una tradición común, en primer término no cabe sino concordar con Roques: la idea de jerarquía supone al mismo tiempo una influencia platónica y una neoplatónica: “con el platonismo, por la oposición entre lo sensible y lo inteligible; con el neoplatonismo, por la división ternaria de cada uno de los dos universos”¹⁵². A la luz de la evolución de los estudios que se han dado en años posteriores a su excelente obra, a esta afirmación conviene hacerle algunos matices y aclaraciones, tanto en el campo del platonismo como sobre todo en el del neoplatonismo.

En concordancia con lo dicho por Platón, Dionisio distingue claramente dos ámbitos distintos, el de las inteligencias y el de los sentidos. Estos dos mundos están separados pero la separación no es radical e insalvable sino que por el contrario, aun siendo diferentes hay una relación entre ambos, pues el mundo de los sentidos es imagen del inteligible¹⁵³. Será precisamente por esto que el ascenso del hombre hacia Dios será posible: en la medida en que refleja lo supe-

¹⁵⁰ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 373 C-376 A.

¹⁵¹ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 372 D-373 A.

¹⁵² R. Roques, *L'univers dionysien*, p. 68.

¹⁵³ R. Roques, *L'univers dionysien*, p. 68; C. Riggi, “Il creazionismo e il suo simbolo nello Pseudo Dionigi”, pp. 313-314.

rior, el mundo material es inicio del movimiento de retorno hacia el Creador¹⁵⁴. Y a cada uno de estos ámbitos le corresponde una jerarquía diferente: al primero le corresponde la jerarquía celeste y al segundo la jerarquía eclesiástica. Contrariamente a lo que uno pueda suponer, no hay punto de contacto entre una jerarquía y la otra. La jerarquía celeste se encarga sobre todo de la acción divina sobre los seres espirituales. Si bien en algún sentido los ángeles inferiores entran en relación con los hombres, ellos estrictamente hablando no pertenecen a esta jerarquía humana. Al mismo tiempo, los seres espirituales no se relacionan con los hombres estableciendo contacto con la parte superior de la jerarquía humana, sino con los hombres en general. La jerarquía eclesiástica, en cambio, se da exclusivamente entre los hombres, y la diferencia que se establece entre los individuos no está directamente asociada al grado de ser, sino a la tarea que deben realizar¹⁵⁵. De todas formas, es claro que Dionisio concibe a la jerarquía humana como una imagen de la jerarquía celeste¹⁵⁶.

Respecto al neoplatonismo se da algo muy semejante a lo anterior: no cabe duda de que Dionisio abreva de sus ideas y que la noción de jerarquía tiene entre otras fuentes de inspiración a varios maestros de esa escuela, pero sin embargo también aquí conviene hacer varias aclaraciones al respecto¹⁵⁷. En primer lugar, es cierto que el neoplatonismo considera que todo lo que existe debe dividirse en tríadas. El mismo Proclo, por ejemplo, lo afirma abiertamente “todo

¹⁵⁴ C. Riggi, “Il creazionismo e il suo simbolo nello Pseudo Dionigi”, p. 314.

¹⁵⁵ Este tema será tratado en el capítulo séptimo.

¹⁵⁶ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 121 C.

¹⁵⁷ Existen innumerables trabajos que establecen claros puntos de contacto entre Dionisio y la escuela neoplatónica. Se puede mencionar, entre otros, los siguientes: En relación con Proclo los clásicos artículos de J. Stiglmayr, “Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel”, *Historisches Jahrbuch*, 1895 (16), pp. 253-273; H. Koch, “Proklus als Quelle des pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen”, pp. 438-454. También puede verse el más actual de C. Steel, “Proclus et Denys: L’existence du mal”, pp. 98-105; H. D. Saffrey, “New objective links between the Pseudo Dionysius and Proclus”, en D. J. O’Meara (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, Catholic University of America, Washington D.C., 1982, pp. 64-74. En relación con Jámblico, especialmente en lo que respecta a la teurgía, véase más adelante capítulo séptimo. Respecto a la relación con Syriano, I. P. Sheldon Williams, “Henads and Angels”, pp. 65-71. Finalmente, en relación con Damascio puede verse L. H. Grondjis, “The Patristics origins of Gregory Palamas’ Doctrine of God”, *Studia Patristica*, 1959, V, parte 3, pp. 323-328; R. Griffith, “Neo-Platonism and Christianity: Pseudo Dionysius and Damascius”, *Studia Patristica*, 1997 (29), pp. 238-243. S. S. Lilla, “Pseudo Denys l’Areopagite, Porphyre et Damascius”, en Y. de Andía, *Denys L’Areopagite et sa Postérité en orient et occident*, pp. 117-152.

lo que participa del ente, participa de esta tríada”¹⁵⁸. Sin embargo, resulta interesante señalar que él no atribuye esta verdad a sus maestros neoplatónicos, sino a un escrito conocido en la antigüedad bajo el título de *Oráculos Caldeos*. La influencia que ejercieron en los autores neoplatónicos, especialmente a partir de Jámblico, obliga a hacer aunque más no sea una breve referencia a ellos.

No es mucho lo que se sabe con certeza sobre estos escritos. Los testimonios que han llegado a nuestros días sostienen que fue Juliano, “filósofo caldeo”, y su hijo del mismo nombre pero apodado “theurgo”, quienes originaron estos saberes¹⁵⁹. Aunque no es posible fecharlo con total exactitud, dado que hay constancia de que el segundo de ellos vivió en tiempos de Marco Aurelio, hay que pensar que son aproximadamente del siglo segundo. Por otra parte, el adjetivo “Caldeos” tampoco indica necesariamente el origen de los mismos¹⁶⁰. No han llegado hasta nosotros más que unos cuantos fragmentos, pero la tradición posterior consideraba a los dos Julianos como magos poderosos y de hecho, gozaban de gran fama por ello¹⁶¹. Al mismo tiempo, los testimonios son muy claros respecto a la gran influencia que ejercieron sobre los neoplatónicos, y sobre Proclo en particular¹⁶².

Esta división triádica, entonces, si bien puede ser rastreada y justificada sobre la base de textos anteriores, y remontarla hasta llegar incluso al mismo Platón (cosa que de hecho hace Proclo¹⁶³), no es concebida por los autores de esta escuela solamente ni en primer lugar como una interpretación de los diálogos

¹⁵⁸ Proclo, *In Platonis Parmenidem commentaria*, VI, 1091; C. Steel (ed.), Oxford University Press, Oxford, 2007-2009, 3 vols.

¹⁵⁹ La crítica en general acepta que Juliano padre escribió una primera obra, que luego fue asumida y completada por su hijo, agregándole éste elementos propios. É. Des Places, *Oracles Caldaïques, avec un choix de commentaires anciens*, texte établi et traduit par É. des Places, Les Belles Lettres, Paris, 1971, pp. 7-8. También puede verse L. Brisson, “Les Oracles Caldaïques dans la Théologie Platonicienne”, en A. Ph. Segonds y C. Steel, *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven University Press / Les Belles Lettres, Leuven, 2000, pp. 110-111.

¹⁶⁰ L. Brisson, “Les Oracles Caldaïques dans la Théologie Platonicienne”, p. 110, nota 3. H. D. Saffrey, “Les Néoplatoniciens et les Oracles Caldaïques”, *Revue des Études Augustiniennes*, 1981 (27), especialmente pp. 209-220.

¹⁶¹ E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 1980, p. 267.

¹⁶² Véase por ejemplo la influencia que ejercieron en Proclo, de acuerdo a la biografía que nos ha dejado su discípulo. Cfr. Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, (texte établi, traduit et annoté par Saffrey, H. D. y Segonds, A. Ph.), Les Belles Lettres, Paris, 2001, ptos. 26 y 27, especialmente pp. 30-32.

¹⁶³ J. Opsomer, “Deriving the three intelligible triads from the Timaeus”, en A. Ph. Segonds y C. Steel, *Proclus et la Théologie Platonicienne*, pp. 351-372.

platónicos, o un desarrollo de las doctrinas del discípulo de Sócrates, sino más bien como la asunción de una doctrina religiosa de la época con la cual el neoplatonismo, en mayor o menor medida según cada caso, parece sentirse muy afín. En este sentido, esta tendencia a dividir en tríadas, aunque pueda justificarse sobre la base de textos como el *Timeo*, no procede exclusiva ni originalmente de allí. Más bien, habría que decir que proviene de doctrinas que surgieron con cierta independencia de la tradición iniciada por el fundador de la Academia, y son los mismos miembros del neoplatonismo quienes reconocen esto¹⁶⁴. Evidentemente, la filosofía neoplatónica no se concibe a sí misma como un saber cerrado a otras formas de conocimiento como los que por ejemplo propone la religiosidad, y esto dificulta cualquier intento por circunscribir su área de influencia. De hecho, el mismo Platón se muestra abierto a lo religioso, lo que también hace a veces difícil separar uno y otro elemento. Tal vez, la novedad de los neoplatónicos está en que este cuerpo de doctrina (los *Oráculos Caldeos*) está bastante estructurado y por lo tanto se muestra ante sus ojos como una doctrina religiosa pero no irracional, por lo que no dudaron en buscar cierta concordancia con ella¹⁶⁵.

Esta visión del mundo como algo compuesto en diferentes tríadas sería uno de los elementos que permitirían justificar mejor la llamada “ley de la jerarquía”, pues quedaría claramente establecido que los superiores llegan a los inferiores por los medios. En otras palabras, el término medio aparece como necesario pues hay una necesidad metafísica de un mediador entre el superior y el inferior¹⁶⁶. También aquí aparece Proclo como una fuente de inspiración posible, pero no es necesariamente seguro que sea él el que inspiró a Dionisio¹⁶⁷.

¹⁶⁴ Proclo, *In Parmenidem*, VI, 1091. La frase remite a los *Oráculos Caldeos*, fragmento 22 DP.

¹⁶⁵ R. A. Arthur, *Pseudo Dionysius as Polemicist*, p. 30.

¹⁶⁶ Cfr. Proclo, *Elementos de teología*, prop. 28. Se puede ver el comentario que hace Dodds, primero en su introducción (p. XXII) y luego analizando ya esta proposición en concreto, p. 216. Cfr. Proclo, *The Elements of Theology*, E. R. Dodds (revisión de texto, traducción, introducción y comentario), Clarendon Press, Oxford, 1963.

¹⁶⁷ Lilla sostiene que esto le llega a Dionisio directamente de Proclo, o también de alguna fuente patristica. Cfr. S. Lilla, “Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l’Areopagita”, 554-556. Sin embargo, a mi juicio la crítica general de Sheldon Williams es bastante sólida. Uno podría suponer que Dionisio abreva de las mismas fuentes que Proclo. Eso explicaría que muchas de sus ideas sean semejantes y que al mismo tiempo no coincidan tanto como uno esperaría de un alumno directo. Estas diferencias que se observan no provendrían de una supuesta cristianización de Proclo hecha por Dionisio, que necesariamente lo forzaría a separarse de él, sino por haber sido formados dentro de la misma tradición de pensamiento, en las que ciertos elementos estaban presentes pero en una instancia de desarrollo menor. I. P. Sheldon Williams, “Henads and Angels”, pp. 65-71. También puede verse del mismo autor, “The Ps.-Dionysius and the Holy Hierot-

Como dije antes, los *Oráculos Caldeos* afectaron a toda la escuela neoplatónica posterior a Plotino, por lo que sucedió que muchos miembros habían reformulado muchas posiciones a la luz de estos textos. Por ejemplo, antes que Proclo quien trató este tema fue Jámblico, autor al que Proclo trata con reverencia y admiración: lo llama divino [θεῖος] y son pocas las veces que se anima a contradecirlo; cuando lo hace, lo hace siempre con el mayor de los respetos¹⁶⁸. Es decir, que la idea de la necesidad de la mediación está presente en el neoplatonismo por los menos desde el siglo IV. Atribuir esta idea a Proclo implica por un lado simplificar el aspecto religioso que imbuía a algunos de los más reconocidos representantes del neoplatonismo, y por otro lado, establecer una influencia exclusiva o casi exclusiva entre Proclo y Dionisio que no necesariamente se tuvo que haber dado así¹⁶⁹. Por otra parte, fuera de la escuela hay algunos padres cristianos que habían propuesto tesis semejantes¹⁷⁰.

Para terminar, conviene señalar una última diferencia importante. Aunque en el neoplatonismo la jerarquía existe y tiene como fin unir a lo inferior con lo superior, permitiendo la ἐπιστροφή y el retorno de todo al Uno, ella se sustenta en primer lugar sobre la existencia de diversos creadores: el superior no solamente ilumina al inferior, sino que primero lo crea. Y el retorno se realiza sobre la base de la pérdida de la identidad individual, que va fundiéndose en el ser superior de la escala jerárquica, hasta el retorno final de todos los seres al uno. Esta idea no es aceptada por Dionisio: los miembros de la escala jerárquica no pierden su individualidad, al contrario, se unen amorosamente a Dios en una unión sin confusión. Se vuelve así evidente una vez más que el platonismo y el

heu”, *Studia Patristica*, 8, parte 2, 1963, pp. 115-116. En el extremo contrario a Sheldon Williams está R. Griffith, “Neo-Platonism and Christianity”, que propone fechas de datación muy posteriores.

¹⁶⁸ Cfr. E. R. Dodds, introducción a *The Elements of Theology*, pp. xxii-xxiii.

¹⁶⁹ Sobre la discusión acerca de la influencia directa de Dionisio puede verse I. P. Sheldon Williams, “Henads and Angels”, pp. 65-71; también S. Klitenic / J. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition*, especialmente cap. VIII, donde aparecen tratadas las principales posibilidades con sus puntos fuertes y débiles. Hay que reconocer así que podría suponerse una relación entre los Oráculos Caldeos y Dionisio, en la cual la escuela neoplatónica no tiene más relevancia que la de ser trasmisora de estos saberes.

¹⁷⁰ Cfr. Clemente de Alejandría, *Stromata*, M. Merino Rodríguez (ed.), Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 1996, VII, 9, 2-3. Prácticamente no hay ninguna duda de que Dionisio tenía conocimiento de la obra de Clemente. A él parece referirse en *De divinis nominibus*, 824 D, donde de hecho revela sin querer que no es el discípulo de San Pablo, pues es virtualmente imposible haber sido discípulo de San Pablo y conocer en persona a Clemente. Ya Juan de Scythopolis nota aquí un problema: Dionisio no declaró en qué obra sostuvo esto Clemente (PG 4, 329 C). Poco antes, Juan de Scythopolis afirma que Dionisio se está refiriendo a Clemente, papa (PG 4, 329 B).

neoplatonismo no están presente en Dionisio sino luego de una profunda reflexión metafísica, y cuyo resultado se presenta más afín a la revelación cristiana.

7. La jerarquía y la metáfora de la luz

Podemos ahora sí volver a la noción de Jerarquía. En ella confluirán dos de las principales tesis sostenidas por Dionisio: un mundo en el que los seres participan de distinta manera del creador (hay grados) y el deseo de ellos de querer unirse a él, de asimilarse a él. Esta asimilación a Dios se realizará por medio de la Jerarquía.

Veamos en primer lugar el fin de la Jerarquía. Más arriba se estableció que para Dionisio toda criatura busca la asimilación con Dios, el volverse semejantes a Él. Pues bien, si Dios es la luz, o “el que ilumina”, entonces volverse semejante a Él es volverse “luminoso”. O, dicho de otro modo, imitar a Dios es volverse también uno mismo iluminador: “Pues cada uno de los elegidos para el sagrado gobierno tiene a la perfección de acuerdo a su propia proporción, para así ser elevado a lo imitable de Dios y a lo más divino de todo [...] ser ‘colaborador de Dios’ y recibir la divina actividad manifestada en uno mismo de acuerdo con lo posible”¹⁷¹. Pero dado que la única y real fuente de luz es Dios, a lo que se aspira no es a ser luces, sino a reflejar la luz divina. En otras palabras, ninguno podrá jamás transmitir “su” luz, sino que habiendo recibido la luz de Dios, la deberá transmitir generosamente a aquellos que les siguen en la escala¹⁷². Este ser reflejo de la luz divina supone a la vez la recepción de la luz y la iluminación de los inferiores. Así, recibir la luz divina implica tres elementos: 1) la purificación, en cuanto que al recibir la luz tiende a desaparecer la semejanza con Dios (la criatura pasa de ser no iluminadora a ser iluminadora), 2) la iluminación, en cuanto se recibe el conocimiento unificador de Dios, y 3) la perfección, en cuanto que el fin de este proceso es la propia perfección del sujeto que ahora es iluminado e iluminador. Por ello se puede decir que si el orden jerárquico implica recibir y transmitir la luz divina, entonces el orden del universo exige que unos sean purificados y otros purifiquen, que unos sean iluminados y otros iluminen, que unos sean perfeccionados y otros perfeccionen¹⁷³.

¹⁷¹ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 165 B.

¹⁷² Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 165 A.

¹⁷³ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 165 C.

Siguiendo con la metáfora, hay que decir que Dionisio afirma que Dios es una luz potentísima, y la compara con el Sol. No todos están igualmente cerca de Dios (lo que no debe ser entendido como cercanía física, sino una cercanía en cuanto a su perfección) y por ello, en tanto algunos están más cerca, estos pocos son capaces de recibir directamente la luz divina y hacerla visible a los que le siguen en la jerarquía¹⁷⁴, quienes a su vez la transmitirán a los inferiores. De este modo, sólo unos pocos son aptos para ser iluminados directamente por Dios. El resto, incluso los mismos hombres, lo ven a través de la iluminación de los que son superiores a nosotros. Nadie puede ver a Dios si no es a través de esta mediación. Ni siquiera Moisés puede hacerlo¹⁷⁵. La ley del universo dice que los más cercanos deben instruir a los menos cercanos¹⁷⁶.

La jerarquía tiene así a Dios como maestro de todo saber y acción¹⁷⁷. Hace de cada uno de sus miembros “espejos transparentes y sin mancha”¹⁷⁸ de la luz divina. Cada uno de los seres, en cuanto recibe y trasmite la luz divina, se vuelve cooperador de Dios y reflejo de la actividad divina¹⁷⁹. De este modo, para concluir hay que decir que se vuelven semejantes a Él, lo que, como se dijo, es el deseo y fin de toda criatura, en la medida que cumplimos acabadamente nuestro rol en la jerarquía¹⁸⁰.

8. La jerarquía y la noción de mediación

El neoplatonismo, sobre todo el posterior al siglo IV, se presenta no solamente como un movimiento filosófico, sino también como un movimiento espiritual¹⁸¹. A diferencia de Platón, que había valorado el mito como un elemento connatural a la filosofía, lo que hay ahora es una valoración de la religiosidad y de las prácticas y ritos religiosos. En otras palabras, los autores de esta escuela (o al menos, muchos de ellos) no solamente consideran importante el teorizar

¹⁷⁴ Dionysius Areopagita, *Epistola VIII*, 1092 B.

¹⁷⁵ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 180 D-181 A.

¹⁷⁶ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 181 A.

¹⁷⁷ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 165 A.

¹⁷⁸ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 165 A.

¹⁷⁹ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 165 B.

¹⁸⁰ A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, p. 170.

¹⁸¹ Aunque esto esté ciertamente en Plotino, parece provenir de la misma tradición filosófica platónica. P. Spearrit, “The Soul’s participation in God according to ps. Dionysius”, en *Downside Review*, 1970, 293, p. 379.

sobre la religión, sino que también aprobaban como propio de ellos el incluir actos y ritos a través de los cuales sostenían que los dioses colaboraban en la perfección de las personas¹⁸².

La introducción de estos elementos se debe básicamente a dos razones. En primer lugar, porque la tradición iniciada por Plotino reforzaba fuertemente la antigua idea de que era necesario el retorno al Uno. Este retorno se hacía por medio de la purificación, al que se podía llegar a través de la filosofía, pero también a través de ritos por medio de los cuales el Uno intervenía en nuestro mundo y colaboraba con la ἐπιστροφή. El segundo elemento es concordante con el anterior. Para el neoplatonismo en su sentido último la religión no busca algo distinto de lo que busca la verdadera filosofía: la purificación y el hacerse semejantes a los dioses. Siendo así, y dado que comparten el mismo fin, filosofía y prácticas religiosas están íntimamente relacionadas.

Todo esto lleva a la tradición neoplatónica a enfrentarse a dos problemas diferentes. En virtud sobre todo de la interpretación del *Parménides* de Platón, y basándose en las consecuencias que se obtienen a partir del planteamiento de las diferentes hipótesis que se van dando en el diálogo, se esfuerzan por separar al Uno del mundo creado, garantizando su trascendencia absoluta respecto a todo lo demás. Pero al mismo tiempo, es necesario que la acción del Uno permita a los seres creados el retorno a él, es decir, que no quede a una distancia inalcanzable, pues entonces el movimiento de retorno sería imposible. Esto permite y justifica la introducción de las mencionadas prácticas religiosas (la theurgía), pero también la introducción y justificación metafísica de la existencia de una larga cadena de seres intermedios que se ubican entre el Uno y nosotros y que en tanto que unen a los dos extremos, garantizan la posibilidad de volver a él. Esta larga cadena no se justifica solamente en la famosa tesis platónica que dice que la naturaleza no da saltos, sino también, como señalé, en la necesidad de establecer algún tipo de vínculo entre el Uno y los seres inferiores¹⁸³. De hecho, careciendo de este vínculo el retorno parece imposible.

Esta necesidad de una mediación entre el Uno y las criaturas puede ser rastreada hasta los mismos diálogos platónicos. En el *Timeo*, por ejemplo, aparece diferenciado el Bien del Artífice. Es difícil establecer cuál fue el sentido último de las palabras de Platón, pero lo cierto es que es posible interpretarlo (y de hecho, esto sucedió en el neoplatonismo) como la presencia de una primera mediación entre el Bien y la creación. Esto permite que al mismo tiempo que la

¹⁸² A. C. Lloyd, "The latter Neoplatonists", en A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, p. 277.

¹⁸³ A. C. Lloyd, "The latter Neoplatonists", p. 282.

trascendencia quede garantizada, también lo quede la relación con el Uno, en la medida en que los seres intermedios permiten la conexión entre los dos niveles.

Pero el neoplatonismo sostiene un tipo de mediación espiritual que el cristianismo no puede aceptar sin renegar al mismo tiempo de importantes elementos propios de su fe. En efecto, para aquellos, los seres intermedios transmiten también el ser. Es decir, no es el Uno el que directamente crea las cosas, sino que lo hace a través de criaturas intermedias. Se quita así a Dios la potestad de ser el único que puede efectiva y realmente ser causa de todo lo que existe, al menos de un modo directo y personal. Por ello, la mediación, en tanto que ésta implica comunicar el ser, no puede ser aceptada por Dionisio en virtud de su cristianismo.

Como se puede ver, desde el punto de vista metafísico, la noción de jerarquía trae implicada la noción de mediación, en tanto que gracias a ella se intenta encontrar un término medio entre Dios y el mundo¹⁸⁴. En el neoplatonismo, la jerarquía tiende a hacer desaparecer la diferencia que hay entre el Uno y el mundo finito, al establecer a través de ella un vínculo que los une. En Dionisio esto va más allá. La jerarquía no solamente permite la relación entre Dios y los seres creados, sino que permite una más acabada realización de la noción de semejanza. En efecto, la jerarquía no aparece solamente como un elemento que permite acercarse al Uno trascendente a los seres inferiores, sino que sobre todo les permite a sus miembros *actuar* de modo semejante al suyo.

Por eso, en mi opinión la crítica que hace Schiavone en este punto no es acertada. En efecto, él sostiene que Dionisio no lleva esta idea de mediación hasta sus últimas consecuencias, pues en el *Corpus* aparecen dos jerarquías distintas, una celestial, que claramente está por encima del hombre y el mundo material, y una terrena, de la que en principio participan únicamente los hombres. Schiavone nota que la conexión entre una y otra jerarquía es en Dionisio algo apenas desarrollado: no hay en las obras del Areopagita ningún desarrollo importante sobre las relaciones entre hombres y ángeles. En cambio, señala que los filósofos del renacimiento (concretamente, menciona a Ficino, el Cusano y Pico della Mirandola) sí intentaron establecer una jerarquía única, en la que la luz divina va descendiendo por todos los grados hasta llegar a los más remotos.

El diagnóstico de Schiavone, en lo que respecta a la división que hace Dionisio entre las dos jerarquías, es a mi juicio acertado. El *Corpus* distingue claramente las dos jerarquías, y aunque como bien dice, aparecen algunos textos en los cuales Dionisio las relaciona, en general son presentadas como dos jerarquías más o menos independientes, en las cuales la humana es una cierta imitación

¹⁸⁴ M. Schiavone, *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, p. 202.

de la celestial. Pero esto no es un punto débil en la metafísica dionisiana, al contrario. Si el mundo es concebido como una única jerarquía, de la cual participan absolutamente todos los seres creados, lo que aparece es nuevamente la división dualista que el neoplatonismo quería evitar¹⁸⁵: por un lado el Uno, trascendente y separado de todo, y por otro lado la creación ordenada en grados y con la misión de transmitir según su ubicación la luz divina. En cambio, la visión de la jerarquía de Dionisio se encuentra en sintonía con la idea de la creación como manifestación: los seres espirituales son semejantes a Dios, y tienen su jerarquía, y el mundo material es semejante a Dios, pero también es semejante al mundo de los seres espirituales, al que también imita, y por ello también tiene su jerarquía.

Todo el mundo dionisiano se establece respetando ese orden. Por ejemplo, el conocimiento de lo divino va de lo sensible a lo inteligible, y de allí a Dios¹⁸⁶. En concordancia con ello está también todo lo dicho sobre la creación como símbolo de Dios. Tiene razón Schiavone cuando dice que el principio de mediación, si se lo extiende a todos los seres ubicados en una única jerarquía, se lo inmanentiza. Pero es precisamente por eso que Dionisio no puede aceptarlo. La mediación (como la misma jerarquía) es un elemento de divinización y por lo tanto, mediar implica, sobre todo para el mediador, un asemejarse a Dios, en tanto que al igual que Él, debe iluminar a los inferiores.

Y por esa misma razón, tampoco es un elemento que implique una degradación del mundo material. Los únicos seres que pueden ser divinizados son los seres libres, y por lo tanto, no hay una mediación, en sentido estricto, entre el hombre y el mundo, sino entre los hombres mismos. Y por ello la jerarquía agrega un aspecto ético religioso y no metafísico. Su existencia no tiene más justificativo que hacer a sus miembros actuar como actúa Dios, pero sin dejar de aceptar que solamente Él es el creador. En este sentido, por más esfuerzo que se haga, en la medida en que no se otorgue a los seres creados la posibilidad de crear, esa jerarquía tampoco será metafísica. Por ello, concuerdo en que “podemos afirmar que el principio de mediación no tiene en Pseudo Dionisio un auténtico e integral valor metafísico, sino sólo uno ético religioso. El verdadero fin de la ordenación jerárquica celeste es, por lo tanto, el de constituir un medio eficaz para promover y sostener la conversión del hombre”¹⁸⁷. Pero esto no debe

¹⁸⁵ Elemento que curiosamente el mismo Schiavone reconoce y que sirve precisamente para justificar la existencia de ella, Cfr. *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, p. 202.

¹⁸⁶ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 592 B.

¹⁸⁷ M. Schiavone, *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, p. 204.

ser visto, como pretende Schiavone, como una insuficiencia del pensamiento del Areopagita, sino más bien como el resultado de una meditada visión metafísica en la cual la creación es concebida como el resultado del amor divino, que quiere manifestarse y por ello crea un mundo semejante a Él, con toda la carga conceptual que esto implica.

IV

SANTO TOMÁS Y LA NOCIÓN DE JERARQUÍA

1. La creación como manifestación divina

En el segundo capítulo mostré que Santo Tomás tomó aspectos centrales de la doctrina de la participación que estaban presentes en Dionisio, ocupando estos un lugar relevante dentro de la reflexión metafísica que uno encuentra en el *Comentario a las Sentencias*. Ahora bien, si en el pensamiento del Areopagita la idea de participación alcanza uno de sus puntos principales en la noción de semejanza, de haberse dado una influencia real e importante sobre el Aquinate debería de algún modo estar presente en su obra.

No hay duda de que, si aceptamos la división a la idea de participación que propone Geiger, a saber, la idea de una participación por composición y una participación por similitud, aunque claramente ambas están presentes en el *Comentario a las Sentencias*¹, y de un modo explícito, es la segunda de ellas la que ocupa el lugar preponderante. Este elemento es claro y no ha generado mayores discusiones, al contrario, así ha sido reconocido frecuentemente². Más aun, el

¹ Respecto a la participación por composición puede verse especialmente Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 5, a. 1, co. También *In I Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 2, sed contra; *In I Sententiarum*, d. 19, q. 2, a. 1, sol; *In II Sententiarum*, d. 3, q. 1, a. 1, co. Las referencias a la participación por semejanza son ciertamente mucho más numerosas y serán tratadas *in extenso* a lo largo del presente capítulo.

² Respecto a que la participación por semejanza está presente en los trabajos juveniles del Aquinate puede verse H. Lyttkens, *The analogy between God and the World*, Almqvist & Wiksells, Uppsala, 1952, pp. 342-345, especialmente ésta última. G. P. Klubertanz, *St. Thomas Aquinas on Analogy*, pp. 25-26, B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, p. 44, etc. Una interpretación alternativa es la de B. Mondin, que acepta que la idea de la participación por semejanza, y también la del acto y la potencia, se encuentran presentes ya en el *Comentario a las Sentencias*, aunque no totalmente desarrolladas, (*St. Thomas Aquinas' Philosophy in the Commentary to the Sentences*, cap. IX). Criticando algunas conclusiones del trabajo de Montagnes (aunque extensivas a muchos elementos de Klubertanz), acepta también que las referencias a ese tema aumentan con el paso de los años, aunque lo anterior ya está en el *Co-*

mismo Aquinate, aunque muchas veces menciona la idea de participación por composición, cuando en esta obra se plantea qué significa participar la define en función de la semejanza: las cosas se dice que participan de la bondad divina pues son constituidas a semejanza de ella, o también en tanto que no imitan la bondad divina perfectamente, pero sí en parte³. Por otro lado, la relación entre la criatura y el Creador también es definido en términos de similitud y de imitación, y no en términos de simplicidad y composición⁴. Uno encuentra que las ideas de semejanza y de imitación aparecen explícitamente en la obra como la mejor forma de explicar la dependencia de la criatura hacia el Creador⁵. Quisiera entonces intentar profundizar estas ideas, mostrando al mismo tiempo la centralidad que ocupan en esta obra y la notable influencia que Dionisio parece jugar en este tema.

El primer elemento que aparece para el análisis es la reafirmación que todo lo que existe proviene de un único principio, que es el que ha hecho todo. Toda multiplicidad no puede provenir sino de una unidad, *como dice Dionisio*⁶. Dios es el único que ha creado; y de hecho es el único que puede hacerlo⁷. Ante la pregunta de la causa por la cual Dios ha creado, es claro que Santo Tomás, al igual que Dionisio, destaca la libertad divina como elemento inherente a la creación⁸. Aceptado esto, es impropio hablar de una causa por la cual Dios haya creado, entendiéndolo como una razón que necesariamente lo obligue a dar el ser. La libertad divina es un elemento central de toda su concepción metafísica.

Las ideas vistas hasta aquí, aunque ciertamente puedan hallarse y justificarse claramente sobre la base de la lectura del *Corpus Areopagiticum*, están presentes en la gran mayoría de los filósofos cristianos, por lo que Santo Tomás se ubicaría dentro de una gran tradición filosófica, que lo nutre de estas ideas. Atribuirles exclusivamente a la influencia que el estudio del *Corpus* pueda haber tenido parece ser una exageración, pues son ideas que pudieron llegar, y

mentario. Sobre este punto también es muy taxativo en su opinión T. D. Humbrecht, “La théologie négative chez saint Thomas d’Aquin”, *Revue Thomiste*, 1993 (93), pp. 541-542.

³ Por ejemplo, Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 1, ad6: Creaturae non dicuntur divinam bonitatem participare quasi partem essentiae suae, sed quia similitudine divinae bonitatis in esse constituuntur, secundum quam non perfecte divinam bonitatem imitantur, sed ex parte.

⁴ Por ejemplo, Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 3, q. 1, a. 3, co.

⁵ B. Montagnes, *La doctrine de l’analogie de l’être d’après Saint Thomas d’Aquin*, p. 44.

⁶ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 2, q. 1, a. 1, co.; también *In II Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 1, co.

⁷ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 2, co.

⁸ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 10, q. 1, a. 1, co.

de hecho seguramente debe haber sido así, por múltiples caminos⁹. Dionisio es apenas uno de ellos. Pero la presencia del Areopagita comienza a notarse cuando, aceptado que todo proviene de un único Dios que libremente decidió crear, el dominico intenta comprender mejor la creación, y sobre todo, intenta establecer con precisión metafísica cuál es la relación entre Dios y su obra. En principio, según se vio en el capítulo anterior, es claro que la noción de participación le brinda un anclaje seguro. Como mostraré a continuación, será la participación entendida como semejanza la que le brinde una mayor capacidad argumentativa¹⁰.

2. La bondad divina como causa de la creación

Al preguntarse por la creación Santo Tomás dirá, siguiendo al Areopagita, que la creación debe ser vista como una comunicación por parte de Dios de sus perfecciones a las criaturas. Crear es para el joven fraile que Dios comunique sus perfecciones, y esto en función de la bondad divina¹¹. En otras palabras, Dios es presentado como un ser infinitamente bueno, y esta bondad lo lleva a manifestarse y comunicar sus perfecciones. La centralidad de la bondad divina como difusiva de sí, que Dionisio había desarrollado largamente, caló hondo en el espíritu del Aquinate. La creación en su totalidad se debe a la bondad divina. Ella es el principio de toda comunicación. “Deus non agit propter appetitum finis, sed propter amorem finis, volens communicare bonitatem suam, quantum possibile est et decens secundum eius providentiam; et ideo sicut finis in omnibus operabilibus est primum principium, ita divina bonitas est primum principium communicationis totius, qua Deus perfectiones creaturis largitur”¹². Como se puede ver, Dios no tenía necesidad de nada de lo que existe, y sin embargo, siendo infinitamente bueno, donó desinteresadamente el ser. Todas las criaturas recibieron participadamente sus perfecciones, cada una según su propio modo. Esta referencia al propio modo hace que Santo Tomás no se pregunte si no es la justicia el verdadero principio por el cual Dios entrega los dones, en tanto que estos deben ser recibidos según la dignidad que corresponde a cada uno. Una vez más recurre a Dionisio para dar la respuesta: la justicia es como un principio

⁹ Aunque de hecho el Aquinate expresamente apela al Areopagita como autoridad a la que remite la afirmación.

¹⁰ B. Montagnes, *La doctrine de l’analogie de l’être d’après Saint Thomas d’Aquin*, pp. 46-47.

¹¹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 3, q. 1, a. 1, co.

¹² Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 46, q. 1, a. 1, q. 2, co.

eficiente, pero la bondad es como un principio final, y por eso, en sentido absoluto, la comunicación debe ser atribuida a la bondad [*communicationem absolute attribuit bonitati*]¹³.

Esta centralidad de la bondad divina vuelve a encontrarse al tratar sobre la Trinidad, donde aparecen elementos metafísicos reveladores. Santo Tomás no tiene duda de que sostener una pluralidad de personas y una unidad de esencia no puede ser demostrado racionalmente. Sin embargo, no renuncia a presentar argumentos de conveniencia, por medio de los cuales esta verdad se vuelva más racional. Estos argumentos muestran una clara asunción de la visión metafísica areopagítica que concibe a Dios como un ser infinitamente bueno, y que en su bondad desea comunicarse a los demás. Ser es siempre ser semejante a alguien. En la creación, esta semejanza no puede en modo alguno ser total, y por lo tanto, la comunicación del bien divino tampoco puede ser total. Hay que decir entonces que para ser perfecta, la comunicación divina debería lograr dar su perfecta bondad a otro ser, y éste no puede ser una criatura, sino alguien con quien comparta su esencia¹⁴.

Más allá de que el propio dominico reconoce que lo anterior no es una demostración¹⁵, queda claro que para él la bondad divina, una bondad absolutamente pura ya que al ser Dios perfecto no le falta nada, no puede permanecer encerrada dentro de sí. Al contrario, quiere ser multiplicada de todos los modos posibles¹⁶, y no de cualquier modo sino *ex sui scilicet similitudine*. Y de esta manera toda la creación es manifestación de esa bondad infinita de Dios, que desinteresadamente ama a la creación, manifestando su amor y su bondad en ella misma¹⁷.

El bien es difusivo de sí, quiere manifestarse en otros. Pero no habiendo otros, el mayor signo del amor y la bondad divina consiste precisamente en crearlos. En la medida en que Dios es el que comunica sus perfecciones, todos están llamados a participar de ellas, aunque no lo hagan uniformemente. Por ello, como mostré antes, para explicar esta idea Dionisio había comparado la comunicación divina con la acción del Sol: éste envía a todos sus rayos, pero no

¹³ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 46, q. 1, a. 1, q1a. 2, ad2.

¹⁴ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 2, q. 1, a. 4, s.c. y co.

¹⁵ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 2, q. 1, a. 4, s.c. y co. También puede verse: d. 28, q. 2, a. 2, co.

¹⁶ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 1, q. 2, a. 1, co: "Ipse enim bonitatem suam perfecte amat, et ex hoc vult quod bonitas sua multiplicetur per modum qui possibilis est, ex sui scilicet similitudine, ex quo provenit utilitas creaturae, inquantum similitudinem divinae bonitatis recipit".

¹⁷ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 1, q. 2, a. 1, co.

todos lo reciben igual. Del mismo modo, Santo Tomás apela a Dionisio, al punto tal que cita este mismo ejemplo, también para completar la idea. Al explicarlo, el Aquinate dice que la perfección que en unos está deficientemente [*deficienter*], en otros se encuentra en la forma más eminente [*eminentius*]. Todos los seres, sin embargo, participan de ella de algún modo¹⁸. Esta comparación que hace de la acción divina con el Sol no es un caso aislado. Más bien, hay que decir que Santo Tomás reconoce que el ejemplo tiene detrás una intuición metafísica importante y de hecho apela a él en reiteradas oportunidades¹⁹, buscando señalar siempre uno de los elementos centrales de la participación por semejanza: que aunque sea Dios el único principio y el que envía sus perfecciones, no todos están igualmente capacitados para recibirlas, sino que algunos las reciben más que otros, como ya Dionisio había afirmado.

La precisión conceptual propia de Santo Tomás permite reconocer la presencia de estas ideas con claridad. Cuando el Aquinate distingue entre *imago* y *similitudinis* aparece nuevamente la presencia del Areopagita. No hay duda de que esta distinción podía encontrarse ya en muchos otros autores patristicos anteriores a él. Sin embargo, lo interesante es el contenido metafísico que da el Aquinate a la *similitudinis*. En efecto, dice, hay dos maneras de ser semejante a algo. La primera es con relación a su naturaleza, del modo por ejemplo que un hombre engendra otro hombre, y la segunda es con relación a la idea del autor, como la semejanza que se encuentra entre un artista y su obra realizada, que es similar a su idea. La noción de semejanza, en tanto que relaciona criatura y Creador, debe ser entendida en ambos sentidos. En cuanto Dios es Ser es que ellas poseen el ser, y en cuanto es Viviente es que ellas viven. Del mismo modo, las cosas proceden de razones ideales [*procedunt rationibus idealibus*]. Bajo este segundo modo Dios es a la creación lo que el artista es a su obra. El ser imagen de Dios [*imago*] aparece como un modo particular y superior de ser semejante a Dios, y que incluye solamente a algunos seres, los intelectuales²⁰. Así, las criaturas no pueden ser sino en concordancia con su artífice, quien al mismo tiempo que dona sus perfecciones, las posee sobreabundantemente²¹.

¹⁸ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 15, q. 1, a. 2, ad4.

¹⁹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 15, q. 1, a. 1, ad4; *In II Sententiarum*, d. 16, q. 1, a. 2, ad4, etc.

²⁰ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 16, q. 1, a. 2, ad2.

²¹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 18, q. 1, a. 2, co.

3. La participación por semejanza y la completitud del universo

La participación por similitud le abre al Aquinate la posibilidad de hablar de grados de ser. Este tema podría a primera vista parecer como el resultado de una tesis tomada del neoplatonismo pero de difícil argumentación en un plano estrictamente filosófico. La idea de un mundo con todos los grados de ser cubiertos y existiendo parece exigirse más por una cuestión estética que por razones genuinamente filosóficas²². Y ciertamente que el tema implica ser muy sutil en las afirmaciones. Si uno sostuviera que Dios está obligado por su naturaleza a crear todos los grados posibles de ser, automáticamente quedaría muy comprometida la libertad divina. Por otro lado, sostener que la existencia de los grados de ser es el resultado de una absoluta casualidad o una decisión completamente arbitraria también es difícil de afirmar, pues se compromete la inteligibilidad de la creación, en tanto que no hay ningún tipo de razón para que ésta sea así. Como una especie de opción intermedia aparece la idea de la conveniencia de la existencia de los grados de ser. Ahora bien, aceptada la conveniencia uno podría preguntarse en qué se sustenta. En efecto, ¿por qué conviene una creación en la que debe haber una escala de seres, en la que unos son superiores a otros y todos a su vez inferiores a Dios, y participando todos de distinto modo de las perfecciones divinas?

No cabe duda de que éste es uno de los temas en los que la influencia del Areopagita se hace sentir aun con más fuerza. A lo largo del *Comentario*, la idea de que la creación es una donación del ser surgida en función de la infinita bondad y que esto está asociado a la de la existencia de una gradación en los seres aparece en forma reiterada²³. Si crear es sobre todo comunicar perfecciones, la cuestión es qué perfecciones deberían comunicarse. La respuesta de Santo Tomás es contundente: todas las perfecciones comunicables deben ser comunicadas, o la Bondad divina no sería totalmente difusiva. O dicho de otra forma más contundente la Bondad divina resplandece mejor cuanto mayor sea la variedad de las especies que la reciben y manifiestan²⁴. Es esta manifestación del Bien lo que mueve a completar todos los grados de ser, los espirituales, los materiales y

²² C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d' Aquino*, p. 298.

²³ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 3, q. 4, a. 1, ad4; *In I Sententiarum*, d. 22, q. 1, a. 2, co, *In III Sententiarum*, d. 2, q. 1, a. 2, q. 1, ad2. Puede verse también *In I Sententiarum*, d. 24, q. 1, a. 1, co.

²⁴ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 3, q. 1, a. 4, ad3: "Perfectio universi essentialis non attenditur in individuis, quorum multiplicatio ordinatur ad perfectionem speciei, sed in speciebus per se. Unde magis apparet divina bonitas in hoc quod sunt multi Angeli diversarum specierum, quam si sint unius speciei tantum".

los que son al mismo tiempo corporales y espirituales²⁵. A las criaturas, dice el Aquinate, se les comunicaron todas las bondades comunicables y en ello radica la perfección del universo²⁶.

Frente a esta afirmación se alegan dos sólidas objeciones: por un lado, como decía más arriba, queda la duda de si no se compromete la libertad divina. Pero aquí Santo Tomás es claro: el mundo existe porque Dios así lo ha querido, aunque eso no quita que su bondad sea infinita y sea por ella que todo lo que existe ha sido creado²⁷. Por otro, y al igual que sucedía en Dionisio, el problema del mal también supone una interesante objeción: ante la existencia evidente del mal moral, ¿no sería mejor este universo si se les quitara a los seres superiores la posibilidad de pecar? Suponiendo que esto pudiera hacerse, el mundo dejaría de tener males, si no totalmente, al menos dejaría de tener males morales y por lo tanto sería claramente un mundo mejor. La respuesta de Santo Tomás no deja de asombrar: si esto sucediera la creación no tendría más bondad, sino menos. La argumentación que propone es notable: quitar la posibilidad de pecar supone eliminar del mundo todos los seres que tienen por sí mismos la posibilidad de pecar. Y el problema radica entonces en que si no se completaran todos los grados de bondad, y por lo tanto habría que agregar, todos los grados de ser, Dios quitaría algo de bondad al universo, pues faltaría precisamente ese grado en la escala de los seres, el de los que pueden pecar o no pecar²⁸. En otras palabras, que haya seres que no puedan pecar implicaría que el universo carece de algunos grados ontológicos, y por lo tanto, implicaría para él cierta imperfección. Ahora bien, aunque efectivamente Dios podría hacerlo, hay que decir que Él no solamente no quiere esto, dice el Aquinate, sino que la Providencia divina desea que todos los seres sean conservados en su propia naturaleza, *como dice Dionisio*²⁹.

Negar la escala jerárquica de los seres conllevaría así negar la bondad divina, y por lo tanto negar que el bien sea difusivo de sí. La creación es teofanía y en tanto tal, debe intentar manifestar la riqueza divina, cosa que se hacía según Dionisio por la donación de las diversas perfecciones. Santo Tomás acepta esta visión metafísica. Dios es el ejemplar de todo lo que existe. Esta ejemplaridad, sin embargo, puede entenderse de dos maneras, como él mismo señala en el primer libro del *Comentario*: “El ejemplar de las cosas está en Dios de dos mo-

²⁵ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 1, q. 2, a. 4, s.c.

²⁶ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 1, s.c.

²⁷ Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 4, q. 1, a. 1, q.la. 1 sol 1.

²⁸ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum* d. 23, q. 1, a. 2, co. También *In II Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 2, co.

²⁹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 2, co.

dos: primero, respecto a lo que hay en su entendimiento; y así, según las ideas, el entendimiento divino es el ejemplar de todas las cosas que derivan de Él, como el entendimiento del artífice, mediante la forma de su arte, es el ejemplar de todos los artefactos. Segundo, respecto a lo que hay en su naturaleza, como en razón de su bondad –por la que es bueno– es el ejemplar de toda bondad; y de modo semejante sucede con la verdad. Por lo tanto, está claro que Dios no es, del mismo modo, ejemplar del color y de la verdad”³⁰. En otras palabras, las cosas pueden decirse que imitan a Dios en tanto que imitan las ideas presentes en su entendimiento, pero también es absolutamente correcto decir que lo imitan en tanto que participan de las perfecciones divinas. En ambos casos (y no solamente en el primero) hay que decir que Dios es ejemplar de lo creado. No cabe duda de que ambas formas de entender esto están íntimamente relacionadas y que estas dos formas de entender la ejemplaridad pueden ser explicadas complementariamente. Sin embargo, la diferencia existe y Santo Tomás es conciente de ello.

Cuando en el *Comentario* uno encuentra que el dominico sostiene que la creación debe estar completa no se refiere en primer lugar a que todas las formas pensables deben existir, sino más bien al hecho de que todos los grados posibles de ser deben estar presentes, para que de esa manera la manifestación sea más completa. Hay que tener presente lo dicho en el segundo capítulo, a saber, que el *esse* es para Santo Tomás la primera de las perfecciones participadas, y que la recepción de más perfecciones no implicará metafísicamente otra cosa que un ser más noble. Así, cuando el Aquinate hace suyo el principio de Dionisio, y afirma que “la sabiduría divina une lo máximo de un orden inferior con lo ínfimo de un orden superior”³¹ está haciendo referencia en primer lugar a que todos los grados de ser deben ser cubiertos, y cubiertos de un modo tal que formen un todo armónicamente unido. En efecto, a la Sabiduría se le atribuye el ordenar por grados a todo lo que existe, como antes había dicho también el Areopagita. Y por eso es que más adelante será enfático al señalar que los hombres, a pesar de ser distintos unos de otros, sin embargo forman un único grado

³⁰ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 19, q. 5, a. 2, ad4: “Exemplar rerum est in Deo dupliciter. Vel quantum ad id quod est in intellectu suo, et sic secundum ideas est exemplar intellectus divinus omnium quae ab ipso sunt, sicut intellectus artificis per formam artis omnium artificiatorum. Vel quantum ad id quod est in natura sua, sicut ratione suae bonitatis qua est bonus, est exemplar omnis bonitatis; et similis est de veritate. Unde patet quod non eodem modo Deus est exemplar coloris et veritatis”.

³¹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 39, q. 3, a. 1, co. “secundum Dionysium, divina sapientia conjungit prima secundorum ultimis primorum”. La cita no corresponde literalmente a ninguna de las traducciones, aunque se acerca más a la de Sarraceno. Cfr. P. Chevallier, *Dionysiana*, p. 406.

de ser, a diferencia de los ángeles. El eje del asunto pasa por la participación de la criatura en las perfecciones divinas y no tanto en las razones [*rationes*] bajo las cuales las cosas existen. En otras palabras, al hablar de que todos los grados de ser deben estar cubiertos, se está haciendo referencia sobre todo y en primer lugar a que todos los niveles del *esse* deben estar cubiertos. Desde el más noble, que sería Dios mismo, hasta el más bajo de todos.

La cuestión compleja aparece al indagar por la justificación de este principio y es precisamente en este punto donde se ve con absoluta claridad la profundidad de la influencia del Areopagita. Santo Tomás, al igual que Dionisio, habla de los grados de ser y de la completitud del universo en función de la necesidad de la jerarquía. En efecto, la jerarquía supone la existencia de grados, pero al mismo tiempo agrega cierta operación dentro de los individuos, que es lo que efectivamente termina configurando a estos grados y dando sentido a su existencia. Es imposible dar una completa y cabal justificación del principio de completitud del universo por sí mismo, es decir, prescindiendo de la visión jerárquica de la creación. Solamente a través de un estudio profundo de ella es que encontrará aquel plena justificación.

En general, dentro del tomismo contemporáneo no hay duda de que Santo Tomás asumió dentro de su sistema la idea de la completitud del universo entendiendo esto como un universo en el que los grados forman un todo armónico³². La pregunta que los estudiosos se han planteado es si esto es efectivamente sostenible metafísicamente o responde en cambio a la asunción acrítica de posiciones propias del neoplatonismo o de otras corrientes de pensamiento. Incluso se ha planteado que su justificación se debe a razones puramente estéticas, y todo esto ha motivado el intento por responder esa pregunta³³.

De todas maneras, es posible una respuesta más acabada de esta cuestión a partir de la noción de jerarquía, y será a partir de ella que la completitud del universo quedará verdaderamente justificada³⁴, aunque en el *Comentario* aparezcan algunos planteos justificativos a favor de esta última idea independiente

³² C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d' Aquino*, pp. 291-299, y especialmente las dos últimas. É. Gilson, *El tomismo*, pp. 204 y ss.

³³ C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d' Aquino*, pp. 298, pero sobre todo J. Peghaire, *Intellectus et ratio selon S. Thomas d' Aquin*, Vrin, Paris, 1936, pp. 178-184, a quien remite el mismo italiano.

³⁴ Peghaire, al unir la idea de la completitud a la de finalidad, se aproxima mucho a lo que plantearé más abajo. Cfr. J. Peghaire, *Intellectus et ratio selon S. Thomas d' Aquin*, pp. 181-184.

de la noción de jerarquía³⁵. Será necesario revisar primero la definición de jerarquía, para poder luego volver sobre este punto.

4. La semejanza y las ideas divinas

El tema de la similitud vuelve a plantearse con toda claridad cuando Santo Tomás se pregunta por las ideas divinas. El primer paso lógico consiste en definir qué se debe entender por idea. El dominico afirma que todo lo que existe, en cuanto que es hecho, tiene que ser pensado, y en este sentido, Dios debe poseer ideas de todas las cosas que existen, dado que es su autor. Aclarado ese punto, el Aquinate dice que las ideas son las formas de las cosas que existen en Dios, y que éstas son como formas operativas [*sicut formae operativae*]. Y a continuación relaciona su esto con lo dicho por Dionisio en el *De divinis nominibus* sobre las ideas³⁶.

A partir de este punto es posible avanzar un poco más en el tema. Si la creación debe entenderse metafísicamente como una imitación, y debe afirmarse por lo tanto que todo lo que existe imita a su Creador y en algún sentido es semejante a Él, entonces las ideas, puesto que son las formas bajo las cuales las cosas han sido creadas, no pueden ser otra cosa que la misma esencia divina según algún modo determinado de imitación³⁷. La infinitud de la esencia divina no puede manifestarse sino en una multiplicidad de ideas determinadas, que acaban siendo modelo de la variedad de seres creados.

Gracias a la apelación a ideas divinas, la concepción del ser creado como manifestación de Dios encuentra su explicación más acabada. La esencia divina es una sola, infinita y por ende imposible de manifestarse plenamente en una

³⁵ Lo dicho más arriba, sin embargo, sobre la necesidad de una manifestación divina lo más completa posible, permite vislumbrar al menos algunos elementos importantes. Si crear es manifestar la riqueza de su ser, no puede faltar el grado de ser de aquellos que libremente pueden obrar mal. Al mismo tiempo, entendido el universo como participación en las perfecciones, y sobre todo, participación en el ser como primera perfección y mediador ante las demás perfecciones, es claro que todos los seres poseen alguna semejanza entre sí y no solamente con el Creador, en tanto que todos participan del ser. No existen seres que no tengan nada en común con los demás.

³⁶ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 36, q. 2, a. 1, co. Santo Tomás refiere a Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 824 C. El texto latino, según el que consta en la edición de Mandonnet muestra que la traducción latina que cita corresponde a la de Sarraceno (cfr. *Dionysiaca*, tomo 2, p. 360).

³⁷ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 36, q. 2, a. 2, co.

sola criatura. Las ideas, en cambio, son esa misma esencia divina, pero en cuanto a sus modos posibles de imitación³⁸. Esta distinción, aunque sutil, es la clave del asunto. Las cosas en tanto que son creadas bajo una idea, manifiestan al Creador, pero lo hacen solamente bajo uno de los modos posibles de hacerlo y no en la totalidad de su Ser, cosa que sería imposible. En tanto que creadas por Dios, son semejantes a Él, dado que de hecho han sido realizadas conforme a una idea divina³⁹. La diversidad que se observa entre los seres creados, a su vez, debe entenderse como el resultado un proceso que va de Dios a las criaturas. No es que hay muchas ideas porque hay muchos seres diversos y muy variados entre sí, sino justamente al revés: existen muchos seres porque hay en Dios pluralidad de ideas, según Él mismo entiende que es posible de ser imitado⁴⁰. En otras palabras, y como había dicho Dionisio, Dios se da totalmente, son las cosas las que no pueden imitarlo tal cual Él es sino bajo estas formas posibles de imitación. Si las criaturas imitaran al Creador directamente, deberían ser totalmente idénticas con Él, y por ende, infinitas⁴¹.

Las ideas, sin embargo, pueden ser entendidas de dos maneras, a las que el Aquinate distingue claramente. Por un lado, se puede hablar de la idea de hombre o caballo, y por otro lado de la idea de vida. Las primeras existen en el intelecto divino como una posible forma de imitación, pero no existen en su naturaleza. En cambio, la vida “no está solamente en Dios como entendida, sino como establecida en la propia naturaleza de las cosas”⁴². Esto último es evidentemente dependiente de Dionisio: Dios puede ser concebido como el ser en sí, la vida en sí, etc., en tanto poseedor pleno de la perfección de la cual las criaturas participan.

Como se puede reconocer, Santo Tomás considera que la esencia divina puede ser analizada como imitable bajo dos puntos de vista muy diferentes. En un caso en cuanto que Dios posee en su intelecto el conocimiento de todas las posibles formas de imitación: y así uno encuentra en Dios la idea de caballo o de hombre. Pero también puede entenderse a la idea como los modos imperfectos en que las cosas participan de las perfecciones divinas, especialmente la tríada

³⁸ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 36, q. 2, a. 2, ad2.

³⁹ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 36, q. 2, a. 2, ad3.

⁴⁰ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 36, q. 2, a. 3, co.

⁴¹ Precisamente, este tipo de imitación y comunicación perfecto fue presentado por Santo Tomás para hablar sobre la Trinidad.

⁴² Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 36, q. 2, a. 2, ad2: “sed ratio vitae in Deo est non tantum sicut intellecta, sed etiam sicut in natura rei firmata”.

ser, vida, inteligencia⁴³. En este sentido, todas las criaturas participan del ser, algunas además participan del vivir, etc. Puede reconocerse en la realidad una escala gradual en la que se reconoce una mayor participación en las perfecciones divinas, que se traduce en una mayor similitud con Él. Como dice en la mencionada cuestión, “[las criaturas] que la imitan en el ser, no todas participan del ser del mismo modo, puesto que unas poseen el ser más noblemente que otras”. Es cierto que uno puede reconocer diferencias en las cosas en tanto han sido hechas bajo diferentes “rationes”, pero esas mismas diferencias pueden también justificarse igualmente (o incluso mejor) en tanto que las criaturas tienen el ser de modo diverso [*diversimode esse habent*]. La primera forma de entender las ideas parece ser inspirada sobre todo en San Agustín mientras que la segunda sin ninguna duda sigue a Dionisio y a la tradición iniciada por él, y Santo Tomás no parece encontrar contradicción entre ellas⁴⁴. Sin embargo, es evidente que él nota la diferencia y que no están en Dios de igual modo. Como bien señala Boland, mientras que las ideas de hombre o caballo existen “*sicut ratio intellecta*”, las ideas como las de vida o ser realmente existen en Dios, “*sicut in natura rei firmata*”⁴⁵.

Finalmente, aunque aquí Santo Tomás no avanza tanto como Dionisio, queda claro que si la criatura es a semejanza del Creador, y está llamado a imitarlo, entonces está llamada a imitar la idea bajo la cual fue creada. Solamente a través de ella puede uno imitar verdaderamente al Creador.

Queda abierta la polémica sobre el origen de esta doctrina en el *Comentario a las Sentencias*. Boland plantea que en esta obra, el joven Santo Tomás se refiere a las ideas como un tema eminentemente teológico y basado sobre todo en la autoridad de San Agustín y de Dionisio⁴⁶. Sin embargo, algunos elementos presentes a lo largo de la segunda cuestión de la distinción 36, que es donde específicamente trata sobre esto, permite a mi juicio poner en duda sobre todo la primera de las afirmaciones. En efecto, la doctrina de las ideas tal cual la plantea aquí el Aquinate, se encuentra en plena consonancia con la doctrina metafí-

⁴³ Sobre la presencia de estas ideas en Santo Tomás puede verse C. Fabro, “The Overcoming of the neoplatonic triad of Being, Life, and Intellect by Saint Thomas Aquinas”, en D. O’Meara (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, pp. 97-108. Fabro afirma que aunque la tríada pueda provenir del neoplatonismo, especialmente del de Proclo, es gracias a Dionisio que Santo Tomás lo corrige y asume en su pensamiento.

⁴⁴ V. Boland, *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas. Sources and Synthesis*, Brill, Leiden, 1996, p. 202.

⁴⁵ V. Boland, *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas*, p. 204. La referencia de Santo Tomás corresponde al ya citado *In I Sententiarum*, d.36, q. 2, a. 2, ad2.

⁴⁶ V. Boland, *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas*, p. 204.

sica de la participación por semejanza, central en esta obra, según he mostrado. De hecho, el análisis que hace en el tercer artículo, en el que la concepción de las ideas es presentada en consonancia con el principio de similaridad, dista mucho de ser una afirmación teológica. En el *corpus* del mencionado artículo Dionisio es presentado concordando con Aristóteles⁴⁷. Al mismo tiempo, la definición de ideas que toma del *De divinis nominibus* es aceptada por el valor propio que ella tiene, y no por una simple concordancia con la fe. En resumen, la apelación a las ideas aparece, a mi juicio, como un elemento requerido por, y en plena concordancia con toda la visión metafísica presente en esta obra. Las ideas no son presentadas para solucionar ningún problema teológico⁴⁸. Lo dicho sobre las ideas se encuentra enmarcado dentro de una concepción de la ejemplaridad divina que es la que justifica y da sustento último a todo el planteamiento. De hecho, la distinción entre las ideas que se encuentra en In I Sent., d. 36, a.2, ya está claramente prefigurada en el citado texto de In I Sent., d. 19, q. 5, a. 2. Por esto, la concepción y apelación a las ideas divinas es a mi juicio resultado sobre todo de la reflexión metafísica, antes que teológica.

En las cosas creadas hay entonces una semejanza con Dios establecida por el hecho de que el mismo existir supone poseer participadamente perfecciones divinas. Cuanto más noblemente poseída esté la perfección, mayor será la semejanza. Al mismo tiempo, cuantas más sean las perfecciones de las que se participa, también será mayor la semejanza, pues aunque Dios las posea a todas ellas de un modo simple, en las criaturas no cabe sino poseerlas participadamente y en forma compuesta⁴⁹. Pero todo lo que existe, en cuanto existe y participa del Ser, participa también de la Bondad, y tiene por lo tanto alguna semejanza con Dios. “Incluso el pecado, en cuanto da por ejemplo deleite corporal, tiene alguna semejanza con Dios, ya que hay todavía una oscura resonancia del bien supremo. Ciertamente no es el bien sumo, pero conserva alguna semejanza”⁵⁰. Así, el mal no puede disminuir las perfecciones que se poseen naturalmente, pero disminuye en el sujeto la capacidad de realizar el bien y por lo tanto, de hacerse

⁴⁷ Aunque ciertamente este principio, si bien está claramente enunciado en la obra del Estagirita, es utilizado y desarrollado por todo el neoplatonismo, quien siempre lo vio también relacionado con el pensamiento de Platón.

⁴⁸ La discusión con esta afirmación de Boland tal vez haya que buscarla en el hecho de que en su capítulo III ya plantee el pensamiento del Areopagita como teológico y el de Proclo como filosófico. Sin las correspondientes aclaraciones, desarrolladas *in extenso*, esta división es fuertemente cuestionable. El término teología no tiene el mismo significado en los tiempos de Dionisio que en los de Santo Tomás.

⁴⁹ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 2, s.c.

⁵⁰ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 37, q. 1, a. 2, ad4.

él mismo, en virtud de su propia operación, más semejante a Dios⁵¹. Este doble aspecto de la semejanza (en tanto perfección recibida y en tanto fin de la operación) le permite al dominico entender mejor las características de la naturaleza humana y angélica, especialmente, en relación a la caída (de los hombres, por un lado, de algunos ángeles por otro)⁵².

La participación por semejanza, como ya había visto Dionisio, supone una metafísica dinámica. En efecto, imitar a Dios supone que junto al ser debe haber un obrar que busca ser semejante al obrar divino pues en última instancia lo que toda criatura busca es ser semejante a Dios mismo. El anhelo de esta similitud con el Creador no es un pecado, ni es causa del pecado, mientras que sea acorde a la propia naturaleza de cada uno⁵³. Más aun, en el mismo pecado original, en el que el hombre quiso “ser como Dios”, el mal no está para Santo Tomás en el mismo deseo de ser como Dios, sino en la forma desordenada y desproporcionada en que se lo quiso⁵⁴. Será precisamente este componente dinámico introducido por la noción de semejanza la que permitirá hablar de una jerarquía. En efecto, dirá el Aquinate, en el universo los superiores gobiernan a los inferiores en virtud de su semejanza con Dios⁵⁵. Esto introduce forzosamente el tema de la semejanza pero visto ahora desde la criatura, en tanto que hay impreso en ella un deseo de imitar a Dios lo más perfectamente, dentro de sus posibilidades.

5. La semejanza es el fin de los seres creados

La riqueza de la idea de semejanza se hace más evidente al analizar las implicancias que esto conlleva en el obrar de las criaturas. Así como en Dionisio la semejanza incluía la dinamicidad, en tanto que el asemejarse a Dios es el fin de toda criatura, también sucederá esto en Santo Tomás⁵⁶. Las cosas no solamente son a imagen del Creador, sino que tienden a asimilarse y volverse lo más semejantes que puedan a Él, tanto los seres no vivientes, como los vivientes, incluyendo por supuesto a los mismos hombres⁵⁷. El primer elemento que se puede

⁵¹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 7, q. 2, a. 1, co.

⁵² Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 19, q. 1, a. 4, s.c.

⁵³ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 22, q. 1, a. 2, ad4.

⁵⁴ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 22, q. 1, a. 2, ad2.

⁵⁵ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 22, q. 1, a. 2, co.

⁵⁶ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 5, q. 1, a. 2, ad4.

⁵⁷ B. Mondin, *St. Thomas Aquinas' Philosophy in the Commentary to the Sentences*, p. 81.

señalar en esta dirección es que así como un agente actúa por un fin, sin embargo, a veces un agente busca algo que a todas luces está por encima de su propia naturaleza. El ejemplo más claro de esto es cuando el agente busca el Sumo Bien. No cabe duda de que esto es algo que excede a cualquier ser creado. Una finalidad de este nivel no parece surgir de dentro del mismo sujeto, sino de la misma bondad divina. La fórmula que presenta Santo Tomás es al mismo tiempo contundente y clara: “Este tipo de fin es la bondad divina, que excede infinitamente a las criaturas, y por eso la criatura no la adquiere por sí misma, de modo que sea la forma de aquel, sino según alguna semejanza suya que consiste en la participación de alguna bondad”⁵⁸. Como se puede ver, la participación en la bondad divina viene dada por la similitud que se observa entre criatura y Creador. Y es esta misma similitud la que hace que todo apetito, sea voluntario o natural, tienda a Dios. De un modo semejante al que Dios se ama a sí mismo, las criaturas lo aman a Él como a su plenitud y realización. Nuevamente, la justificación metafísica no es otra que la participación por semejanza. La criatura no busca otra cosa que adquirir cierta similitud [*aliquam similitudinem*] con la bondad divina y en este sentido, ella se constituye inexorablemente con un cierto fin para ella⁵⁹. Del mismo modo, toda criatura tiene como fin a la bondad divina, aunque cada una de ellas la busque de manera diferente y la alcance en grados distintos⁶⁰.

En la obra de Dionisio, el aspecto dinámico por el que las criaturas deben asemejarse a Dios debería darse en la medida de sus posibilidades. La semejanza era también un fin para ellas, en tanto que era precisamente aquello que deben buscar. Ante esto no es de sorprender que Santo Tomás sostenga que la búsqueda de esta semejanza por parte de la voluntad está condicionada por el modo de ser de cada uno. Así, las acciones libres que buscan la semejanza divina deben hacerse respetando y siguiendo este orden propio, este modo de ser que ha sido establecido por Dios⁶¹. Al igual que en el Areopagita, los seres que poseen libertad pueden querer salirse de este orden y buscar algo que no corresponde a su naturaleza. Santo Tomás analiza esto también en función de la idea de semejanza. Aunque el pecado original haya consistido en querer ser como Dios, la semejanza buscada no fue la que correspondía a la dignidad natural, pues ello

⁵⁸ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 1, q. 2, a. 2, solutio: “Talis finis est divina bonitas in infinitum creaturas excedens; et ideo no acquiritur in creatura secundum se, ita ut sit forma eius; sed aliqua similitudo eius quae est participatione alicuius bonitatis”.

⁵⁹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 1, q. 2, a. 2, ad1.

⁶⁰ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 1, q. 2, a. 2, ad4.

⁶¹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 22, q. 1, a. 2, ad4: “ad Dei similitudinem accedendum est, secundum modum et ordinem unicuique a Deo praestitum”.

no hubiera significado pecado alguno, sino más bien una semejanza que estaba por fuera de sus posibilidades⁶². Como se puede ver, el problema no pasa por el hecho de desear la semejanza, sino por buscar un tipo de semejanza que excede a nuestra propia naturaleza. Con los ángeles caídos había sucedido exactamente lo mismo: la semejanza buscada excedía sus propias posibilidades⁶³.

Dado que la imitación por parte de los seres espirituales a Dios incluye el hecho de que se imite la actividad divina, el llamado a realizarlo no puede ser algo extrínseco al sujeto, sino algo que brote de lo más íntimo de ellos mismos, y estar en relación con el lugar que ocupan en la escala de los seres. Por eso, así como Dios es el máximo ser y posee máximamente las perfecciones, también posee el mayor poder sobre los demás. Las criaturas, en tanto que son a imagen suya, poseen cierto poder por participación. Y el poder que poseen, dice Santo Tomás, está íntimamente vinculado al orden que están llamadas a ocupar en el universo⁶⁴. Por eso, cuando un ángel opera sobre ángeles inferiores o sobre los hombres, se vuelve imitador de Dios, en tanto que colabora con Él llevando hacia su realización a seres inferiores. Y en la medida en que obra así, se puede decir que se hace semejante a Dios, o lo que es lo mismo, que consigue la semejanza divina, como ya había dicho Dionisio⁶⁵. Este tipo de semejanza, lograda por la operación, es el máximo fin al que puede aspirar una criatura. Nada hay más divino, dice el Aquinate, que volverse cooperador con Dios y colaborar en la salvación de aquellos que están por debajo de uno⁶⁶.

Esta potestad que les permite gobernar a los inferiores les viene a los superiores del hecho de poseer una mayor semejanza con Dios⁶⁷. Se puede ver entonces que la ubicación en la escala de los seres se sustenta sobre la mayor o menor similitud, que esta gradación surgida de la mayor o menor semejanza es la que otorga a los seres distintos niveles de poder sobre los demás seres, poder que a su vez debe ser utilizado en concordancia con la propia naturaleza y con el fin de asemejarse aun más a Dios. La semejanza divina es la que no solamente ubica a los seres dentro de la escala, sino también la que establece su función dentro de ella, y el fin al que aspiran.

Frente a todo esto, es claro que la noción de semejanza es la que permite completar el círculo de la creación: todas las cosas proceden de Dios en cuanto

⁶² Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 22, q. 1, a. 2, ad2.

⁶³ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 22, q. 1, a. 2, co.

⁶⁴ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 42, q. 2, a. 1, co.

⁶⁵ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 37, q. 4, a. 1, ad2.

⁶⁶ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 45, q. 3, a. 1, co.

⁶⁷ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 22, q. 1, a. 2, co.

que Él es bueno y están llamadas a desear el bien a su propio modo, “y así uno encuentra cierto círculo en las cosas, pues habiendo salido del bien, tienden al bien”⁶⁸. Y este círculo se realiza de un modo más perfecto en las criaturas racionales, en tanto que buscan retornar a Dios por medio de su conocimiento y voluntad⁶⁹. Todo lo anterior acaba dejándonos en un planteamiento muy similar al que antes nos había dejado Dionisio: no solamente hay una gradación de los seres, sino que hay una jerarquía. Y al igual que el Areopagita, Santo Tomás abordará de lleno esta cuestión.

6. La definición de jerarquía

La noción de jerarquía y muchas de sus consecuencias son tratadas en distintas partes de la obra, sin embargo, el análisis central de la definición de jerarquía se encuentra largamente desarrollado en la distinción 9 del segundo libro del *Comentario a las Sentencias*. El Aquinate dedica toda la distinción a plantear y resolver una serie de dificultades asociadas a esta noción que como él mismo se encarga de señalar proviene del *Corpus Areopagiticum*. Como mostraré a continuación, Santo Tomás sigue aquí punto por punto las tesis centrales que había propuesto Dionisio.

La primera pregunta que se hace el fraile dominico al comienzo de la distinción es si la definición propuesta por Dionisio es la correcta. Define jerarquía diciendo: “La jerarquía es orden divino [*divinus ordo*], es ciencia [*scientia*] y acción [*actio*]; tiende a hacerse semejante a Dios en cuanto es posible, y es elevada a la semejanza de Dios de una manera proporcionada, conforme a las íntimas iluminaciones que le han sido comunicadas”⁷⁰. La respuesta será afirmativa, y el Aquinate se abocará a justificar la validez de esta definición.

⁶⁸ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 1, a. 3, q. 1, sol 1: “in rebus quaedam circulatio inveniatur; dum, a bono egredientia, in bonum tendunt”.

⁶⁹ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 1, a. 3, q. 1 sol 1.

⁷⁰ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 1, introducción. El texto latino completo dice “Hierarchia est divinus ordo et scientia et actio, deiforme, quantum possibile est, similans, ad inditas ei divinitus illuminationes proportionabiliter in Dei similitudinem conscendens”. Al igual que San Alberto, la definición muestra que la traducción de la *Coelesti hierarchia* utilizada es la de Juan Escoto Eriúgena. Aunque al menos en el caso de San Alberto, también haya tenido en sus manos al momento de realizar sus comentarios sobre Dionisio otras traducciones, a las que concede distinto valor. Cfr. Alberto Magno, *Super Dionysium de Caelesti Hierarchia*, prolegomena

El primer elemento que se destaca es que Santo Tomás comienza el análisis reconociendo que la idea de jerarquía supone una diversidad de grados, y que esta diversidad además debe estar ordenada⁷¹. En otras palabras, Santo Tomás señala explícitamente que no solamente existen distintos grados de ser, sino que es sustentada en esa diferencia de grados que se puede dar esta ordenación jerárquica. En efecto, como mostré más arriba, estrictamente hablando la idea de los grados está asociada a la idea de la creación en virtud de la semejanza divina, en cuanto que cada uno de los grados manifiesta algo del ser de Dios. La jerarquía viene a agregar elementos nuevos a esta gradación: ella es un orden que “designa la relación que existe entre los diversos grados”⁷² [*nominat relationem quae est inter diversos gradus*]. Sin la existencia de los grados de ser la noción de jerarquía carece de sentido y por ello es absolutamente impropio hablar de Jerarquía en la Trinidad pues “Poner en las Personas divinas un principado de uno sobre otro es herético”⁷³. En efecto, al no haber diferencia de grados (supondría que una de las personas de la Trinidad es más perfecta que otra), no puede haber una ordenación de este tipo. De esta manera, como específicamente señala Santo Tomás, el orden al que hace referencia la definición no es a los órdenes angélicos, sino al orden que debe haber entre los distintos grados de ser de todas las criaturas para que todas alcancen el fin: la semejanza con Dios⁷⁴.

Ahora bien, a diferencia de la Trinidad, uno sí encuentra distintos grados de ser en la creación, y la diferencia entre unos y otros se da por la mayor o menor participación en las perfecciones divinas. A mayor grado de ser, mayor perfección. De esta manera, cuando el Aquinate busca la forma de designar a los diversos órdenes angélicos, explícitamente señala que el nombre de un orden más alto debe manifestar su mayor perfección⁷⁵. Y luego muestra que los superiores y los inferiores participan de los mismos dones, pero no participan de ellos de la misma manera: “Según esto afirmo que el don de los superiores está en los inferiores al modo de una cierta participación [*secundum quamdam participationem*], no según el acto completo, y no pueden denominarse por eso. Por el con-

V-IX y pp. 44-47. Para una comparación exhaustiva de los manuscritos y que confirma lo anterior. Cfr. P. Chevallier, *Dionysiaca*, T. III, pp. 785-786.

⁷¹ Curiosamente, algunos, como Fabro, destacan esta idea como una de las principales influencias de Dionisio, y no mencionan la de jerarquía, que como veremos, al menos en el *Comentario a las Sentencias* parece central. Cfr. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, pp. 97-98.

⁷² Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 1, ad2.

⁷³ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 1, ad7.

⁷⁴ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 1, ad2.

⁷⁵ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 4, co.

trario, los dones de los inferiores están en los superiores de un modo más eminente⁷⁶. Esta diferencia de grados es concebida por Santo Tomás como algo de orden natural y no un orden debido a la gracia: “Aunque los ángeles tuvieran sólo dones naturales, todavía la luz de uno superaría la luz de otro⁷⁷. Y ello explica, aunque ya fuera de la distinción sobre la que señalé que quería centrar el análisis, por qué los demonios tienen también un orden jerárquico, aunque no pertenezcan estrictamente hablando a la jerarquía en sentido propio⁷⁸. En ellos también se observa una escala de grados de ser, y una asociación según el poder de cada uno para lograr un mismo fin. La presencia de ambas condiciones habilita la referencia a ellos como a una jerarquía, aunque ciertamente, estrictamente hablando, no cumplan con la definición propuesta por Dionisio (y aceptada por Santo Tomás) pues no transmiten la luz divina, ni perfeccionan, etc.

Concluyendo esta primera idea, hay que decir que Santo Tomás reconoce la existencia de estos grados ordenados como una especie de base fundamental para que exista la jerarquía, pero no como un sinónimo de ella. En efecto, el orden tiene cierto carácter de “género” en la definición, pero para que esté completa es necesario que haya alguna “diferencia específica”. Estos elementos serán la ciencia divina y la acción, que se asocian además con la finalidad de la jerarquía. De esta manera, el propio Aquinate se encarga de separar dos nociones (grados de ser y sinónimos de jerarquía) que aunque íntimamente unidas son claramente distintas⁷⁹.

En segundo lugar, Santo Tomás apela también a la metáfora de la luz como forma de explicar la manifestación de Dios a las criaturas racionales. Como mostré antes, para explicar la definición de jerarquía Dionisio había apelado en varios pasajes a la luz e iluminación. Detrás de estos ejemplos el Areopagita quería transmitir las ideas centrales de esta noción. Santo Tomás no asume solamente la metáfora, sino sobre todo, las ideas que la metáfora quiere transmitir. Lo primero que se puede ver es que, al igual que Dionisio, se afirma que la luz divina viene solamente de Dios y que los miembros de la jerarquía son iluminadores pero no poseen luz propia. En otras palabras, lo que hacen los ángeles entre sí y los ángeles con los hombres es recibir y transmitir esta misma luz

⁷⁶ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 4, co. Fuera de esta distinción, pero repitiendo la idea, puede verse *In II Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 1, ad2: el ángel puede ser llamado “animal”, no porque esté compuesto de alma y cuerpo sino porque, como dice Dionisio, debe poseer en forma superior las perfecciones que poseen los animales.

⁷⁷ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 7 ad4. Puede verse también de la misma distinción el a. 6, ad3.

⁷⁸ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 6, q. 1, a. 4, co.

⁷⁹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 1, ad5.

divina, pero jamás producirla ellos mismos. Solamente Dios es el que ilumina en sentido propio, Él es el que “ilumina primero” y por ende “el que enseña a todos”⁸⁰. Ello hace que el nombre de “ángel” sea válido, no solamente porque transmiten a los hombres los designios divinos, sino sobre todo porque todos ellos transmiten a los inferiores la luz divina⁸¹. Todos ellos son “comunicadores”. Junto a esto, aparece la idea de que es la misma y única irradiación divina la que llega a todos, ángeles y hombres, simplemente sucede que aunque todos han sido hechos para recibirla, no todos son capaces de recibirla del mismo modo. Así, la luz divina “no se recibe en todos de modo uniforme, sino que se recibe por los superiores en una mayor simplicidad, y en los inferiores en una menor”⁸². Precisamente por ello, aunque posean un grado de ser superior al del hombre, no todos los ángeles entienden a Dios, aunque lo vean: “Aunque todos (los ángeles) vean a Dios, no todos lo comprenden, y por eso no se sigue que todos conozcan todas las cosas en Él; y también por eso no se excluye que un ángel que conoce algo en el Verbo de Dios pueda, en cuanto a esto, iluminar a otro ángel que no conoce esas cosas en el Verbo de Dios”⁸³. Por ello, la luz divina debe ser recibida por los superiores, aptos para ver directamente a Dios, y luego y transmitida de un modo proporcionado a los inferiores, que a su vez también la transmiten a los que le siguen, hasta llegar incluso a los hombres. En este camino la luz se va proporcionando a los intelectos inferiores⁸⁴.

⁸⁰ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 2 ad4.

⁸¹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 4, ad2. Aquí conviene recordar que la palabra “ángel” proviene del griego “ἄγγελος”, que significa mensajero. Uno podría interpretar que el nombre se sigue sobre todo de los textos del nuevo testamento, en los que los ángeles que aparecen, especialmente Gabriel, anuncian distintos designios de Dios. Sin embargo, Santo Tomás, siguiendo a Dionisio, lleva la idea de comunicación hasta las últimas consecuencias: todos los seres superiores deben ser llamados ángeles en la medida en que son comunicadores de la luz divina. Dionisio había sostenido algo semejante e incluso se había atrevido a llamar ángel a los obispos, en tanto que también son iluminadores de la jerarquía. Cfr. Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, cap. 12. Volveré sobre ello en el capítulo siguiente.

⁸² Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 6, co: “Secundum scientiam vero, in quantum irradiatio divini luminis extenditur a primis usque ad ultimos, ut dicitur Job 25, 31: numquid est numerus militum ejus, et super quem non surgit lumen ejus? Quod tamen non uniformiter ab omnibus recipitur; sed a superioribus in majori simplicitate, et ab inferioribus in minori”.

⁸³ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 2, ad5: “Ad quantum dicendum, quod quamvis Deum omnes videant, non tamen ipsum comprehendunt; et ideo non oportet quod omnia omnes in ipso cognoscant: et propter hoc non removetur quin unus Angelus, qui aliquid in verbo Dei cognoscit, possit quantum ad hoc alium illuminare Angelum qui hoc in verbo Dei non cognoscit”.

⁸⁴ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 4, ad2.

La tercera idea importante que defiende Santo Tomás está relacionada con el fin de la jerarquía. También para él éste consiste en la “asimilación a Dios”: “conviene que en el principado sagrado el fin sea la asimilación con Dios”⁸⁵ [*assimilatio ad Deum*], o “la imitación de Dios”⁸⁶ [*Dei similitudo*]. “Así como las partes del universo están ordenadas unas a otras, en cuanto una ayuda a otra a la consecución de su fin y también al último bien, que es el fin de todo el universo, así la conexión de las jerarquías se da según la relación con el único fin último, según el cual el fin de toda jerarquía es la unidad y semejanza con Dios”⁸⁷ [*omnis hierarchiae finis est unitas et similitudo ad Deum*]. Este proceso de asimilación se da por medio de la iluminación. Sin embargo, la recepción de esta iluminación no implica que las creaturas se hagan iguales a Dios, sino que reciban proporcionadamente la luz y se vuelvan luces proporcionales a su grado de ser: “la jerarquía tiende a asemejarse a lo divino en cuanto que la luz recibida se asemeja a la claridad, no por equiparación sino conforme a su proporción, por lo cual se dice “en cuanto es posible”. Toda perfección de la criatura es una semejanza de la bondad divina, aunque una sea más relevante que otra”⁸⁸. De esta manera, asemejarse a Dios es a la vez “ser iluminado” y “volverse perfecto”. Este “hacerse semejante” se da por medio de la “ciencia divina” que no es otra cosa que la luz de Dios. La recepción de la ciencia divina realiza el triple trabajo que había propuesto Dionisio: purificar, iluminar y volver perfectos: “en cuanto a la remoción de la privación está la purificación [*purgatio*], en cuanto a la influencia de la luz está la iluminación [*illuminatio*], pero en cuanto al conocimiento consiguiente hacia el cual se dirige la luz como a su último término está la perfección [*perfectio*”⁸⁹. Resulta especialmente notable, y un claro signo de la atenta lectura que hizo el joven dominico, que Santo Tomás asume el término “purificación” en un sentido muy semejante al del Areopagita. En los ángeles la “purificación” no se da en tanto quita pecado, pues por ello no puede suceder en los seres espirituales, sino en cuanto borra la desemejanza con Dios implicada en el no-saber sobre Él. La purificación que sufren es la de la desemejanza o la del no-saber, en tanto que sus intelectos están en potencia y no en

⁸⁵ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 1, co.

⁸⁶ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 1, co.

⁸⁷ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 6, co.

⁸⁸ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, a. 1, ad6: “Et ideo dicendum est aliter; scilicet quod, similat deiforme, in quantum per lumen perceptum divinae claritati assimilatur, non quidem per aequiparantiam, sed secundum suam proportionem: propter quod dicit: quantum possibile est. Omnis etiam perfectio creaturae est similitudo divinae bonitatis, licet quaedam sit expressior alia”.

⁸⁹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, a. 2, co.

acto, como el de Dios. Así, “a través de la luz recibida de Dios, por medio de un angel superior, el intelecto angélico es liberado de la desemejanza”⁹⁰.

Sin embargo, como se dijo, la semejanza más perfecta se logra cuando uno purifica, ilumina y perfecciona a los inferiores. En este sentido conviene recordar lo dicho más arriba, a saber, que el obrar más divino es aquel que se da a imitación del de Dios⁹¹. El Aquinate sostiene que es posible pensar en dos clases de imitación diferentes, la que se da por la forma, y la que se da por la forma y la acción. La segunda de ellas es la más perfecta y por lo tanto, la que los seres racionales están llamados a realizar⁹².

7. La metáfora de la luz

Tratando sobre la definición de jerarquía el dominico vuelve a apelar a la metáfora de la luz. Dado que trata sobre la luz en sí misma (incluyendo aspectos físicos y materiales de la misma) apenas pocas distinciones más adelante, uno podría preguntarse qué sentido tiene que Santo Tomás recurra a esta metáfora una y otra vez como forma de conocimiento y de asemejación a Dios. Por ejemplo, a lo largo de la distinción en la que se plantea por la jerarquía utiliza constantemente el término “iluminación” [*illuminatio*] en sus explicaciones. ¿No dificulta la comprensión de sus ideas este uso aparentemente ambivalente de la luz? ¿Tiene sentido esta recurrencia o es simplemente una concesión al lenguaje de un autor como Dionisio que gozaba de gran autoridad? En efecto, uno podría pensar que el joven fraile está presionado por el texto del Areopagita a hacer esas referencias, pero que no es algo que responda a ninguna otra causa que el respeto que tenía por el discípulo de San Pablo. La respuesta a este interrogante es difícil. Por un lado, es cierto que en los tiempos de Santo Tomás la luz comenzaba a ser estudiada desde un punto de vista más físico. Esta cuestión ocupaba espacio dentro de las reflexiones de los pensadores de su tiempo y él no permaneció ajeno a ese debate, incluso en el *Comentario a las Sentencias*, donde por ejemplo se pregunta por la naturaleza de la luz⁹³. Pero al mismo tiempo Dionisio y algunas otras obras de inspiración cercana, como el *De Causis*, presentan a la luz como una metáfora rica de contenido y con una gran carga sim-

⁹⁰ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, a. 2, ad2.

⁹¹ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 45, q. 3, a. 1, co.

⁹² Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 1, ad7. Para completar la explicación Santo Tomás recurre a la metáfora de la luz, y por eso volveré brevemente sobre esto más abajo.

⁹³ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 13, q. 1 especialmente art. 2-5.

bólica. Así, la apelación a la luz como medio de explicitación de posiciones metafísicas no carecía entonces de valor, al contrario, implicaba plegarse a una larga tradición.

Dicho esto, creo que el Aquinate apela una vez más a la metáfora de la luz no solamente sustentado en la autoridad que le brinda Dionisio, sino también porque Santo Tomás encuentra en esta metáfora la forma perfecta de completar la explicación que ha dado de la noción de jerarquía. Gracias a la metáfora de la luz puede expresar mejor la idea de que aquel que vive y ocupa su lugar en la jerarquía, no solamente realiza una acción de perfeccionamiento puramente individual, sino que al decir que uno se ha vuelto “luz” o “luminoso”, se manifiesta que tiene también la capacidad de iluminar. En otras palabras, alcanzar la semejanza con Dios (la perfección) tiene un componente activo, que se vuelva sobre los demás. Uno puede asemejarse de dos modos, dice Santo Tomás, o según la forma, o según la forma y la acción “como cuando algo es iluminado por el sol, de modo que él también ilumine otras cosas a semejanza del sol, como la luna”⁹⁴, y esto segundo es mejor. Por eso es que los ángeles se asemejan a Dios al recibir la luz divina pero también en el transmitirla a los otros⁹⁵. Al hacer esto, los ángeles, y en general, cualquiera de los miembros de la jerarquía, se vuelven “cooperadores” de Dios, como Dionisio nos decía. De este modo la metáfora de la luz permite expresar de un modo acabado que algo se ha vuelto “deiforme” o que haya alcanzado la perfección de la semejanza, una semejanza que se manifiesta también en la acción, idea claramente presente en Dionisio y en la patrística griega y que el Aquinate considera importante y la incorpora a su pensamiento.

8. La jerarquía y la completitud del universo como tesis metafísicas

Habiendo visto la definición de jerarquía, se puede volver a la tesis de la completitud del universo. En efecto, como desarrollaré a continuación, esta última solamente puede ser comprendida y justificada a la luz de la primera, y no al revés. Aunque son claramente distinguibles, en rigor una aparece subsumida dentro de la otra: para que exista una jerarquía es necesario que existan grados de ser, pero los grados de ser solamente tienen sentido en tanto que hay una jerarquía.

⁹⁴ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 1, ad7. Puede verse también *In II Sententiarum*, d. 10, q. 1, a. 4, ad. 2.

⁹⁵ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 1, ad7.

Respecto a lo primero, esto es, a que una jerarquía requiere de la existencia de grados de ser, hay que decir que esto se debe a que ella introduce cierta operación dentro de los seres. Esta operación introducida consiste en el colaborar con el ascenso y realización de las criaturas inferiores. Haciendo esto, al mismo tiempo que los inferiores logran su plenitud, los superiores se vuelven mejores imitadores de Dios en tanto que aparece en ellos una nueva semejanza: la semejanza por la operación. Pero para que los seres puedan iluminar unos a otros, o mejor, puedan transmitir la luz divina, es necesario que haya diferencias de grados entre los seres, o dicho de otro modo, es necesario que haya algunos superiores a otros. Gracias a estas diferencias es que los superiores adaptan la luz a los inferiores y la vuelven apta para su recepción. Por hacer esto es que son también iluminadores, ciertamente no en el pleno sentido de la palabra, pues la luz proviene de Dios, pero sí en cuanto que esta luz llega por medio de ellos. La existencia de la jerarquía solamente tiene sentido en tanto que la creación no ha completado su total y plena realización. Y por eso es que en el final de los tiempos habrá grados de ser, pues las diferencias entre las criaturas no se podrán quitar, pero ya no habrá jerarquía, en tanto que ya todos habrán alcanzado la unión con Dios⁹⁶.

Esto lleva a justificar la segunda parte de la afirmación, a saber, que la completitud del universo encuentra su sentido bajo la noción de jerarquía. En efecto, esta noción no surge como un puro postulado o como una tesis estética sobre el universo: es la consecuencia de concebir al mundo como una semejanza con Dios. La semejanza no se da solamente en la recepción de las perfecciones, se da también en la operación. En otras palabras, no es una semejanza estática sino dinámica. Si bien esto aparece esbozado en Dionisio, es Santo Tomás quien lo expresa con toda claridad⁹⁷. Si el universo existe a semejanza de Dios, esta semejanza se tiene que dar no solamente en el ser sino también en el obrar. De esta manera, como bien dice Peghaire, es la noción de finalidad la que permite entender mejor el rol de la jerarquía.

La completitud del universo aparece como una especie de presupuesto metafísico para que se dé la jerarquía, porque sin esto, esta finalidad a la que los seres están llamados no se podría alcanzar nunca. No es solamente que hay una continuidad entre los grados, sino que ella implica, como dice Santo Tomás en reiteradas ocasiones, que el inferior de lo superior se toca con el superior de lo

⁹⁶ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 11, q. 2, a. 6, co.

⁹⁷ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 1, ad7.

inferior⁹⁸. El sentido último de esta afirmación es que los seres se encuentran íntimamente conectados unos con otros y que, aunque distintos entre sí, poseen en algún punto perfecciones en común, aunque ellas no se den en la misma intensidad en unos y otros. Como bien dice O'Rourke, "cada nivel en la escala de los seres participa en aquello más elevado que posee con el ser superior a él, pues aunque de un modo incipiente y rudimentario tiene algo en común con él. El superior, por ello, puede transmitirle al inferior algo de su propia perfección"⁹⁹. En otras palabras, si faltara esta continuidad el superior no podría realizar acción alguna sobre el inferior, en la medida en que no tendría nada en común con él, y por ende no podría tampoco transmitirle nada que colabore con su realización.

La justificación final de ambas nociones acaba estando, como se puede ver, en la idea de participación por semejanza. Esta noción, entendida en toda su radicalidad, implicará ser imitador de Dios de manera total y global. Por ello, es necesario que los seres puedan actuar de un modo semejante al divino, y para eso debe haber una ordenación en grados. Estos, a su vez, no pueden existir sino en una continuidad, pues es gracias a ella que la acción de los superiores puede efectivamente darse sobre los inferiores.

9. La ley de la jerarquía

La presencia de la ley de la jerarquía y todas sus consecuencias metafísicas son asumidas en este contexto por el joven dominico, obteniendo incluso de ella más conclusiones que las planteadas por el propio Areopagita. Santo Tomás reconocerá explícitamente la importancia de esta ley a lo largo de todo el *Comentario*, y apelará a ella como a un principio metafísico de indiscutible valor.

Dice el Aquinate que la ley de la jerarquía implica, básicamente, que los extremos no pueden comunicarse sino a través de un mediador, es decir, un tercero que tenga algo en común con cada uno de los extremos. Ha sido la divina sabiduría la que ha establecido esta ley¹⁰⁰ y es por su orden que los superiores no pueden llegar a los inferiores sino a través de los del medio. Santo Tomás ve dos

⁹⁸ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 39, q. 3, a. 1, sol; *In III Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 3, ob y ad1; *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 2 sol: Son un poco más oscuros, pero pueden verse también *In I Sententiarum* d. 3, q. 2, a. 3, ob y ad4; *In II Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 1, ad3.

⁹⁹ F. O'Rourke, *Pseudo Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, p. 264.

¹⁰⁰ Las referencias son abundantes, por ejemplo, Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 10, q. 1, a. 2, co, *In II Sententiarum*, d. 11, q. 2, a. 4, co, *In IV Sententiarum*, d. 45, q. 3, a. 2, sol, etc.

claros argumentos a favor de esta ley. En primer lugar, es necesario que haya un mediador porque la recepción requiere cierta proporción entre el que da y el que recibe, y por lo tanto, no puede haber un salto abrupto entre el ser de uno y el del otro para que se dé una verdadera comunicación. En segundo lugar, porque al habilitar a los seres a officiar de mediadores, los inferiores participan también del orden de la creación, siendo también ellos transmisores de la acción divina en tanto que la comunican a aquellos otros que están debajo suyo en la escala de los seres¹⁰¹.

La ley de la jerarquía obliga a que alguien o algo ejerza de mediador entre dos extremos, uno superior y uno inferior. Así, por ejemplo, dado que los ángeles superiores poseen una luz intelectual simplísima y universalísima, es necesario que haya algún ángel inferior que la contraiga y la determine para que los seres humanos puedan recibirla. Sin duda, el papel del mediador es el papel central dentro de la ley de la jerarquía. En efecto, él es el que puede “unir a los extremos” y el que tiene algo en común con ambos. Precisamente por esto es que puede realizar este rol, central al orden de la creación.

Santo Tomás explícitamente reconoce este punto. La ley de la jerarquía requiere un mediador, y que este medie, es decir, ejerza una acción propia y de acuerdo a su lugar dentro de la creación. Su rol exige estar por debajo de uno de los extremos y por encima del otro, pero al mismo tiempo, poder comunicar a uno con el otro en función del orden del universo¹⁰². En otras palabras, el mediador tiene que tener elementos en común con lo extremos, pero al mismo tiempo tiene que ejercer una acción que apunte a la unión de estos extremos, unión que es exigida no por el mediador mismo sino por el orden propio de la naturaleza¹⁰³. En este sentido, se entiende por qué los demonios no pueden ser mediadores: aun cuando tengan elementos en común con los hombres y con Dios, su tarea no es la de unir los extremos, sino la de separarlos¹⁰⁴. En sentido estricto, dirá el Aquinate, el único verdadero mediador es Cristo: solamente Él tiene la naturaleza divina y la humana, estableciéndose así un verdadero nexo de unión entre los hombres y Dios¹⁰⁵. Sin embargo, en cuanto que permiten una unión con Dios a través de su acción, los ángeles y los sacerdotes ejercerán un

¹⁰¹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 10, q. 1, a. 2, co.

¹⁰² Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 19, q. 1, a. 5, q. 2, co. 2.

¹⁰³ Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 19, q. 1, a. 5, q. 2, co. 2.

¹⁰⁴ Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 19, q. 1, a. 5, q. 3, ad2.

¹⁰⁵ Y aun cuando se reconozca a Cristo como cabeza de los ángeles, este lugar no lo ocupa por las mismas razones por las que se dice que es cabeza de los hombres. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 13, q. 2, a. 2, q. 2, co. 2.

rol de mediadores, un oficio de mediadores. Es a través de ellos que la acción divina llega a los inferiores¹⁰⁶.

La ley de la jerarquía no es algo accidental dentro de la obra del Aquinate, sino todo lo contrario. Las solas referencias textuales a esta idea llaman la atención, no solamente por la cantidad de referencias directas o indirectas, sino por la clara utilización de términos asociados a ella y con los que Santo Tomás busca mostrar su firmeza y permanencia. La ley de la jerarquía es llamada “lex divinitatis”¹⁰⁷; un “ordo divinitus institutus in rebus”¹⁰⁸, causa de un orden inviolable (“ordinem divinae legis inviolabiliter constitutum”)¹⁰⁹ y es una ley que alcanza a toda la creación “Deus [...] hanc legem naturalem posuit omnibus”¹¹⁰; etc. También aparece la misma idea si alguien lo quisiera negar: una acción directa e inmediata del mismo Dios “ordini divinae sapientiae non congruit”¹¹¹. Como se puede ver, los adjetivos que utiliza el Aquinate para referirse a esta ley apuntan en la misma dirección: la ley de la jerarquía ha sido impuesta por Dios, es por lo tanto algo querido por Él y estable y perdurable. Su existencia no es un puro resultado casual sino por el contrario, manifestación de la infinita sabiduría divina. Al mismo tiempo, y como consecuencia de todo lo anterior, ir contra esta ley, violar su orden, no es otra cosa que ir contra las disposiciones que el mismo Dios ha dispuesto. En otras palabras, el orden metafísico ha generado también un orden moral que debe ser respetado por todas las criaturas que están así llamadas a obrar en concordancia con esta ley de la jerarquía.

10. Consecuencias filosóficas de la noción de jerarquía

La noción de jerarquía da a los diversos órdenes una misión: la de iluminar de un modo semejante al que ilumina Dios. De este modo, la participación por similitud adquiere un matiz aun más profundo pues los seres espirituales y los racionales son llamados a ser semejantes a Dios de un modo más radical, pues en la medida de sus posibilidades deben imitar a la divinidad también en el obrar. Al mismo tiempo, la noción de jerarquía introduce la noción de

¹⁰⁶ Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 19, q. 1, a. 5, q. 3, ad3 y ad4.

¹⁰⁷ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 10, q. 1, a. 2, s. c. y luego la co. comenta las consecuencias de esa definición.

¹⁰⁸ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 45, q. 3, a. 2, co.

¹⁰⁹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 11, q. 2, a. 4, co.

¹¹⁰ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 24, q. 1, a. 1, co. 1.

¹¹¹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 14, q. 1, a. 3, co.

mediación: la acción divina no llega a las criaturas sino es a través de otros seres. Más aun, esta mediación se da, estrictamente hablando, solamente en dirección descendente: de los seres superiores hacia los inferiores, pero no al revés. Por otra parte, si esta ley es concebida como una ley metafísica, entonces no solamente las criaturas sino también Dios mismo está obligado a cumplirla, al menos en tanto y en cuanto actúe dentro del orden natural que Él mismo ha impuesto. De este modo, asumir la ley de la jerarquía implicará asumir la necesidad metafísica de la mediación espiritual, mediación que se dará siempre en forma descendente.

Esta mediación se da en primer lugar entre los ángeles. Entre ellos, en efecto, Santo Tomás seguirá a Dionisio y aceptará la existencia de diversos órdenes en los cuales unos son más perfectos que otros¹¹². Sin embargo, esta graduación, como decía más arriba, no es algo casual ni mucho menos un resultado no querido, sino que se ordena a una mejor realización por parte de las criaturas de la semejanza divina. La ley de la jerarquía implicará entonces que los ángeles superiores sean los que iluminen a los inferiores, o para expresarlo con mayor precisión, que Dios ilumine a los inferiores a través de los superiores. Apelando a Dionisio, Santo Tomás reconoce que los ángeles deben progresar en el conocimiento de la ciencia divina, y que ello solamente puede hacerse de modo mediado. De hecho, los nombres de los diversos órdenes angélicos se toma precisamente en función de aquel tipo de conocimiento que pueden lograr de modo inmediato, es decir, sin mediación, en tanto que ello responde a su propia naturaleza¹¹³. En otras palabras, cada uno de ellos puede conocer ciertas cosas de modo directo, y otras en función de la mediación que ejercen los superiores. Esta diferencia no surge por un defecto divino, pues Dios ilumina a todos, sino porque la luz debe adecuarse a aquel que la recibe, que por naturaleza aparece imposibilitado de captarla¹¹⁴. Más aun, el hecho que vean directamente a Dios no implica que le conozcan en toda su riqueza¹¹⁵. Los ángeles inferiores solamente pueden captar la luz divina en la medida en que los superiores han determinado y limitado esa luz para que ellos la puedan ver¹¹⁶.

Algo similar a lo que se observa entre los diversos órdenes angélicos sucede con los hombres: ellos no pueden conocer la esencia divina de un modo directo, pues ello implicaría que Dios viole la ley de la jerarquía y actúe sobre nosotros

¹¹² La mediación espiritual entre los ángeles se tratará *in extenso* en el siguiente capítulo.

¹¹³ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 3, co. También *In II Sententiarum*, d. 11, q. 2, a. 2, co.

¹¹⁴ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 11, q. 2, a. 2, ad3.

¹¹⁵ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 11, q. 2, a. 2, co. y ad4.

¹¹⁶ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 11, q. 2, a. 3, co.

salteando a los seres intermedios. Por ello el Aquinate no duda en sostener que ninguno de los profetas vio a Dios cara a cara, sino a través de un ángel¹¹⁷. Y algo semejante afirma sobre el conocimiento que los apóstoles tuvieron sobre Dios: ellos recibieron las enseñanzas del Verbo, pero no alcanzaron a contemplar la esencia divina sino al Verbo encarnado¹¹⁸.

Esta misma ley de la jerarquía implicará también que haya una imposibilidad metafísica de que los inferiores sean los que iluminen a los superiores. En este caso, quizás el momento donde más claramente aparece esto es al momento de preguntarse si es posible que los ángeles (cualquiera sea su ubicación en la jerarquía celeste) conozcan algo gracias a, o debido a los hombres, inferiores a ellos en la escala de los seres. Concretamente, se cuestiona si no han conocido gracias a los hombres el misterio de la Encarnación. En el s.c., una vez más invoca a Dionisio: los ángeles no conocieron la Encarnación gracias a los hombres. Y en la solución surgen algunos elementos interesantes. En primer lugar, el Aquinate opone tres opiniones: la de San Agustín, la de San Jerónimo y la de Dionisio. Mientras que San Jerónimo sostuvo que los ángeles conocieron la Encarnación al momento de su realización, San Agustín sostuvo que la conocieron desde el principio del mundo. Dionisio aparece junto al obispo de Hipona, pero es interesante señalar que la afirmación del Areopagita está realizada “en conformidad con el orden inviolablemente establecido por la ley divina”¹¹⁹. Es decir, como se puede ver, el argumento de Dionisio aparece asociado a una ley que trasciende al mismo Areopagita, y que no es otra que la ley de la jerarquía. Y así, el Aquinate acaba diciendo que no hay otra salida que la de afirmar que los ángeles solamente pueden conocer en la medida en que son iluminados por los superiores, pero nunca pueden ser iluminados por los hombres. Es cierto que gracias a las acciones humanas pueden ver actualizados algunos futuros contingentes que antes conocían sin su realización actual, pero no debe confundirse esto con la idea de que son los hombres los que iluminan a los ángeles, pues esa iluminación iría contra el orden del universo¹²⁰. La misma imposibilidad se plantea en otras situaciones, y el Aquinate sigue siempre a Dionisio. Así, por ejemplo, aun cuando un ángel hubiese asumido un cuerpo material, no podría por ejemplo conocer sensiblemente gracias a él¹²¹.

¹¹⁷ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 10, q. 1, a. 2, co. y ad2.

¹¹⁸ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 11, q. 2, a. 3, ad3.

¹¹⁹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 11, q. 2, a. 4, co: “secundum ordinem divinae legis inviolabiliter constitutum”.

¹²⁰ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 11, q. 2, a. 4, co.

¹²¹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 4, q. 3 co. 3. “Angeli nullo modo vident per oculos corporis assumpti, quia haec est operatio potentiae corporis viventis; unde partes

11. Dionisio, Santo Tomás y la interpretación de *Isaías*, 6, 6-7

a) *El problema del texto bíblico y la interpretación de Dionisio*

Una forma interesante de abordar la centralidad de la idea de la jerarquía, independientemente del análisis concreto de las jerarquías celestes y eclesiásticas, que haré en los capítulos siguientes, consiste en analizar un caso en el cual la doctrina de la jerarquía presente en Dionisio es puesta a prueba de un modo directo. A mi juicio, un ejemplo muy concreto de esto, y donde se muestra una vez más la íntima asunción por parte del Aquinate de la jerarquía como principio metafísico se da en el caso del comentario a *Isaías* VI, 6-7¹²². El texto bíblico dice “Uno de los serafines voló hacia mí, llevando en su mano una brasa que había tomado con unas tenazas de encima del altar. Él le hizo tocar mi boca, y dijo: ‘Mira: esto ha tocado tus labios; tu culpa ha sido borrada y tu pecado ha sido expiado’”.

Como se puede ver, la lectura enseguida plantea una objeción directa a toda la construcción del universo dionisiano: un Serafín, uno de los ángeles del primer orden, se relacionó directamente con *Isaías*, un hombre. Sin embargo, la ley de la jerarquía dice que los superiores no se relacionan con los inferiores sino es por medio de los seres intermedios, por lo que aparece aquí una clara contradicción con el sistema del Areopagita. En efecto, según lo presentado en el capítulo VII de *Coelesti Hierarchia*, los Serafines son las más altas de las criaturas creadas por Dios. Son los ángeles más perfectos, aquellos que ven a Dios directamente. Ellos inician la mediación entre Dios y los demás seres espirituales. Dionisio es explícito sobre su rol. Dice que ellos, situados “inmediatamente alrededor de Dios, son traspasados muy primordialmente hacia sí, como el más próximo, por las teofanías y perfecciones divinas”¹²³. Así, los Serafines están por encima de toda bajeza y habitan siempre junto al Altísimo¹²⁴, en el vestíbulo

corporis assumpti non sunt organa sensibilia, sed similitudinem eorum habentia ad ostendendum Angelorum spirituales virtutes; unde Dionysius ex omnibus partibus humani corporis docet proprietates angelicas considerare; unde non frustra assumuntur”.

¹²² Un texto que fue comentado ya desde los comienzos de la reflexión cristiana. Cfr. D. D. Hannah, “Isaiah’s vision in the ascension of Isaiah and the early church”, *Journal of Theological Studies*, 1999 (50), pp. 80-101.

¹²³ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 205 B. Modifico levemente la traducción de Cavallero.

¹²⁴ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 205 D.

de la Trinidad¹²⁵. Son los que reciben de un modo pleno y perfecto la luz divina, y como todo ser sujeto a la jerarquía, tienen que imitar a Dios, y al mismo tiempo que reciben la luz, deben enviarla a los inferiores.

Ante esto uno se interroga: ¿cómo pueden estos seres celestiales relacionarse directamente con un hombre, concretamente con Isaías, sin romper la ley de la jerarquía? ¿No destruye este pasaje bíblico toda la cosmovisión propuesta, en la cual una escala de seres superiores median entre Dios y nosotros? El Areopagita es consciente de la profundidad de la objeción que le plantea este texto sagrado. De hecho, el capítulo 13 de *Coelesti Hierarchia* lo dedica exclusivamente a este tema. Resulta evidente que la longitud y el tratamiento que hace del tema es prueba suficiente de la fuerza que tiene esta dificultad.

Dionisio propone dos respuestas diferentes. Curiosamente, no se atribuye la autoría de ellas en ninguno de los dos casos. La primera respuesta la atribuye a un genérico “algunos” [τινῆς], quienes habrían propuesto una explicación en consonancia con lo anteriormente expuesto en su obra. En el segundo caso, aunque el autor también permanece en el anonimato, al menos es mencionado singularmente [ἕτερος]. Un poco más adelante vuelve a referirse a él también singularmente [Ἐλεγε γὰρ ὁ τοῦτο φήσας] por lo que es plausible pensar que se pueda esta refiriendo a alguien en concreto¹²⁶. La longitud que otorga a la segunda de las explicaciones parece mostrar que siente alguna predilección por ella, pero de todas formas no es contundente, al contrario, culmina el capítulo dejando abierta la posibilidad de encontrar una mejor explicación. Lo que no deja duda es que el hecho del contacto entre el Serafín e Isaías no es algo que realmente haya sucedido, pues ello es imposible, y por lo tanto toda explicación debe realizarse buscando la concordancia con lo dicho anteriormente¹²⁷.

La primera respuesta es tratada entre 300 B y C. Allí, Dionisio dice que el término “Serafín” que utiliza la escritura no se está refiriendo a un verdadero “Serafín” sino a un ángel inferior, que es el que realmente se relacionó con Isaías. De este ángel se dice que ha purificado al profeta “*mediante el fuego*”, por lo tanto, esta acción se realiza a semejanza de los “Serafines”. En efecto, una de las misiones de los ángeles es “purificar”, cosa que sucede también en este caso.

¹²⁵ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 208 A.

¹²⁶ Lamentablemente, el texto no da más pistas. No parece ser Hierotheo el autor de la respuesta pues Dionisio suele nombrarlo explícitamente siempre cada vez que recurre a él. De todas formas, no hay manera de dar una respuesta concluyente.

¹²⁷ En efecto, en rigor, la salida más sencilla es negar toda la explicación sobre la jerarquía en virtud de que la Sagrada Escritura dice lo contrario. No es este el sentir del Areopagita (ni lo será el de Santo Tomás). Hay que reinterpretar el texto bíblico a la luz de la teoría de la mediación espiritual.

Y a eso se suma que lo hace, según dice la Escritura, “mediante el fuego”. “Serafín” proviene del hebreo y su significado etimológico alude al fuego, a lo ígneo, por lo que de esta semejanza entre lo que le sucedió a Isaías y el significado del término Serafín, se dice que fue purificado por uno de estos altos seres celestiales.

La segunda solución, mucho más larga, y la que a mi juicio más atrae al Areopagita, comienza en el 300 C y llega prácticamente hasta el final del capítulo (308 B). Según ésta, el ángel que purificó a Isaías lo elevó hasta la contemplación divina. Pero dado que es imposible para un hombre la contemplación directa de Dios, en tanto que excede toda posibilidad humana de conocimiento, lo que hizo fue elevarlo hasta la contemplación de los seres más cercanos a Dios, aquellos que están junto a Él. Pues en última instancia, la purificación proviene exclusivamente de la divinidad, pero se da según su misma disposición, a través de la jerarquía, siendo el primero de estos seres un Serafín. Por esto, el ángel elevó a Isaías hasta él y por ello se puede decir que fue un Serafín el que lo purificó. Sobre el final del texto, Dionisio reconoce que ambas explicaciones son plausibles y que incluso es posible encontrar una tercera que sea aun más contundente que ellas.

La conclusión de Dionisio no deja de ser notable: deja abierta la posibilidad de que el lector encuentre una respuesta distinta a este problema, sin embargo, lo que queda fuera de toda cuestión es que el texto bíblico no puede ser tomado literalmente. En otras palabras, no puede ser la acción directa de un Serafín sobre Isaías lo que sucedió. Es la Escritura la que tiene y debe ser reinterpretada a la luz de la ley de la mediación.

b) La interpretación de Santo Tomás

Toca ahora el turno de Santo Tomás. El Aquinate se cuestiona exactamente lo mismo que se plantea Dionisio en el capítulo XIII de *Coelesti Hierarchia* en la dist. 10 del libro II, q. 1 a. 2, donde la pregunta es si todos los ángeles han sido enviados al ministerio. Una de las objeciones a favor de tomar como verdadera la afirmación, concretamente la segunda de las objeciones, establece el mismo problema que antes había analizado Dionisio: todos los ángeles han sido enviados al ministerio, incluso los Serafines, pues así se afirma en las Escrituras. Y cita a Isaías 6, 6-7, donde se dice que un Serafín fue enviado a Isaías. La respuesta de Santo Tomás a la cuestión es que no todos los ángeles fueron enviados al ministerio. Antes de la solución, el Aquinate da dos poderosas razones contra las objeciones y a favor de su posición. La primera es que, como dice Dionisio, Dios ha establecido una ley divina que es inviolable: que los primeros

llegan a los últimos a través de los primeros [*a superioribus in ultima per media actiones perveniant*]. Por lo tanto, algunos ángeles (los superiores) no pueden ni deben actuar sobre nosotros, sino mediando los inferiores. El segundo argumento puede ser considerado como una cierta reformulación de lo anterior hecha en clave más filosófica. Entre el que envía y el que recibe debe haber cierta proporción. Esta necesidad de “proporcionalidad” exige que la luz divina llegue a nosotros mediadamente. Precisamente, la necesidad de la mediación hace que sean los ángeles inferiores los que se relacionen con nosotros.

Pero a diferencia del Areopagita, Santo Tomás tiene en este tema un segundo problema. Entre Dionisio y él aparecía la figura de San Gregorio Magno, quien también había tratado el asunto y sin ninguna duda, la opinión de una figura de su talla no podía ser dejada de lado. En una homilía dada en el año 590 ó 591, el entonces Papa abordó el tema con bastante minuciosidad. Tratando sobre los ángeles y sus ministerios, introduce en su exposición a Dionisio Areopagita¹²⁸, a quien llama “padre antiguo y venerable”¹²⁹, y explica que él había sostenido que los ángeles superiores mandan a los inferiores a ejercitar el ministerio¹³⁰, y que por lo tanto, dentro de los nueve niveles de seres espirituales, solamente los ángeles y los arcángeles han sido enviados a los hombres. Los seres superiores de la jerarquía, en cambio, contemplaban establemente a Dios. Al igual que en Dionisio, también San Gregorio menciona a Isaías 6, 6-7, que aparece como la principal objeción a esta teoría. La solución que propone el pontífice es similar a la primera de las propuestas por Dionisio: el nombre no proviene de la naturaleza sino de la acción del ángel, que purificó mediante el fuego, y por eso es

¹²⁸ Hay que recordar aquí que el mundo latino aun no había tenido acceso a los textos de Dionisio, que llegarán recién en el año 758, aunque habrá que esperar hasta mediados del siglo siguiente para que sea traducido al latín, primero por Hilduino y poco tiempo después por Juan Escoto Eriúgena. Por otro lado, no es claro el conocimiento que San Gregorio Magno tenía del griego: algunos dicen que era lo suficientemente bueno como para poder leer y comprender aceptablemente bien un texto, aunque algunos autores contemporáneos ponen esto en duda. Lo cierto es que el haber estado viviendo en Constantinopla como delegado papal durante tres años hace más que plausible que, al menos durante su estancia allí, haya aprendido esa lengua. Por otro lado, como se verá a continuación, parece citar a Dionisio vagamente, como recordando haberlo escuchado o teniendo frente a sí fuentes secundarias sobre él. Esto también puede justificarse sobre el hecho de que pudo tener algún contacto con sus ideas en el oriente cristiano, pero carecía en Roma de los textos correspondientes.

¹²⁹ Gregorio Magno, *XL Homiliarum in Evangelia*, PL 76, 1254 B: “Dionysius Areopagita, antiquus videlicet et venerabilis Pater”. La obra puede verse también en: *Homiliae in Evangelia*, M. Fiedrowicz (trad. e intr.), Herder, Freiburg, 1998, t. 2, p. 666. En adelante, agrego también paginación de esta edición entre paréntesis.

¹³⁰ Gregorio Magno, *XL Homiliarum in Evangelia*, PL 76, 1254 B (p. 666).

llamado “Serafín”, que significa incendio¹³¹. No aparece en el texto en cambio la segunda de las soluciones propuestas por el Areopagita. Esto no parece ser un dato menor. De las dos explicaciones, la segunda es la que presenta un trasfondo más filosófico como justificación de la interpretación bíblica. En otras palabras, mientras que la primera interpretación alude simplemente a los términos en que la Escritura se refiere al ángel y argumenta en base a ello, la segunda tiene como esqueleto conceptual la ley de la jerarquía. No puede ser un Serafín, porque la ley divina estableció que los superiores llegan a los inferiores a través de los del medio. Y es esta explicación la que está ausente en San Gregorio¹³².

De esta manera, es lógico que San Gregorio no se muestre del todo convencido con su propia respuesta al problema que plantea el texto. Si la justificación se sostiene solamente sobre la base de los términos y sus significados, no se puede dejar de notar, como él hace, que en otros textos de las Escrituras se menciona nuevamente la acción de Querubines y de Serafines, lo que requeriría de nuevas explicaciones. Y así concluye que no se siente seguro como para dar una respuesta definitiva al problema de la acción del Serafín sobre los hombres, pues no encuentra testimonios que le permitan resolver la cuestión¹³³.

Dicho esto, Santo Tomás analiza al detalle el asunto. Señala que San Gregorio trató esta cuestión, y que sin embargo no dio ninguna respuesta terminante, mientras que Dionisio sí lo había hecho. Santo Tomás no dudará y se unirá a Dionisio en desmedro del Papa: los ángeles superiores envían la luz a los inferiores, que son los que luego nos la mandan a nosotros: Dionisio tiene razón en lo que ha dicho. Propone tres razones por las que se puede ver que esto es así. En primer lugar, porque la Sabiduría divina ha dispuesto que las acciones de los superiores deben llegar a los inferiores a través de los seres del medio. Esto permite una conexión entre todas las criaturas. La segunda razón es que las ac-

¹³¹ Gregorio Magno, *XL Homiliarum in Evangelia*, PL 76, 1254 C (p. 668).

¹³² En este sentido, creo que la exposición de Sbaiffoni sobre el texto de San Gregorio Magno en el que comenta *Isaías* 6, 6-7 olvida este elemento central. No parece ser solamente casual que San Gregorio Magno mencione solamente la primera de las argumentaciones del Areopagita. Antes bien, diera la impresión que San Gregorio Magno, aunque tenga algún conocimiento de las ideas del Areopagita, no asume totalmente y en profundidad la argumentación central en este tema, que no es otro que la necesidad de la mediación jerárquica entre Dios y los hombres. Solamente de este modo se puede entender que ante nuevos textos bíblicos dude en mantener la validez de la ley. Por el contrario, Dionisio y Santo Tomás no dudarán en reinterpretar todos los textos de las escrituras en función de ella. Cfr. F. Sbaiffoni, *San Tommaso d’Aquino e l’influsso degli angeli*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1993, p.42.

¹³³ Gregorio Magno, *XL Homiliarum in Evangelia*, PL 76, 1255 A (p. 668): “nos affirmare nolimus, quod apertes testimoniis non approbamus”.

ciones requieren cierta proporcionalidad y por lo tanto la acción de nuestro intelecto no puede recibir la luz divina enviada a través de los ángeles superiores porque hay demasiada desproporción entre unos y otros. Por ello es necesaria cierta mediación que adecue la situación entre los superiores y los inferiores. Finalmente, la tercera razón dice que la acción sobre los hombres concretos supone cierta acción individual por parte de los ángeles, lo que resultaría imposible para los ángeles superiores. Como se puede ver, Santo Tomás reconoce esta ley de la jerarquía en Dionisio, y la asume no solamente por una cuestión de fe, sino por una cuestión filosófica: la ley del universo exige la mediación espiritual.

Dicho todo esto, llega el momento de responder la objeción. Santo Tomás resume allí a la perfección los dos argumentos que había propuesto Dionisio. En primer lugar, no era realmente un Serafín sino un ángel, que simplemente actuó de un modo semejante al que actúan los serafines, y de allí que sea llamado así. En segundo lugar, menciona la posibilidad de que el ángel lo haya elevado a Isaías hasta la contemplación de un Serafín, los seres más cercanos a Dios. De este modo, la acción divina sobre Isaías se dio a través de un Serafín, y un ángel enviado por él. El joven Aquinate sigue al Areopagita casi literalmente.

Habiendo planteado los elementos centrales, resulta interesante destacar no solamente la semejanza argumentativa, que como dije, es ciertamente notable, sino sobre todo la tesis metafísica que permanece sostenida a lo largo del tiempo: los seres superiores se relacionan con los inferiores por intermedio de los del medio. Es imposible, pero no por cuestiones de fe sino metafísicamente hablando, una acción directa de los superiores sobre ellos si no es mediada. Por ello, se puede hablar acerca de los ángeles sobre la base de ciertas tesis metafísicas que involucran a todos los seres creados, por lo que también los involucran a ellos. Una de estas tesis (tal vez, la central) es precisamente la ley de la jerarquía. San Gregorio Magno habla en sus sermones de los ángeles, pero lo hace sobre la exclusiva base que le prestan las Sagradas Escrituras, en cambio, el Areopagita suma a ello la idea de la mediación jerárquica, es decir, una tesis claramente filosófica y que da a su planteamiento una profundidad mucho mayor¹³⁴. De hecho, ésta es sin duda una de sus tesis centrales, lo que al mismo tiempo que lo diferencia de San Gregorio Magno lo aproxima bastante al neo-

¹³⁴ Santo Tomás es claramente consciente de esta diferencia entre San Gregorio Magno y Dionisio. De hecho, en *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 3, ad7, dice que la justificación de las distintas atribuciones y potestades que da Dionisio a los distintos órdenes angélicos es mejor que la de San Gregorio Magno, pues éste “más que enumerar según una regla, pretende enumerar”. Claramente, el planteamiento de Dionisio atrae más al Aquinate, en función de la racionalidad que éste conlleva.

platonismo. Pero sin embargo, Dionisio también se diferencia de esta corriente, pues la mediación en él es mucho más radical. Para el Areopagita todos los seres han sido creados directamente por Dios y por ende, todos dependen exclusivamente de Él para existir, y por lo tanto, aceptando que existen diferencias de grados entre unos y otros, sin embargo ninguno de ellos puede dar el ser, sino solamente “transmitir”, “mediar”, y por esta razón reciben con toda propiedad el nombre de “ángeles”¹³⁵.

Santo Tomás asume como propio el planteamiento de Dionisio. Es más, es tan claramente asumido por él, que no duda en replantear la interpretación del texto de Isaías y hacerlo bajo los presupuestos del Areopagita. Dicho de otro modo, para el Aquinate esta ley es tan importante, y su contenido está tan sólidamente justificado, que parece no quedar más remedio que repensar el texto bíblico bajo la luz de estas categorías.

A mi juicio, la interpretación de Isaías es uno de los signos más evidentes de la fuerza que tiene esta idea dentro del pensamiento tomista. El texto muestra la centralidad de la noción de jerarquía no tanto por los argumentos presentados en la solución de la cuestión, que sin embargo no son desdeñables, cuanto en lo que subyace detrás. El principio de la jerarquía resulta lo suficientemente importante como para que la Sagrada Escritura sea interpretada a la luz y en concordancia con él. Es el principio el que se mantiene establemente permanente. Este elemento es el que muestra que el valor de la afirmación no es menor: para Santo Tomás, la mediación jerárquica es lo que no puede ser puesto en duda. Y por lo tanto, lo que queda es interpretar el asunto en función de ello.

Todo lo anterior muestra que al escribir su *Comentario a las Sentencias* Santo Tomás asume esta ley de la jerarquía como una tesis metafísica de gran valor y cuya veracidad le resulta incuestionable. Es más, habría que decir que la siente tan segura que no duda en utilizarla como clave de interpretación de diversos problemas que van apareciendo a lo largo de todo el *Comentario*.

12. Presencia de la ley de la jerarquía en otros textos tomistas contemporáneos al *In Sententiarum*

Para resaltar la fuerza que tiene esta idea dentro del pensamiento del joven fraile dominico, quisiera tratar, aunque más no sea brevemente, dos escritos prácticamente contemporáneos a su *Comentario a las Sentencias*. Ambos textos

¹³⁵ Nuevamente, remito al significado último del término ángel.

son anteriores a junio de 1256, y pueden dar una clara visión de las tesis metafísicas sobre las que meditaba en esos tiempos. El primer texto sobre el que quisiera llamar la atención es el comentario al libro de Isaías. La fecha exacta de composición no es del todo clara, pero no hay ninguna duda que fue escrita al mismo tiempo en que realizaba su trabajo de bachiller sentenciario¹³⁶. Obviamente, al ser un comentario al mismo libro de Isaías, el versículo en cuestión debía ser tratado, y efectivamente aparece como tema de análisis en la *lectio* 6. Ante él, el Aquinate se pregunta exactamente lo mismo: ¿no viola este versículo la ley de la jerarquía? A continuación, procede a dar la respuesta, obviamente negativa.

Lo primero que hay que decir es que la semejanza entre este texto y el del *Comentario* es notable¹³⁷. Santo Tomás señala exactamente los mismos elementos que había señalado en el *Comentario*: San Gregorio Magno trató esta cuestión, pero la dejó sin resolver¹³⁸; Dionisio, en cambio la resolvió, y justificó su negativa a que sea efectivamente un Serafín en el hecho de que la ley divina establece que los superiores actúan en los inferiores a través de los del medio¹³⁹. Y la solución que propuso el Areopagita fue doble: por un lado, que el uso del término Serafín sea equívoco¹⁴⁰, y por otro, que en realidad el ángel medió entre el Serafín y los hombres¹⁴¹. El paralelismo es total cuando al final del texto cita exactamente el mismo ejemplo que había dado Dionisio, respecto a la fórmula de la absolución¹⁴².

¹³⁶ J. P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino*, pp. 46-47.

¹³⁷ La semejanza no se da solamente en que tratan el mismo tema. La estructura total del texto, como mostraré a continuación es muy similar.

¹³⁸ Tomás de Aquino, *Expositio super Isaiam ad litteram*, (Opera omnia, ed. Leonina, tomos XXVIII, Roma, 1974), Cap. VI, 358-361: “quod Gregorius istam quaestionem tangit in quadam homilia de centum ouibus, et dimittit sub dubio”.

¹³⁹ Tomás de Aquino, *Expositio super Isaiam ad litteram*, Cap. VI, 361-364: “Dionysius autem expresse vult quod tantum inferiores mittantur ad nos: et hoc dicit esse per ordinem divinae legis ut inferiora reducantur per media”.

¹⁴⁰ Tomás de Aquino, *Expositio super Isaiam ad litteram*, Cap. VI, 365-368: “Uno modo quod iste Angelus purgans dicatur Seraphim aequivoce non ab ordine, sed ab actu quem tunc exercuit, quia igne purgavit, et Seraphin dicitur incendium”.

¹⁴¹ Tomás de Aquino, *Expositio super Isaiam ad litteram*, Cap. VI, 368-373: “Alio modo solvit quod dicatur proprie ille qui est de ordine illo; et dicitur purgare, non quia ipse immediate purgat, sed quia ejus auctoritate, vel percepta ab ipso illuminatione, inferior Angelus purgavit”.

¹⁴² Tomás de Aquino, *Expositio super Isaiam ad litteram*, cap. VI, 373-375: “Et ponit exemplum. Sicut dicitur episcopus absolvere...”.

Es importante destacar que el primer argumento, el que establece que el nombre “Serafín” se puede utilizar en dos sentidos diversos, no aparece como una argumentación importante *per se*, como sucedía en San Gregorio Magno, sino en función del argumento filosófico de fondo: la ley de la jerarquía establece que los superiores se conectan con los inferiores por los medios. Es decir, la equivocidad aparece al buscar cómo explicar esta situación en la que aparentemente se viola esta ley divina. El texto bíblico debe ser interpretado, y esto a la luz del pensamiento de Dionisio¹⁴³. El segundo elemento importante que hay que destacar es que esta ley es utilizada dos veces en la misma lección. En efecto, un poco antes de plantear el problema que aparece en Isaías 6, 6-7, Santo Tomás también había apelado a esa ley para resolver una cuestión semejante. Habiéndose planteado una serie de textos bíblicos en los que se dice que Dios habla directamente con los hombres, ejemplo con Moisés, Santo Tomás dice que esto también es imposible: Dios no puede violar la ley que Él ha impuesto, y por lo tanto, toda comunicación se da a través de los ángeles. La idea central es siempre la misma “*per prima media reducuntur infima*”¹⁴⁴.

El segundo texto sobre el que quisiera centrar la atención es el escrito de lo que fue la lección inaugural de Santo Tomás, realizada cuando aun no había terminado de redactar su *Comentario a las Sentencias*¹⁴⁵. Los historiadores dicen que no fue algo fácil para él, e incluso sus contemporáneos dejaron asentada la tensión que significó este momento para el joven fraile, que sin embargo, dictó su lección inaugural en algún momento entre marzo y junio de 1256¹⁴⁶. Más allá de la cuestión histórica que el tema de la fecha exacta pueda suscitar, la discrepancia de algunos meses no marca ninguna diferencia a los efectos del presente trabajo. Al contrario, hay que decir que la lectura de la misma muestra también la importancia que da a la idea de jerarquía.

El texto comienza con una cita bíblica: “desde lo alto riegas las montañas, y la tierra se sacia del fruto de tus obras”¹⁴⁷. Ella es interpretada por Santo Tomás como una especie de confirmación bíblica de la ley de la jerarquía, que ya Dio-

¹⁴³ En este sentido, es de destacar que Santo Tomás cita en esta lectio a Dionisio y no lo cita a Aristóteles ni una sola vez. Cfr. B. McNair, “Thomas Aquinas, Albert the Great and Hugh of St. Cher on the vision of God in Isaiah chapter six”, *The Downside Review*, 2006 (144), p. 85.

¹⁴⁴ Tomás de Aquino, *Expositio super Isaiaem ad litteram*, Cap. VI, 145-146. En ese mismo texto también aparece Moisés como una posible objeción a la ley de la jerarquía, que Santo Tomás resuelve de modo similar.

¹⁴⁵ J. P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino*, p. 68, p. 73.

¹⁴⁶ J. P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino*, p. 70.

¹⁴⁷ *Salmo* 104 (103), 13.

nisio había señalado¹⁴⁸ y por la cual Dios estableció que los dones de la providencia lleguen a los inferiores a través de los del medio¹⁴⁹. Esta ley involucra no solamente a los seres espirituales, sino también a los seres corpóreos¹⁵⁰. La alusión al riego de las montañas es para él una clara metáfora usada por Dios para comunicarle a los hombres la importancia de esta ley. Y así como la lluvia cae en las montañas, ésta genera los ríos y ellos fertilizan la tierra, así también la sabiduría divina riega la mente de los maestros, a través de quienes la luz de la sabiduría divina [*lux divinae sapientiae*] llega a los que aprenden¹⁵¹. En todo el resto de la lección se encarga de analizar los cuatro elementos centrales que conlleva la jerarquía: la enseñanza espiritual, el papel de los que deben enseñar, la posición que deben tener los que aprenden [*conditionem auditorum*] y la forma en que esto es comunicado¹⁵².

Como se puede ver, la idea de jerarquía está nuevamente presente en la obra juvenil de Santo Tomás. Y no solamente se recurre a esa ley, sino que siempre atribuye explícitamente la formulación original de esta ley a Dionisio. En efecto, es del Areopagita de quien dice que le llega con claridad la ley establecida para todo el universo, según la cual los superiores actúan en los inferiores a través de los del medio. Junto a ellos Santo Tomás ve en esta ley una regla que está presente en todo el universo. Como muestra sobre todo el último de los textos, no se aplica esto solamente a los seres espirituales, sino a todas las criaturas. La acción divina se da mediadamente. Al mismo tiempo, esta ley, aunque parece estar confirmada por la revelación, posee cierta evidencia propia, al punto que no duda en corregir a San Gregorio Magno por no haberla utilizado como medio de interpretación de la sagrada escritura.

¹⁴⁸ Tomás de Aquino, “Rigans montes de superioribus”, en R. Verardo (ed.), *Opuscula Theologica*, Ed. Marietti, Roma, 1954, pto 1209: “Unde Dionysius, quinto capitulo Ecclesiastica Hierarchia dicit: “Lex divinitatis sacratissima est, ut per prima media adducantur ad sui divinissimam lucem””. Si uno se atiene a la edición presente, Santo Tomás está citando de memoria, casi con seguridad la traducción de Juan Escoto Eriúgena. Literalmente, Dionisio dice: “Lex quidem haec est Divinitatis sacratissima: per prima secunda ad divinissimam suam reducere lucem”. Cfr. *Dionysiaca*, T. IV, p. 1330. La edición de P. Mandonet, Santo Tomás, *Opuscula Omnia*, Sumptibus P. Lethielleux, París, 1927 da el mismo texto latino. Al momento de publicarse este trabajo, el tomo 44 de la edición Leonina, que contendría la edición crítica del texto, sigue en preparación.

¹⁴⁹ Tomás de Aquino, “Rigans montes de superioribus”, pto. 1209: “Rex caelorum et Dominus hanc legem ab aeterno instituit, ut providentiae suae dona ad infima per media perveniret”.

¹⁵⁰ Tomás de Aquino, “Rigans montes de superioribus”, pto. 1209.

¹⁵¹ Tomás de Aquino, “Rigans montes de superioribus”, pto. 1209.

¹⁵² Tomás de Aquino, “Rigans montes de superioribus”, pto. 1210.

Queda abierta la cuestión de si esto responde solamente a la concepción filosófica de los primeros años de Santo Tomás, o en cambio lo acompañó toda su vida¹⁵³. En todo caso, resulta evidente a la luz de los textos analizados que en tiempos de su formación ella está claramente presente en él y no duda en apelar a ella las veces que sea necesario. La autoridad de Dionisio le da una seguridad extra sobre el valor metafísico que tiene la noción de jerarquía, pero esta idea tiene fuerza y claridad propias.

Como dije más arriba, la misma idea de jerarquía trae consigo la idea de mediación. Cada uno de los miembros de la jerarquía debe transmitir a los inferiores lo que a su vez recibe de los superiores, y en última instancia de Dios mismo. Si faltara esta mediación entonces la jerarquía carecería de sentido, pues como señalé, ella supone la escala de grados de los seres, pero no es sinónimo de ella. En efecto, la noción de jerarquía acaba dando un sentido último a la existencia de grados de ser, y todo ello en virtud de la idea de semejanza.

En los dos capítulos que siguen analizaré las dos jerarquías, la humana y la celeste, pero sobre todo la idea de mediación, que es el núcleo central de la noción de jerarquía.

¹⁵³ Hanckey, por ejemplo, oponiéndose sobre todo a una interpretación que una excesivamente a Santo Tomás con Aristóteles en desmedro de sus fuentes platónicas, ha sostenido que esta idea lo acompañó toda su vida, ejerciendo en él una notable influencia. Por las características de su estudio, no se detiene especialmente en el período juvenil de Santo Tomás, sino que va rastreando su idea en toda su obra, con lo cual abre el debate aun más. Cfr. W. J. Hanckey, "Aquinas, Pseudo Denys, Proclus and Isaiah VI, 6", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1997 (64), pp. 59-93. También del mismo autor, en "Dionysian Hierarchy in Thomas Aquinas", pp. 404-438. McNair avanza en la misma dirección, cfr. B. McNair, "Thomas Aquinas, Albert the Great and Hugh of St Cher", pp. 85-86. Sbaiffoni también considera que esta idea está presente a lo largo de toda su vida, pero la asocia casi exclusivamente al tema de la angelología (F. Sbaiffoni, *San Tommaso d'Aquino e l'influsso degli angeli*, pp. 82-83).

TERCERA PARTE

LA MEDIACIÓN ESPIRITUAL

V

LA MEDIACIÓN ESPIRITUAL ANGÉLICA O CELESTE EN EL *CORPUS AREOPAGITICUM*

1. Introducción

En los capítulos anteriores desarrollé los elementos principales de la idea de jerarquía y cómo esta noción está íntimamente unida a la noción de mediación espiritual. Por lo tanto, correspondería ahora mostrar que en Dionisio esta noción adquiere características propias, encontrándose también en este tema claros elementos que lo diferencian del neoplatonismo. Una vez hecho esto, pasaré en el capítulo siguiente a la obra de Santo Tomás buscando explicitar que él asume estas ideas e incluso las lleva hasta sus últimas consecuencias metafísicas. Este desarrollo que hace el dominico es especialmente notable en lo que se refiere a la idea de mediación espiritual, tanto en el nivel de los seres espirituales como entre los mismos hombres. En el presente capítulo desarrollaré la primera de las formas de mediación espiritual, que si bien se da especialmente entre los seres espirituales, su última acción mediadora acaba siendo de los seres puramente espirituales de grado más bajo hacia los hombres.

2. La jerarquía celeste

En esta primera parte quisiera avanzar en la elucidación de dos cuestiones principales. La primera de ella será indagar sobre la naturaleza de los ángeles según la concepción de Dionisio. La segunda será la de intentar demostrar que su reflexión sobre estos seres espirituales, aunque pueda nutrirse de muchos elementos propios de la revelación cristiana, responde en sus puntos principales a una reflexión filosófica.

Las obras de Dionisio muestran la existencia de dos jerarquías diferentes: la celeste y la eclesiástica. Ambas existen sin embargo con el mismo fin, la asimilación de las criaturas a Dios, y de hecho, la definición de jerarquía que es pro-

puesta en el *Corpus*, aunque esté desarrollada en *Coelesti Hierarchia*, claramente hace referencia a una y otra por igual¹. De esta manera Dionisio buscará resolver el problema de la relación entre Dios y sus criaturas, apelando a ideas de inspiración neoplatónica. El Uno, trascendente y al mismo tiempo creador, no actúa directamente en los seres sino de un modo mediado.

La primera de estas jerarquías (según el orden en que nos ha llegado en el *Corpus*) es la jerarquía celeste. Ella se compone de los seres puramente espirituales, todos ellos superiores a los hombres, y a los que dentro de la tradición judeo cristiana se conoce como los ángeles. Como fácilmente se puede reconocer, se mezclan aquí elementos teológicos y filosóficos de difícil separación. Aunque es claro que el judaísmo y el cristianismo hablan sobre estos seres, filósofos paganos y ajenos a toda influencia judeocristiana propusieron la existencia de seres puramente espirituales superiores al hombre e inferiores a los dioses, considerándolo como algo no solo plausible, sino incluso cierto². De este modo, la afirmación de la existencia de los ángeles como una verdad exclusivamente teológica y como tal, fuera del campo de la filosofía, es algo cuanto menos opinable, pues la historia de la filosofía claramente lo pone en duda. Hay que reconocer que estrictamente hablando, sin embargo, demostrar la existencia de estos seres parece ser algo que nunca se logró³.

Más allá de todo esto, lo cierto es que en Dionisio la existencia de los ángeles aparece sostenida no solamente como algo racionalmente demostrado sino sobre todo revelado por las Escrituras. En este sentido, hacer una angelología en base a la lectura de los textos de Dionisio excede por mucho el campo propio de la razón natural y ciertamente también de este trabajo. Por otra parte, hay que decir que estrictamente hablando Dionisio no escribió un tratado sobre los ángeles, sino uno sobre la jerarquía celeste. Aunque parece sutil, la diferencia no es menor. En efecto, lo que interesa al Areopagita no es la naturaleza angélica en sí misma, es decir, considerada individualmente y como objeto de estudio, sino la ordenación de los grados angélicos y sus actividades para la búsqueda del fin, que no es otro que la divinización. En otras palabras, el tratado *Coelesti Hierarchia* estudia la mediación espiritual que se da entre los seres superiores al hombre, mediación que se da en virtud de la ordenación dispuesta por Dios al crear,

¹ En *De ecclesiastica hierarchia* se vuelve a hacer alusión a esta definición (372 A), pero se da por sentado su análisis en la obra anterior.

² Por ejemplo, la discusión en torno a este tema en Aristóteles, *Metafísica*, (ed. trilingüe por V. García Yebra), Gredos, Madrid, 1998, L. XII, 8 (1073 a-1074 b).

³ Aunque no todos estarían de acuerdo en ser tan terminantes en este tema. Gilson, por ejemplo, considera que en el marco de su teoría sobre la jerarquía y los grados de ser, Santo Tomás da por probada la existencia de los ángeles. Cfr. É. Gilson, *El tomismo*, pp. 213-229.

y que al mismo tiempo permite a esos seres alcanzar su plenitud. Y la causa de esta investigación nos la manifiesta el mismo Dionisio: comprender la jerarquía celeste nos ayudará a comprender la jerarquía humana, que ha sido hecha a imagen de ella⁴.

Es necesario entonces avanzar en el conocimiento de los elementos centrales de la mediación angélica, ya que luego nos permitirá comprender los elementos centrales de la mediación que se da entre los hombres. Por ello, aunque en el *Corpus* hay en este tema importantes tesis propias de la revelación cristiana, como mencioné más arriba, el sustrato que uno halla debajo es netamente filosófico. Más allá del estatus epistemológico que pueda tener un estudio sobre los ángeles, con toda seguridad la noción de jerarquía no es una afirmación teológica sino más bien una tesis filosófica que hunde sus raíces en profundas concepciones metafísicas, y más concretamente, en la tradición metafísica platónica y neoplatónica. En efecto, con ella se busca justificar y establecer una relación entre el Uno y la creación, y al mismo tiempo garantizar su trascendencia y perfección⁵. Los grados de ser, y sobre todo, la continuidad que se observa en la naturaleza queda así explicada en función de una ordenación superior que establece que gracias a ello todo podrá retornar a aquel que es Principio y Fin, y por lo tanto alcanzar la perfección. La existencia de seres superiores al hombre, que completen los grados que debería haber por encima de él no solamente responde a la idea de que la naturaleza no da saltos, sino, como ya fue dicho, a que si no fuera así la mediación aparece como extremadamente difícil, por la evidente distancia que hay entre el hombre y el Uno.

3. La existencia de los ángeles

La primera pregunta que aparece al estudiar el *Coelesti Hierarchia* es sobre la naturaleza de los ángeles. Contrariamente a lo que uno pudiera esperar, en el *Corpus* no se encuentra ninguna justificación, en el sentido actual que damos al término, de la existencia de los ángeles. Aparecen en cambio varios pasajes en los que pareciera mostrarse que su existencia es algo casi evidente para el hombre. El más claro y a lo que más veces alude Dionisio es al deseo divino de manifestarse en la creación. Efectivamente, al ser ésta concebida como una teofanía, y vista la existencia de seres no vivientes, vivientes, vivientes sensitivos y

⁴ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 121 C-D. También puede verse I. P. Sheldon Williams, "Henads and Angels", p. 69.

⁵ Nuevamente aparece el problema planteado en el diálogo *Parménides*, de Platón.

los seres humanos, la existencia de seres puramente espirituales y superiores a los hombres aparece ante el que contempla el mundo como una especie de necesidad, pues de no existir evidentemente faltarían grados de ser⁶. De todas formas, conviene recordar que esto nunca es presentado como un argumento, en el sentido que busque probar algo: Dionisio parece dar el asunto por supuesto o como algo lo suficientemente aceptado como para tratar sobre ello.

Junto a esto, se nota un esfuerzo por parte del autor de mostrar la concordancia entre las Escrituras y lo que puede denominarse el saber profano. En efecto, Dionisio llama a estos seres espirituales de diversas maneras: “inteligencias celestes”⁷, “poderes celestes”⁸, “seres celestes”⁹, “santas y venerables inteligencias”¹⁰. Resulta interesante resaltar que al dar una primera aproximación a estos seres, el Areopagita lo haga designándolos con términos mucho más cercanos a la filosofía que a las Escrituras. Y al hablar sobre ellos dice que participan más íntimamente de Dios que ninguna otra criatura, que están en comunión con Él, y que por eso son los que mejor pueden transmitir los secretos de la deidad¹¹. Solamente después de dar todas estas características concede que por eso les corresponde también el nombre de ángeles, en tanto que son mensajeros de la divinidad, y sin embargo, este nombre también podría deberse más a su concepción filosófica de estos seres antes que a su fe¹². Las Sagradas Escrituras aparecen no tanto para confirmar la existencia de seres superiores sino para atestiguar el rol que han jugado en la historia de la salvación¹³. Para Dionisio las Escrituras concuerdan aquí en un ciento por ciento con los presupuestos metafísicos y gnoseológicos que planteaba el neoplatonismo: a Dios, de un modo directo, nadie lo vio jamás. Es imposible que Él se dé a conocer en la medida en que es demasiado superior para los hombres y para que ellos puedan conocerlo de un modo directo.

⁶ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 177 D-180 A.

⁷ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 205 B (οὐρανίων νόων).

⁸ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 331 A (οὐρανίων δυνάμεων).

⁹ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 180 A (οὐρανίων οὐσιῶν). También 329 C-D, etc.

¹⁰ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 696 C (ἱερούς καὶ ἀγίου νοάς).

¹¹ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 144 B-C.

¹² Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 180 A-B. Incluso el término puede provenir también de la tradición neoplatónica. Proclo, *De malorum subsistentia*, I, 216 y I, 218. También Jámblico, *Sobre los misterios egipcios*, II, 6. Un poco más abajo se trata nuevamente el problema del nombre “ángel”.

¹³ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 180 B.

Aceptada su existencia, hay que decir que la superioridad de los ángeles por sobre el resto de las criaturas se manifiesta en el *Corpus* de varias maneras. En primer lugar, es claro que al enumerar sus características aparecen siempre como las criaturas más perfectas. Por ejemplo, cuando se establece una lista de los diferentes grados de ser, los ángeles son explícitamente nombrados como los más elevados¹⁴. Del mismo modo, cuando Dionisio relaciona las distintas operaciones con los diversos grados, a los ángeles se les atribuyen las operaciones más perfectas. De hecho, el Areopagita se preocupa específicamente por señalar que las operaciones que pudieran compartir con los hombres, los ángeles las poseen de un modo más eminente¹⁵. Esto también se ve cuando se señala que de entre todas las criaturas que existen solamente ellos pueden establecer algún tipo de contacto con Dios, al menos las jerarquías superiores. En este sentido, queda claro que están en un nivel ampliamente superior a los demás grados de ser.

En la misma dirección, y ya tratando específicamente sobre la jerarquía celeste, en el comienzo del capítulo IV (luego de haber tratado en los capítulos anteriores sobre la noción de jerarquía en general) Dionisio establece con bastante precisión la posición de los seres espirituales dentro del orden del universo. En primer lugar, comparados con los seres que simplemente existen, o con los vivientes, sean estos racionales o no, los ángeles sin duda alguna son superiores¹⁶. Si buscáramos una justificación metafísica, hay que decir entonces que ellos participan más ricamente de Dios¹⁷. En segundo lugar, su superioridad se manifiesta en el hecho de que su conocer está claramente ubicado por encima del nuestro y por ende, es más semejante al divino¹⁸. Los seres espirituales superan no solamente el conocimiento sensible, sino también la razón discursiva del hombre¹⁹. En tercer lugar, y en concordancia con lo anterior, su comunión [κοινωνία] con Dios es superior a la de los demás seres, lo que nuevamente manifiesta su superioridad²⁰. Y finalmente en cuarto lugar, por estar más cerca de Dios y conocerlo mejor y ser más semejantes a Él, son los primeros en comunicar a los demás la riqueza de la bondad divina. De hecho, es en función de

¹⁴ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 693 B-696 D; 593 B; Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 501 A-B, etc.

¹⁵ Por ejemplo, Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 704 D-705 B.

¹⁶ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 180 A.

¹⁷ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 180 B.

¹⁸ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 180 A.

¹⁹ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 144 B.

²⁰ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 180 A.

esto último que Dionisio dice que cada uno de estos seres merece con toda propiedad el nombre de “ángel”.

Si el nombre manifiesta algo del ser de esa cosa, idea que el Areopagita asume plenamente, por ejemplo al tratar sobre los nombres de Dios y declarar al mismo tiempo la inadecuación entre ellos y el Uno, debido a su trascendencia²¹, con el nombre de ángel sucede algo muy parecido. Dionisio justifica el llamarlos ángeles no solamente porque en la Biblia aparecen siempre como comunicadores y mensajeros de Dios, sino en función de su visión metafísica del universo: si entre los seres creados, ellos son los superiores, entonces también son los que están más cerca de Dios y son más semejantes a Él que cualquier otra criatura. Por ende, así como Dios se comunica con los seres y se manifiesta a ellos, en tanto que deben imitarlo del modo más perfecto posible los ángeles también deben comunicar y manifestar a Dios. Pero, dado que son los superiores de todos los demás seres creados, son los primeros en comunicar y los que comunican de un modo más perfecto la naturaleza divina. De esta forma, el nombre “ángel” adquiere un sentido mucho más profundo y al mismo tiempo mucho más abarcador que el que surge de una rápida lectura de las Escrituras²². Con él se quiere manifestar un aspecto central de la naturaleza de estos seres, y no un simple mandato o misión encomendado por Dios. El comunicar la riqueza del ser divino es algo esencial a la naturaleza de estos seres espirituales.

Un segundo elemento que muestra la superioridad de los ángeles respecto de los hombres se manifiesta en el lenguaje particular con el que Dionisio se refiere a ellos en esta obra. En primer lugar, hace notar que las Escrituras siempre hablan sobre estos seres utilizando figuras que, de un modo similar a lo que sucedía con la divinidad, son desemejantes a ellos, de manera que los hombres por medio de estas figuras descubran que aquellos seres son superiores²³. Este uso simbólico del lenguaje sagrado, que como ya fue dicho, sirve para resaltar la trascendencia y al mismo tiempo evitar un mal uso de la Escritura por parte de los no iniciados, es utilizado no solamente para hablar sobre Dios sino también sobre los seres angélicos, lo que evidentemente nos muestra que trascienden por mucho el mundo material²⁴. A esto hay que sumar que con los seres espirituales se plantea algo semejante a lo que sucedía al intentar nombrar a

²¹ En general, todo el *De divinis nominibus* sigue esta idea, aunque puede verse por ejemplo especialmente el 588 C-D.

²² Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 273 A. En *De malorum subsistentia* Proclo presenta la misma idea: los ángeles son mensajeros de los dioses y transmiten su divinidad a los inferiores (14, 1-10).

²³ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 141 A.

²⁴ J. Rico Pavés, *Semejanza y divinización en el Corpus Dionysiacum*, p. 328.

Dios: al estar también ellos sobre sus capacidades cognoscitivas, les resulta imposible a los hombres hablar acerca de estos seres con propiedad, y se vuelve necesario ascender hasta ellos a partir de las realidades que conocen²⁵. En efecto, dice Dionisio: “Llamamos apropiadamente ‘privación de razón y de insensibilidad’ la ilogicidad misma y la insensibilidad en los animales irracionales y las materias inanimadas, por otra parte, en las esencias inmateriales e intelectuales confesamos de modo adecuadamente santo lo que de ellas, como supramundanas, supera nuestra razón cambiante y corporal y nuestra percepción material y ajena a las inteligencias incorpóreas. Ciertamente, es posible plasmar formas que no desentonen con las celestiales y surgidas de las más deshonradas partes de la materia [...] y ser conducidos a lo alto, hacia las inmateriales arquifiguras”²⁶. Como se puede ver, el texto establece un paralelismo muy interesante entre los ángeles y Dios con respecto a nosotros. Así como con Dios necesitamos de lo material y la negación para acercarnos a Él, pues sobrepasa infinitamente nuestra capacidad, con los ángeles sucede algo semejante. En tanto que son seres claramente superiores a nosotros nuestro conocimiento sobre ellos debe proceder de un modo análogo al procedimiento que usamos para conocer a Dios. Así, también para referirnos a los ángeles necesitamos figuras materiales. Los seres espirituales sobrepasan nuestra capacidad discursiva y ese es un elemento que no debemos olvidar.

4. Las fuentes de la clasificación jerárquica de Dionisio

La pregunta siguiente que uno puede hacerse es cuál es la fuente de la cual el Areopagita se nutre para hablar sobre los ángeles. En concreto, lo primero que hay que distinguir es si sus fuentes derivan de las Escrituras o en cambio son el resultado de algún tipo de reflexión racional sobre el tema. La respuesta aparece a mi entender en el mismo *Corpus*. En *Coelesti Hierarchia* Dionisio señala explícitamente cuáles son para él sus principales fuentes de inspiración “La ‘Teología’ ha llamado a las esencias celestiales con nueve nombres reveladores. Nuestro maestro iniciador en lo sagrado las define en tres ordenamientos triádicos”²⁷. Este texto es a mi juicio muy representativo de la forma de avanzar sobre

²⁵ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 337 B.

²⁶ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 144 B.

²⁷ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 200 D: Πάσας ἡ θεολογία τὰς οὐρανίους οὐσίας ἐννέα κέκληκεν ἐκφαντορικῆς ἐπωνυμίαις. Ταύτας ὁ θεῖος ἡμῶν ἱεροτελετῆς εἰς τρεῖς ἀφορίζει τριαδικὰς διακοσμήσεις.

los temas que tiene el Areopagita. Como se puede ver, él reconoce abiertamente dos inspiraciones diferentes (lo que no implica opuestas o contradictorias). En primer lugar, acepta que los nombres de los órdenes los ha tomado de las Sagradas Escrituras. Efectivamente, en ella se nombra a los Serafines²⁸, a los Querubines²⁹, a los Tronos, Dominaciones, Virtudes, Potestades, Principados³⁰, Arcángeles³¹ y Ángeles³². En cuanto a cómo nombrar a las diversas jerarquías el Areopagita se muestra claramente cristiano. Sin embargo, sobre bases escriturísticas no es posible avanzar mucho más. La Biblia ciertamente menciona sus nombres, pero todos estos seres aparecen allí sin ningún orden ni relación entre sí, no hay en ella ninguna ordenación jerárquica, salvo obviamente por el hecho de que se desprende claramente en todos los pasajes que son seres superiores a los hombres. Más aun, la Biblia no menciona solamente a estos nueve órdenes. Por ejemplo, *Ezequiel* 1, 4 y ss, describe un grupo de cuatro seres espirituales, cada uno con cuatro alas y cuatro caras. La lectura claramente refiere a seres espirituales superiores al hombre, que sin embargo no son mencionados en ninguna otra parte de la Biblia, y ciertamente no aparecen como un décimo orden en la obra del Areopagita. Más bien, diera la impresión de que Dionisio no lo quiere aceptar como un ser espiritual sino como una imagen de ellos³³. El Areopagita lo deja fuera de su jerarquía, en la que para él solamente hay nueve lugares.

Por otra parte, dentro de la tradición cristiana anterior a Dionisio ya se habían propuesto diversas jerarquías angélicas, y se había intentado establecer la ubicación de cada uno de los órdenes angélicos. Nuevamente se encuentran también aquí diferencias notables con las del Areopagita.

Lo primero que se puede decir es que los Padres no coinciden en el número definitivo de órdenes angélicas, y por lo tanto, además, muchos no están de acuerdo en que el número de órdenes sea nueve, que es el que propone Dionisio: algunos establecen un número menor, como San Ireneo de Lyon que habla

²⁸ *Isaías*, 6, 2-6.

²⁹ *Génesis*, 3, 24; *Éxodo*, 25, 18-22; 37, 7-9, *Números*, 7, 89; *Ezequiel*, 10, 4-9, etc.

³⁰ *Efesios* 1, 21 menciona a los Principados, Potestades, Virtudes y Dominaciones; *Romanos*, 8, 38 menciona a los ángeles, principados y potestades. *Colosenses* 1, 16, menciona a los Tronos, las Dominaciones, los Principados y las Potestades. Etc.

³¹ *1 Tesalonicenses*, 4, 16 y *Judas*, 9.

³² Por ejemplo, en *Lucas*, 2, 8-20.

³³ R. A. Arthur, *Pseudo Dionysius as Polemicist*, pp. 43-44. Arthur es radical en este punto: Dionisio especifica y conscientemente quiere quitar estos seres de la jerarquía angélica.

de siete órdenes³⁴, o San Basilio, que menciona cinco, aunque deja abierta la posibilidad de que hubiera alguno más³⁵. Otros, como Clemente de Alejandría y Orígenes, sostienen que el número es desconocido para los hombres. El primero de ellos no abunda en demasiadas explicaciones³⁶, pero el segundo, basándose sobre todo en la carta a los Efesios de San Pablo³⁷, acepta los nombres de los órdenes revelados pero al mismo tiempo, siguiendo el mencionado texto, sostiene que el número total de órdenes permanece oculto a la humanidad³⁸. San Juan Crisóstomo habla en la tercera de sus *Homilias sobre la Incomprensibilidad* de Ángeles, Arcángeles, Tronos, Querubines, Serafines, Principados, Potestades, y deja abierta la cuestión sobre la existencia de otros espíritus creados³⁹. Algo semejante hace en la cuarta *Homilía sobre la Incomprensibilidad*. En ella menciona a los Ángeles, Arcángeles, Tronos, Principados, Dominaciones y Potestades, pero, al igual que Orígenes, cita a San Pablo para sostener que deben existir muchos otros órdenes que no conocemos⁴⁰. De todas formas, hay que reconocer que una lectura global de las *Homilias sobre la Incomprensibilidad* permite encontrar los nueve órdenes que luego tomará Dionisio. Sin embargo, aunque hay una coincidencia en los nombres, no se encuentran ubicados de igual modo que en la jerarquía de Dionisio, que pone a los Serafines en primer lugar, seguido por los Querubines⁴¹.

Entre los que mencionan más de nueve órdenes habría que señalar en primer lugar a la *Constitución Apostólica*, un escrito cristiano apócrifo, aproximadamente del siglo IV. En él se mencionan diez órdenes: Ángeles, Arcángeles, Tro-

³⁴ San Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*, II, 30, 6 (PG, 7, 818 C). Concretamente, menciona a los Ángeles, Arcángeles, Tronos, Dominaciones, Principados, Potestades y Virtudes.

³⁵ Basilio Magno, *Liber de Spiritu Sancto*, PG 32, 136 A.

³⁶ Clemente de Alejandría, *Stromata*, PG 9, 488 B.

³⁷ *Efesios*, 1, 21.

³⁸ Orígenes, *De principiis*, I, 5, 1: De la lista que luego aceptará Dionisio, menciona a los Tronos, las Dominaciones, las Potestades, Principados y Virtudes. Menciona además a los “espíritus servidores”, que atribuye a San Pablo (*Hebreos*, 1, 14). En el *Comentario al evangelio de San Juan* sucede algo parecido (Orígenes, *Comment. in evag. Joannis*, PG 14, 381 D).

³⁹ Juan Crisóstomo, *De incomprehensibili Dei natura III*, PG 48, 724, (en Juan Crisóstomo, *Sur l'incomprehensibilite de Dieu*, Sources Chrétiennes 28 bis, texto en griego y francés, A. M. Malingrey (texto crítico y notas), R. Flacelière (trad.), J. Daniélou (intr.), Du Cerf, Paris, 1970. pp. 212-214).

⁴⁰ Juan Crisóstomo, *De incomprehensibili Dei natura IV*, PG 48, 729, (en Juan Crisóstomo, *Sur l'incomprehensibilite de Dieu*, pp. 236-238).

⁴¹ Cfr. J. Daniélou, “Introduction a Jean Chrysostome”, en Jean Chrysostome, *Sur l'incomprehensibilite de Dieu*, pp. 40-41.

nos, Dominaciones, Principados, Potestades, Virtudes, Ejércitos eternos, Querubines y Serafines⁴². Lo interesante de este texto es que, si uno quita los “Ejércitos eternos”, los nueve órdenes restantes coinciden con lo propuestos por Dionisio. Dentro de los que hablan de un número superior a nueve también hay que mencionar a San Gregorio Nacianceno, quien propone en las *Oratio* once órdenes⁴³. Y aunque seguramente algo posterior a Dionisio, Esteban Bar Sudhaili supera lo anterior por bastante: él habla de nueve órdenes que a su vez se dividen en tres cada una de ellas, dando 27 órdenes, que a su vez se dividen en nueve cada uno, dando un total de 243 órdenes angélicas⁴⁴.

Junto al hecho de que no hay un acuerdo general sobre la cantidad de órdenes, aparece una segunda diferencia. En efecto, uno encuentra que entre aquellos que coinciden con Dionisio en fijar en nueve el número de órdenes, estos no aparecen ordenados del mismo modo que en la *Coelesti Hierarchia*. Además del ya mencionado San Juan Crisóstomo, también Cirilo de Jerusalén habló de nueve órdenes⁴⁵. Y de hecho, con San Gregorio Magno, a pesar de tener algún conocimiento de la obra del Areopagita, sucede algo semejante: acepta la existencia de nueve órdenes, pero estos no son puestos por él en el mismo lugar dentro de la jerarquía⁴⁶.

Todo esto prueba que ni las Sagradas Escrituras ni la tradición cristiana son suficientes como para explicar por sí mismas la ordenación jerárquica propuesta por Dionisio. Por un lado, porque en ninguna parte se establece que el número de órdenes debe ser nueve. Y porque aun aceptando que es posible una lectura que justifique el fijar ese número de órdenes, la Escritura no es lo suficientemente clara y contundente respecto a la ubicación de cada uno de ellos, y el hecho de que diversos autores no los ordenen de igual manera es una prueba contundente de que eso es así.

Esto muestra la importancia de la segunda parte del citado texto del *Corpus*. Dionisio dice allí que es de su “maestro” de quien ha tomado la división de

⁴² *Constitución Apostólica*, VIII, 12, 27 (PG 1, 1101 A). Algo semejante puede verse en *Constitución Apostólica* VIII, 12, 8 (PG 1, 1093 B).

⁴³ Gregorio Nacianceno, *Orationes*, PG 36, 72 B, habla de: Ángeles, Arcángeles, Tronos, Dominaciones, Principados, Potestades, Esplendores, Ascesis, Virtudes Intelectuales, Inteligencias y Naturalezas Puras y sin Alteración

⁴⁴ R. A. Arthur, *Pseudo Dionysius as Polemicist*, p. 17. Remite a A. Guillaumont, *Les 'Kephalai Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens*, Éditions du Seuil, Paris, 1962, pp. 326-332.

⁴⁵ Cirilo de Alejandría, *Catechesis Mystagogica*, PG 33, 1113 B.

⁴⁶ San Gregorio Magno, *XL Homiliarum in Evangelia*, PG 76, 1249D-1250 A: Ángeles, Arcángeles, Virtudes, Potestades, Principados, Dominaciones, Tronos, Querubines y Serafines.

estos seres en tres órdenes compuestos a su vez cada uno de ellos por tres. No es del todo seguro quién sea ese maestro, pero presumiblemente se refiere a Hierotheo, dado que en otras partes de *Corpus* dice ser su discípulo y amigo⁴⁷, aunque el hecho de no nombrarle explícitamente aquí abre la posibilidad de otras interpretaciones diferentes. Incluso se puede pensar que esa ambigüedad es adrede, para que el lector poco atento dude si no se refiere al mismo san Pablo. De todas formas, lo que queda claro es que esa idea abreva de otras fuentes, es decir, no proviene directamente de las Escrituras (de hecho, estas fuentes no necesariamente son cristianas en su origen), pero evidentemente son asimiladas por el cristianismo⁴⁸. Por ello, hay que decir que en este tema lo que ha hecho Dionisio es una reflexión en base a elementos que él considera racionales y que por lo tanto esta división en tríadas no proviene de la revelación, siendo él mismo consciente de que es así.

Un breve repaso sobre algunos de los principales autores neoplatónicos posteriores a Plotino muestra interesantes puntos de contacto con el Areopagita. En efecto, se generó a partir sobre todo de Porfirio lo que se puede llamar una angelología neoplatónica, que fue desarrollada por los sucesivos pensadores de esta escuela⁴⁹. Jámblico también sostiene la existencia de los seres espirituales. Existe para él una jerarquía de estos seres, superiores a los hombres pero inferiores al Uno, y que se diferencian entre sí en que sus naturalezas y poderes son diferentes unos de otros⁵⁰. Puesto a ordenarlos, Jámblico utiliza el mismo criterio que luego utilizará el Areopagita: los ángeles, arcángeles, y demás seres espirituales tienen su lugar en la jerarquía en función de las actividades que pueden realizar⁵¹. Más adelante en el tiempo (y por ende, seguramente más cer-

⁴⁷ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 681 A.

⁴⁸ Es interesante resaltar que tanto Juan Escoto Eriúgena, como Hugo de San Víctor, aunque no reconocen el origen neoplatónico de la división en tríadas, sin embargo destacan que ello no proviene de las Escrituras y explícitamente lo han hecho notar esto en sus respectivos comentarios. En su comentario a *De coelesti hierarchia*, Eriúgena dice que esta división está tomada de Hierotheo o tal vez del mismo San Pablo (Juan Escoto Eriúgena, *Expositiones in hierarchiam coelestem*, Brepols, Turnholt, 1975, VI, pto. 5). Hugo de San Víctor se inclina especialmente por San Pablo (*Expositio in Hierarchiam Coelestem S. Dionysii Areopagite*, P.L. 175, 1029 B-D).

⁴⁹ Sobre este problema, F. Cumont, “Les anges des paganisme”, *Revue de l’histoire des religions*, 1915 (72), pp 159-182. Sobre el debate si el término “ángel” es cristiano o pagano, y por ende, sobre si el uso del término por parte de corrientes no cristianas es lícito, puede verse F. Sokolowski, “Sur le culte d’anges dans le paganisme grec et roman”, *Harvard Theological Review*, 1960 (53, 4), pp. 225-229.

⁵⁰ Jámblico, *Sobre los misterios egipcios*, II, 2-3.

⁵¹ Jámblico, *Sobre los misterios egipcios*, II, 3, y II, 4. Es de notar que el término griego para ángeles y arcángeles son los mismos que utilizará Dionisio y toda la tradición cristiana.

ca de Dionisio), también Proclo trata sobre estos seres. Acepta, como ya fue dicho, que a los seres que están más cerca del Uno les conviene el nombre de “ángel”, pues pueden comunicar mejor su naturaleza⁵². Asume también la división en tríadas de la realidad⁵³, pero, lo que es más interesante, al aplicar esto a los seres inteligibles, postula la existencia de tres tríadas, es decir, nueve órdenes⁵⁴. Algo semejante se encuentra en el Areopagita. De todas formas, conviene recordar que esta semejanza prueba que comparten un mismo mundo cultural, pero en modo alguno demuestra la dependencia de uno al otro. Por ejemplo, Proclo utiliza el término “hénada” [ἑνάς] antes que el de “ángel”. Éste y otros elementos relacionados sobre todo con la doctrina y no tanto con el análisis puramente filológico han llevado a algunos a pensar que Dionisio no sigue tanto a Proclo como a Siriano, su maestro, y de quien han llegado menos textos⁵⁵.

No debería asombrarnos que Dionisio recurra a la filosofía para una mayor comprensión de la realidad, y concretamente, a la filosofía neoplatónica, que es la que en su tiempo era la filosofía preponderante. Esto no era bien recibido por los seguidores del neoplatonismo, que criticaban el uso que hacía de sus doctrinas el cristianismo. Lo dicho se hace particularmente evidente en la *Epistola VII*, dirigida a San Policarpo. Allí Dionisio específicamente deja de lado a los filósofos que no pueden ver más allá de la materia⁵⁶ y se centra en quienes usan “lo divino para ir contra lo divino”⁵⁷, una clara alusión a los filósofos neoplatónicos, que logran ir más allá de lo material para intentar llegar al Uno, pero sin embargo acaban volviéndose contra el cristianismo. El mismo Areopagita dice

⁵² Proclo, *De malorum subsistentia*, 14, 1-10.

⁵³ Proclo, *In Parmenidem*, VI, 1091.

⁵⁴ Proclo, *In Parmenidem*, VI, 1090.

⁵⁵ Al menos en este tema de las naturalezas angélicas. Cfr. I. P. Sheldon Williams, “Henads and Angels”, pp. 65-71. A mi juicio, la crítica que intenta Griffith es cuanto menos apresurada. En primer lugar, porque su explicación deja la relación entre los Capadocios y Dionisio sin explicar, y de hecho esta relación se vuelve cada vez más difícil cuanto más cerca del 530 sean fechadas las obras del Areopagita. En segundo lugar, porque Sheldon Williams relaciona a Dionisio con Siriano, que es mucho más cercano en el tiempo que Jámblico. Aun cuando la crítica tienda cada vez más a ubicar a Dionisio sobre principios del siglo VI, y ciertamente con elementos lo suficientemente convincentes como para considerar esta fecha como opción más probable, (cfr. P. Rorem / J. C. Lamoreaux, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus*, pp. 9-10) los argumentos centrales de Sheldon Williams aun deberán ser explicados. Cfr. R. Griffith, “Neo-Platonism and Christianity”, pp. 238-243. Quizás por eso Arthur, aunque acepta algunos elementos del planteamiento de Griffith, se muestra mucho más moderada: cfr. R. A. Arthur, *Pseudo Dionysius as Polemicist*, pp. 29-31.

⁵⁶ Dionysius Areopagita, *Epistola VII*, 1080 B.

⁵⁷ Dionysius Areopagita, *Epistola VII*, 1080 B. La traducción es mía.

que la acusación que se le hace a él es la de usar el pensamiento griego contra los griegos. Evidentemente, lo que quiere significar con ello es que usa la filosofía contra los filósofos, y más concretamente, que usa la filosofía neoplatónica, en la que parece estar bien formado, contra ella misma⁵⁸. El siglo V y el VI, sobre todo en sus comienzos, fueron tiempos de fuertes discusiones entre un paganismo cada vez más retraído y perseguido y un cristianismo cada vez más afianzado, incluso políticamente⁵⁹. De hecho, hasta es posible interpretar la exaltación que hicieron los últimos pensadores del neoplatonismo de la vida y las virtudes de sus maestros como un claro intento por mostrar sus propios modelos frente al cristianismo que lentamente iba ocupando los últimos espacios de poder y forzando la desaparición de la escuela neoplatónica pagana⁶⁰.

Por todo esto, hay que decir que en Dionisio lo que uno encuentra es que la Escritura es ordenada, reasumida e interpretada a la luz de un saber que no es la misma revelación cristiana, pero que no sólo no está contra ella, sino que sirve para lograr una mejor comprensión de lo revelado. Es este saber racional el que dice que todo se divide en tres. No es la existencia de ángeles ni sus nombres lo que toma de su maestro, sino la clasificación de estos seres (ordenados en grados de ser según su perfección, y formando tres tríadas), y la asignación de sus funciones, tanto en lo que se refiere a su misión general, que no es otra que ser miembros de una jerarquía cuyo fin es la asimilación de cada uno de ellos a Dios, como la particular, que consiste en realizar un rol particular dentro de ella, y que está en íntima vinculación con su lugar en la escala jerárquica⁶¹. Y como dije antes, el Areopagita dice que todo esto lo afirma no porque sea algo que provenga de la fe, sino porque le parece que es “sensato” en tanto que puede dar una cabal explicación de los órdenes angélicos. No es, aunque se sustente en la autoridad de un varón santo, como él califica a Hierotheo, una verdad divina revelada sino en cambio una explicación y ordenación de elementos que sí fue-

⁵⁸ M. Schiavone, *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, pp. 180-181.

⁵⁹ H. D. Saffrey, “Theology as Science (3rd-6th centuries)”, *Studia Patristica*, 1997 (29), especialmente pp. 331-332.

⁶⁰ Véase por ejemplo la propuesta de H. Chadwick, “Was Marinus’ life of Proclus a Reply to Dionysius the Areopagite?”, *Studia Patristica*, 42, 2006, pp. 89-90.

⁶¹ En este sentido lo leerá luego Santo Tomás, pues además del texto del *Corpus*, comentaristas como Hugo de San Víctor dan relevancia a la univesalidad de la ley de la jerarquía. Cfr. Hugo de San Víctor, *Commentariorum in Hierarchiam Coelestem*, PL 175, 1080 B. La crítica moderna está esencialmente de acuerdo con esto. Aunque, por ejemplo, De Gandillac matiza un poco esta afirmación: reconoce que esta ley es anterior a la misma revelación, pero respecto a la ubicación jerárquica de los ángeles como resultado exclusivo de ella no está completamente de acuerdo; *La hiérarchie céleste*, pp. 104-105, n. 1.

ron revelados pero sin todo el aparato metafísico y moral al que luego lo somete el Areopagita⁶².

De esta manera, lo ángeles son presentados en el *Corpus Dionysiacum* como seres superiores a los hombres, pero en los que al mismo tiempo hay diferencias entre unos y otros. En otras palabras, bajo el nombre de “seres espirituales” se engloban diferentes grados de ser, y por lo tanto, se nos presenta una escala en la que unos son más perfectos que otros. De este modo, la importancia de estos seres dentro de su pensamiento solamente puede ser comprendida a la luz de la “ley de la jerarquía” y la necesidad de la mediación que propone la metafísica dionisiana. En tanto que creaturas, manifiestan el ser divino y por lo tanto participan cada uno a su manera de las diversas perfecciones que Dios les ha dado para que manifiesten su Bondad. Junto a ello, cada uno de estos seres está llamado también a actuar en concordancia con esa perfección participada. Y finalmente, esta gradación que uno descubre no es casual sino que tiene un fin: busca que cada uno de estos seres manifieste a Dios y se asemeje a Él no solamente en el ser sino también en el actuar. Todo esto muestra que la reflexión filosófica ocupa un lugar preponderante. En efecto, la manifiesta decisión de Dionisio en establecer tres órdenes compuestos a su vez por otros tres, muestra que esta ley que lleva a dividir todo en tríadas, las cuales a su vez aparecen en función de la mediación, también es lo suficientemente verdadera como para ser el motivo y fundamento bajo el cual se puede comprender a los ángeles⁶³. Cualquiera sea el grado de ser, todos deben cumplir con esta ordenación.

⁶² Es realmente interesante que Dionisio siempre atribuya a Hierotheo o a un ambiguo “su maestro” las tesis que uno directamente relacionaría con el neoplatonismo. Pareciera que recurre a ellos pero sin reconocerlo abiertamente, ya sea para no descubrir su identidad o para evitar ciertos conflictos que en el siglo V y VI ya eran fuertes entre el neoplatonismo y el cristianismo. Sobre este evitar la referencia al neoplatonismo véase M. Schiavone, *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, p. 217, etc. A. Louth, *Denys the Areopagite*, p. 37. También R. A. Arthur, *Pseudo Dionysius as Polemicist*, pp. 29-30, quien además considera importante recordar que ni en *De mystica theologia*, ni en las *Epístolas* se hace referencia a él. Con respecto al uso del neoplatonismo en el *De divinis nominibus*, cfr. Hanckey, quien señala que sucede algo semejante a lo de *De coelesti hierarchia*. Presenta como bíblicos y cristianos nombres que son también claramente propios del pensamiento neoplatónico, tanto en su lógica como en su contenido. Cfr. W. J. Hanckey, “Ad intellectum ratiocinatio: Three Procline logics, The Divine Names of Pseudo Dionysius, Eriúgena’s Periphyseon and Boethius’ Consolatio Philosophiae”, en *Studia Patristica XXXII*, 1997, p. 245.

⁶³ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 240 D.

5. Las jerarquías y los órdenes angélicos

Habiendo establecido la necesidad de este orden, se puede avanzar sobre los elementos centrales de cada uno de ellos. Como ya señalé, el nombre que da a los órdenes y muchos de los ejemplos que da el Areopagita sobre cada uno de ellos está tomado de las Escrituras. Sin embargo, la ordenación misma responde a su visión metafísica, y al igual que al hablar sobre los nombres de Dios, Dionisio afirma que los nombres no son arbitrarios sino que revelan la naturaleza de los seres: “los nombres dados a las inteligencias celestes significan los modos distintos de recibir la impronta de Dios”⁶⁴. Se mezclan así elementos preponderantemente escriturísticos con elementos filosóficos.

Los primeros dentro de la jerarquía son, en orden descendente, la tríada compuesta por los Serafines, los Querubines y los Tronos. En los tres nombres ve el Areopagita la idea de sublimidad y magnificencia: los Serafines, en cuanto que aman a Dios “enfervorizadamente”; los Querubines, en cuanto que para él su nombre significa rebotante de conocimiento; y los Tronos, en cuanto que están por encima de toda deficiencia⁶⁵. Los miembros de esta jerarquía se ubican junto a Dios y le conocen directamente. En ellos se da la máxima pureza: trascienden toda debilidad y todos los grados inferiores. Son llamados “contemplativos” [θεωρητικᾶς], es decir, están frente a Dios Uno y Trino directamente, no necesitando verlo ni a través de las Sagradas Escrituras ni de ningún otro tipo de símbolos⁶⁶. Finalmente, hay que decir que son perfectos pues son perfectamente deiformes y sobre todo porque aprenden directamente de Dios y no de otros seres⁶⁷. Y luego tienen la misión de iluminar a los seres inferiores, transmitiéndoles la luz divina. Las tres actividades propias de la jerarquía, a saber, el ser purificados, iluminados y perfeccionados se da en este primer orden de un modo superlativo, y a partir de aquí se inicia el camino descendente hacia los seres celestes inferiores.

La segunda tríada de la jerarquía celeste está conformada por Dominaciones, Virtudes y Potestades. Este segundo nivel es quizás el más difícil de explicar.

⁶⁴ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 205 B.

⁶⁵ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 205 B-D. Dionisio da una etimología de Querubín semejante a la que da San Juan Crisóstomo en su *III homilía sobre la Incomprensibilidad*, PG 48, 724 D (en Jean Chrysostome, *Sur l'incomprehensibilité de Dieu*, Du Cerf, Paris, 1970, (Sources Chretiennes 28 bis), p. 213-216), y provendría de Filón de Alejandría (cfr. R. Roques, *L'univers dionysien*, pp. 138-139).

⁶⁶ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 208 B-C.

⁶⁷ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 208 C-D.

Resulta claro que es presentado por el Areopagita como el nivel intermedio: no puede ver a Dios directamente, como el anterior, y tampoco tiene, al menos según el texto que nos presenta Dionisio, relación alguna con los hombres. El término “Dominaciones” Dionisio lo relaciona con el estar libre de todo contacto con las tendencias terrenas⁶⁸. Algo semejante sucede con las “Virtudes”: con este término se alude para él también a la idea de fortaleza, y sobre todo fortaleza frente al mal y al alejamiento del plan divino⁶⁹. Finalmente, las “Potestades” hacen también alusión a la idea de mando y control, que debe hacerse de un modo en el que no se abuse tiránicamente del poder otorgado por Dios⁷⁰. Como se puede ver, aun con sus propias características, en los tres órdenes aparece como elemento común la libertad, entendida ésta como una liberación de lo inferior. Dominaciones, Virtudes y Potestades están liberados de toda mezcla con lo inferior y por lo tanto, de toda semejanza⁷¹. Pero aunque cercanos a Dios, no están al mismo nivel que los miembros de la primera jerarquía. El Areopagita resalta que este nivel no ve a Dios directamente como lo hacen Serafines, Querubines y Tronos, y en cambio recibe de ellos la purificación, iluminación y perfección que envía Dios, y la trasmite a su vez a los inferiores, haciéndosela visible. Y es por eso que al hablar de este nivel de la jerarquía menciona explícitamente la ley de la jerarquía⁷², la cual, como ya fue dicho, es presentada como un principio metafísico absoluto que sin embargo encuentra algunos ejemplos en las Sagradas Escrituras.

Finalmente, está el tercer y último nivel de la jerarquía, compuesta por los Principados, los Arcángeles y los Ángeles. Dionisio muestra claramente que los miembros de este tercer nivel son al mismo tiempo los inferiores de los seres angélicos y los que están llamados a mediar en relación con los hombres. El primero de los órdenes, los Principados, hace referencia con su nombre al hecho de ser “primeros” y “Príncipes”: en este sentido, su misión queda asociada al guiar o conducir a otros hacia Dios. Los Arcángeles son presentados como los seres intermedios de esta jerarquía. Poseen características de los Principados y de los Ángeles, permitiendo la relación entre los extremos de este último nivel. Son finalmente los Ángeles los inferiores de los seres espirituales, los que tienen a su vez la misión de manifestar a Dios a los hombres⁷³. El término “ángel” hace referencia por eso a todas las criaturas puramente espirituales pero de un

⁶⁸ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 237 C.

⁶⁹ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 237 D.

⁷⁰ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 240 A-B.

⁷¹ M. Schiavone, *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, p. 221.

⁷² Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 240 D.

⁷³ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 257 A-260 A.

modo directo al grado más bajo de estos seres, pues su actividad manifestativa hacia los hombres nos obliga a llamarlos así de un modo especialmente completo: en relación a nosotros su naturaleza de manifestar se cumple acabadamente⁷⁴. Por otro lado, Dionisio considera que esta última jerarquía es la que está al frente de los pueblos y de los hombres, y que es su misión la de guiarnos hacia Dios, quedando en cada uno de los hombres el aceptar este mensaje o no.

6. Mediación espiritual en la jerarquía angélica

La jerarquía fue antes definida como una ordenación que daba un sentido último a la escala de los seres, en tanto que existía en función de que los seres se asemejen a Dios, posibilitándoles llegar ser a imagen de aquel que es el Principio y Fin de todo lo creado. Esta semejanza se lograba no solamente a nivel del ser de los sujetos, sino también al nivel de su operación. En otras palabras, volverse semejante a Dios implicaba también actuar de un modo semejante a Él. Ahora bien, las criaturas no solamente no pueden crear, cosa que únicamente puede hacer Dios, sino que tampoco pueden actuar como Dios actúa. Para representar esto último Dionisio utiliza la metáfora de la luz: Dios es como el Sol que se manifiesta y con su luz da vida y mantiene a todas las cosas en su lugar, y las llama a su realización. En este sentido, ninguno de los seres puede tampoco producir su propia luz, pueden a lo sumo transmitir esa luz que Dios ha producido y enviado a sus criaturas. La imposibilidad de crear conlleva consigo la imposibilidad de iluminar, en tanto que ambas cosas solamente pueden ser realizadas por Dios⁷⁵.

Por otra parte, para el Areopagita, la mejor manera de relacionar al mundo con el Uno era sostener que la creación participa del Creador, estableciendo con ello dos elementos centrales. Por un lado, cualquier criatura debe ser considerada metafísicamente como la posesión participada de algunas de las perfecciones que encontramos en Dios, y que posee eminentemente. De hecho, a mayor participación tanto en intensidad como en cantidad de perfecciones, mayor será el grado de ser de la criatura. Por otro lado, la participación tenía también un elemento subjetivo: la criatura debe asumir y desarrollar esas perfecciones. La

⁷⁴ Por eso es que como se señaló en la Introducción, a lo largo del trabajo utilizaré el término ángel para referirme a las criaturas espirituales superiores independientemente de su grado, y Ángel para referirme al más bajo de los seres de la jerarquía celeste.

⁷⁵ E. von Ivanka, "La signification historique du *Corpus Areopagetikum*", pp. 17-18.

noción de analogía [ἀναλογία], según la entiende Dionisio, era la que introducía este elemento personal.

La necesidad de la mediación espiritual es el resultado y la consecuencia de una visión metafísica en la cual se conjugan la noción de participación por semejanza y una reafirmación contundente de la trascendencia divina. En efecto, es necesario poder relacionar al Uno con todas y cada una de las criaturas, para que ellas puedan así lograr realizar el movimiento de retorno, que no es otro que su propia realización, pero al mismo tiempo dejar absolutamente establecido y justificado que aunque principio y fin de este movimiento, Dios permanece por encima de toda su obra, trascendiéndola. De este modo, la mediación es el elemento que permite explicar esa relación y al mismo tiempo mantener la trascendencia divina. Visto desde el lado de las criaturas, es la mediación espiritual la que permite la recepción de lo divino, pues gracias a ella el sujeto inferior se vuelve apto para recibir aquello que sin la adecuación y adaptación que realiza el mediador, no podría recibir jamás. Volviendo a la metáfora de la luz, Dios se presenta como una luz tan potente que es imposible verlo directamente: es necesario que alguien atenúe esa luz lo suficiente como para que pueda volverse visible.

Esto nos lleva a la primera característica de la mediación espiritual. En el mundo de los seres puramente espirituales, Dionisio señala explícitamente que la única que tiene relación directa con la divinidad es la primera de las jerarquías⁷⁶. Ella es la que verdaderamente ve a Dios, en tanto que no necesita de ningún ser superior como para relacionarse con Él: todos los demás seres, directa o indirectamente le deberán a este primer grado el poder recibir la luz divina. Llenos de Dios, sus miembros son los que primero transmiten la luz a las siguientes jerarquías, y el hacer eso las hace ser las más semejantes a Dios y las que en primer lugar deben guiar a los demás⁷⁷. Su misión es la de aminorar la luz⁷⁸ y al hacerlo, permitir que la segunda jerarquía (y a través de ésta, todas las demás) logre alcanzar a Dios y por lo tanto, ser purificados, iluminados y perfeccionados, cada uno según sus posibilidades⁷⁹. Dionisio señala explícitamente qué es lo que transmite la primera jerarquía, que conoce a Dios directamente, a la segunda, que lo conoce mediando la primera⁸⁰, sobre lo que volveré más abajo. La tercera jerarquía, a su vez, es purificada, iluminada y perfeccionada por la se-

⁷⁶ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 212 A; también Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 273 A.

⁷⁷ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 212 B-C.

⁷⁸ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 240 C.

⁷⁹ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 240 C-D.

⁸⁰ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 212 C-D.

gunda, pero al mismo tiempo media entre lo espiritual y lo humano, en tanto que este último grado entra en contacto con los hombres, y es a ellos a quienes debe purificar, iluminar y perfeccionar. Por lo tanto, continuando con su esquema metafísico, el Areopagita no duda en sostener que todos los pueblos, y no solamente el pueblo de Israel, han sido guiados desde siempre por ángeles, y han decidido libremente seguirlos o no⁸¹. La acción mediadora no se circunscribe a un solo pueblo sino que por ser un elemento inherente a la misma creación, incluye a todo el género humano.

La mediación espiritual hace que cada uno de los órdenes sea “revelador [ἐκφαντορικοί] y mensajero [ἄγγελοι] de quienes los preceden. Los más venerables lo transmiten de Dios, que es quien los mueve, mientras que los demás, de acuerdo a sus propias fuerzas [ἀναλόγως] lo comunican según lo reciben de los anteriores, que fueron movidos por Dios”⁸². En otras palabras, todos los seres creados tienen que realizar la acción de recibir y transmitir lo recibido, para de esa manera asemejarse a Dios lo más posible.

La centralidad de la mediación aparece sobre todo en la importante defensa que hace Dionisio del término medio, es decir, aquel que debe mediar entre el primero y el último. No es casualidad que sea precisamente al hablar de la segunda de las jerarquías en donde el Areopagita expresamente trate sobre la ley de la jerarquía. Aunque ya lo había tratado al comienzo⁸³, Dionisio vuelve sobre el tema y enuncia nuevamente la ley⁸⁴, tal vez para dejar en claro que este segundo nivel es inferior al primero en tanto que no recibe sino mediadamente la luz divina, pero ocupa un lugar central en tanto que es el medio por el que la última tríada es iluminada. Además, explica el proceso que se da en la mediación: la luz divina se va adecuando sucesivamente al ser recibida y luego transmitida de un orden superior a uno inferior. Al mismo tiempo, esto implicará cierto aminoramiento [ἀμυδρομένης] de la luz, gracias a lo cual el segundo puede recibirla y comprenderla. Por todo esto, la ley de la jerarquía muestra su importancia metafísica: aun cuando los ángeles sean seres cuya perfección esté

⁸¹ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 261 C-D.

⁸² Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 273 A. La traducción es mía.

⁸³ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, capítulo 3, donde se explica la definición de jerarquía.

⁸⁴ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 240 D. Τοῦτο γὰρ ἐστὶ καθόλου τῆ θείᾳ ταξιαρχίᾳ θεοπρεπῶς νενομοθετημένον τὸ διὰ τῶν πρώτων τὰ δεύτερα τῶν θεαρχικῶν μετέχιν ἐλλάμψεων.

muy por encima de aquella de los hombres, sin embargo entre ellos también hay un orden que hace que muchos reciban la luz de la primera de las jerarquías⁸⁵.

La mediación, sin embargo, no se da solamente entre los tres niveles de las jerarquías sino que también está presente dentro de cada uno de los órdenes. Es decir, dentro de cada tríada, los primeros iluminan a los últimos a través de los del medio. Aunque aparece implícito en toda la obra, es al tratar sobre la tercera de las jerarquías donde Dionisio desarrolla la mediación que se da dentro de cada orden. Del mismo modo que había hecho al desarrollar el valor de las Dominaciones, Virtudes y Potestades (segunda jerarquía), para explicar este tema no se detiene en los extremos sino en el término medio: el orden de los Arcángeles. Ellos son para Dionisio los que permiten unir a los Principados con los Ángeles, y para poder lograrlo es necesario que tengan algo en común con ambos: es gracias al hecho de compartir elementos con los extremos que puede efectivamente cumplir con su rol de mediador⁸⁶. El Arcángel posee entonces tanto atributos de ordenar a los Ángeles (virtud que lo une con el extremo superior, los Principados), como la de manifestar de un modo simple, lo que lo asemeja a los Ángeles, que luego harán eso mismo con los hombres⁸⁷.

Una segunda idea importante que aparece en *Coelesti Hierarchia* es la afirmación de que la mediación no es algo aleatorio sino que hay una necesidad absoluta de ella, sin lo cual el acto creador por el que Dios se ha dado a conocer quedaría inconcluso y su obra no alcanzaría la realización a la que fue llamada. En los párrafos anteriores mostré cómo Dionisio establece que la mediación se da entre los niveles de la jerarquía, y también entre los diversos órdenes. Sin embargo, uno podría preguntarse sobre la centralidad de este principio frente al hecho de que la primera de las jerarquías aparentemente no necesita de la mediación sino que ve a Dios directamente. En efecto, al hablar de ellos, el Areopagita dice que están frente a Dios⁸⁸ y que habitan junto a Él⁸⁹. Más explícitamente, dice que Dios les trasmite su luz directamente, sin intermediarios⁹⁰. Más bien, los miembros de este orden son los primeros que median con los inferiores, pero entre ellos y Dios no hay ningún elemento mediador. Esta situación así planteada podría poner en duda el valor absoluto de la mediación, en tanto que no toda criatura la necesita para unirse a Dios. Sin embargo, Dionisio muestra

⁸⁵ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 240 C-D. También puede verse el comentario de de Gandillac a su traducción, *La hiérarchie céleste*, nota 3, p. 122.

⁸⁶ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 257 C D.

⁸⁷ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 257 C D.

⁸⁸ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 208 A.

⁸⁹ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 205 B.

⁹⁰ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 209 B.

que esta relación entre criatura y creador tampoco es tan directa, ni siquiera en el primer y más elevado nivel de todos los seres. Luego de haber señalado que la divinidad instruye en la medida de sus posibilidades a los seres superiores, el Areopagita introduce un texto sorprendente: “Me admira que las primeras de las esencias celestiales que superan a todas los demás tiendan a las ‘teárquicas’ luminosidades bien cautamente como intercaladas. Pues no preguntan por sí mismas ‘¿Por qué están rojas tus vestiduras?’ , sino en sí mismas están inciertas primero, indicando que desean ser discípulos y tienden al conocimiento teúrgico, mas sin saltar fuera de la luminosidad que es dada de acuerdo con la divina procesión”⁹¹. Como se puede ver, en el nivel más elevado de los seres espirituales también aparece la necesidad de la mediación: los seres de esta jerarquía no interrogan a Dios directamente, sino que lo hacen entre ellos, buscando mostrar así su deseo de ser iluminados.

Se pueden extraer de este texto varias conclusiones. La primera de ellas es que Dionisio mantiene una plena concordancia a lo largo de sus obras en relación a la trascendencia del Uno respecto a su creación. Mientras que entre los seres creados unos van iluminando a otros, la iluminación que Dios realiza sobre los ángeles superiores no es igual a la que estos realizan con los del medio. No solamente porque en los primeros la luz es recibida directamente de Dios mientras que en los segundos se da mediadamente, sino también porque la relación con el superior es diferente: mientras que los segundos se relacionan con criaturas, lo primeros, en cuanto a la luz recibida, se relacionan con Dios. Sin embargo, su diálogo no se da directamente con Él, sino entre seres creados. Dios permanece así trascendente y por fuera del trato que puede haber entre las criaturas. La absoluta simplicidad divina se encuentra con la palabra, el sonido, emitido por los miembros de la primera jerarquía. Este “hablar” rompe el absoluto silencio que implica la presencia divina⁹² y es la que permite que luego los seres puedan recibir a Dios. La segunda conclusión que se puede señalar es que la mediación tiene un componente dialógico: no solamente es necesario un mediador, como ya ha sido señalado, sino que es necesario cierto deseo por parte del que debe ser iluminado de efectivamente recibir esa luz. A su vez, este deseo debe ser manifestado a otros. Curiosamente, Dionisio establece que la forma en que un ángel puede manifestar a otros de su misma jerarquía el que querer ser iluminado es a través del lenguaje. Aun entre los seres más elevados es a través de él que pueden manifestar lo que sucede en su interior y lo hacen público y manifiesto. Finalmente, habría que decir que el hecho de la pregunta por parte

⁹¹ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 209 B C.

⁹² Sobre el tema del silencio divino como característica de la llegada a la unión con Dios, Dionysius Areopagita, *De mystica theologia*, 1033 C.

de los seres de la jerarquía superior también muestra que ellos no están totalmente fuera de la mediación, en tanto que necesitan de otros para manifestar su deseo de ser iluminados por Dios. En este sentido, ellos no establecen vínculos directos y cerrados con la divinidad, sino que relacionándose entre ellos, se vuelven aptos para que el Uno los ilumine de acuerdo con sus posibilidades.

7. La acción mediadora

Establecida la necesidad de la mediación, quedaría el ver en qué consiste para Dionisio esta mediación espiritual que se da entre los poderes celestiales y cuáles son sus características principales. Para comprender esto, es necesario una vez más recurrir a la metáfora de la luz. La mediación es presentada por Dionisio como el proceso por el cual la luz divina va perdiendo algo de su fuerza y resplandor de manera que pueda ser recibida por aquellos que son inferiores y que por lo tanto carecen del poder suficiente como para recibirla directamente. Como bien señala Roques, manifestar es al mismo tiempo oscurecer lo que en sí mismo es claridad absoluta, o también volver complejo lo que antes era simple⁹³. Por eso el retorno a la metáfora: la luz divina es totalmente simple, y así lo dice explícitamente el Areopagita en *De mystica theologia*: “El hecho es que cuanto más alto volamos, menos palabras necesitamos, porque lo inteligible se presenta cada vez más simplificado”⁹⁴. Es el discurso sobre Dios lo que “complica” o mejor, “complejiza” una luz que de por sí venía absolutamente simple y pura, para así hacerla apta a los intelectos de los que de otra manera no serían aptos para recibirla. De hecho, la superioridad de los seres se manifiesta, entre otras formas, por la simplicidad de su conocimiento. Cuanto mayor sea el grado de ser, menos fragmentado y multiplicado será. Por el contrario, el hombre, en tanto inferior de todos los seres racionales, conoce las cosas fragmentariamente, por medio de múltiples operaciones y dando giros y rodeos⁹⁵. Dionisio muestra esto de un modo claro al tratar la primera y la tercera jerarquía. En efecto, dice que la primera percibe a Dios directamente, recibe de Él la luz divina, pero que trasmite a la segunda que es necesario conocer y adorar a Dios, que Dios es Unidad, Uno y Trino, que su providencia se extiende a todos los seres, desde los superiores hasta el más bajo de todos, que es causa y principio de

⁹³ R. Roques, *L'univers dionysien*, p. 144, nota 12.

⁹⁴ Dionysius Areopagita, *De mystica theologia*, 1033 B.

⁹⁵ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 868 B.

todo, aunque trascienda toda su obra, y que atrae a todas las cosas a sí⁹⁶. Como se puede ver, Dionisio nunca expresa qué trasmite la luz divina en su estado puro, es decir, sin mediación alguna, pero en cambio sí puede decir, al menos algo, de lo que trasmite la primera jerarquía a la segunda. Ello solamente es posible porque la primera jerarquía ha vuelto el contenido de la luz accesible al resto de los intelectos, haciéndolo apto para ser recibido por los inferiores. Esta accesibilidad se da gracias a la fragmentación que hacen de lo infinitamente simple.

Algo similar sucede cuando el Areopagita hable de la tercera jerarquía. Allí dirá que los Ángeles han acompañado a lo largo de toda la historia a los distintos pueblos, manifestando siempre el poder de Dios, Uno y Trino. Sin embargo, los pueblos no recibieron esta luz, no aceptaron su poder y fueron contra ella, a excepción del pueblo judío, que aceptó ser guiado por el Ángel. La misión de los Ángeles ha sido así adaptar la luz divina a los ojos de los hombres, que sin embargo no siempre aciertan a verla o a volverse aptos para hacerla. Una vez más, Dionisio destaca que la luz de Dios es un “refulgente manantial de luz que continúa siendo único y simple, siempre igual, siempre desbordante”⁹⁷, y que por lo tanto para poder ser recibida por los seres humanos necesitan de un mediador, que traduzca esa luz en formas y pedidos más concretos, aunque luego no sean realizados por ellos: a través de sus Ángeles, y de la iluminación que estos hicieron a los profetas es que los pueblos pudieron recibir la luz divina⁹⁸. Como se puede ver, mediar permite adaptar la luz a los inferiores, permitiendo así que estos la reciban. En el caso de los hombres, gracias a una apelación sobre todo a símbolos visibles, y en el caso de los seres puramente espirituales, mediante una diversificación y un oscurecimiento de la luz divina de tal modo que los inferiores se vuelvan capaces de recibirla⁹⁹.

El Areopagita tiene presente a lo largo de toda su obra que hay una desproporción entre la luz divina y los intelectos creados. De hecho, ya en el comienzo de *Coelesti Hierarchia*, al tratar sobre la necesidad de la jerarquía en general, Dionisio había trazado a grandes rasgos las mismas ideas. La luz, simple, pura, divina, solamente proviene del Padre, que es la única y verdadera fuente de luz¹⁰⁰. Su iluminación llega a todos, sin que pierda nada de su Rayo, pero al mismo tiempo, para poder verla, los hombres necesitamos que ese Rayo esté

⁹⁶ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 212 C D.

⁹⁷ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 260 D.

⁹⁸ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 261 B D.

⁹⁹ E. von Ivanka, *Plato Christianus*, p. 259.

¹⁰⁰ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 120 B-121 B.

velado, pues de lo contrario sería imposible que lo viéramos¹⁰¹. Sin ese aminoramiento de la luz no hay para los hombres ninguna posibilidad de recibirlo. Por eso dice que son estas luces materiales, que existen a imitación de las inmateriales, las que nos iluminan¹⁰². Y así queda claro que mediar es transmitir la luz, iluminar, pero no en función de un envío de la propia luz, sino de la divina¹⁰³. Haciendo esto, nos volvemos semejantes a Dios: en algún sentido imperfecto y participado, también las criaturas iluminan.

8. La mediación espiritual como Purificación, Iluminación y Perfección

La mediación espiritual entre los seres espirituales puede ser abordada desde otro punto de vista, a saber, desde las actividades propias de toda jerarquía: la purificación, la iluminación y la perfección. Para Dionisio, solamente Dios es el que verdaderamente puede purificar, iluminar y perfeccionar y en este sentido, es el envío de su luz el que logra que las criaturas realicen estas actividades. Sin embargo, la jerarquía existe para que los seres se vuelvan semejantes a Dios, en la medida de sus posibilidades, por lo que de un modo participado, ellas también purifican, iluminan y perfeccionan. Estas tres actividades no las realizan en virtud de su propio poder sino del de Dios.

Dicho esto, se puede entender toda la mediación como un proceso por el cual los superiores colaboran con la purificación, iluminación y perfección de los inferiores. Haciendo eso se logran dos cosas: los inferiores alcanzan su perfección en cuanto que realizan estas actividades, pero con los superiores sucede algo semejante: al ser ellos mediadores del poder divino se vuelven semejantes a Él, en la medida en que realizan estas actividades a semejanza de lo que realiza Dios: participadamente, ellos purifican, iluminan y perfeccionan.

Dionisio es claro al afirmar que todos y cada uno de los miembros de la jerarquía angélica tienen el poder de realizar las tres actividades. Los seres de la primera jerarquía reciben la luz directamente, y por lo tanto son purificados, iluminados y perfeccionados directamente por Dios¹⁰⁴. Alcanzan así un estado de conocimiento de Dios superior al de cualquier otro ser creado. Pero también los seres de la segunda jerarquía son purificados, perfeccionados e iluminados,

¹⁰¹ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 121 B C.

¹⁰² Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 121 D.

¹⁰³ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 208 A y también 301 C. Cfr. E. von Ivanka, "La signification historique du *Corpus Areopageticum*", p. 16.

¹⁰⁴ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 209 C; 272 D.

aunque esta vez a través de los de la primera¹⁰⁵. En otras palabras gracias a la mediación espiritual los inferiores pueden participar, según sus posibilidades, de aquel que es fuente de toda perfección¹⁰⁶. Y lo mismo sucederá con los miembros de la tercera jerarquía. Todos los seres espirituales son al mismo tiempo purificados y purificadores, iluminados e iluminadores, perfeccionados y perfeccionadores, en tanto que reciben de los superiores la acción y la transmiten a los inferiores¹⁰⁷. Las tres actividades son realizadas por todas las jerarquías, aunque ciertamente no la realicen de la misma manera, en tanto que no poseen ni la misma cercanía con Dios ni poseen por lo tanto la misma capacidad de recepción y envío de la luz. Por esto es que toda criatura, en la medida en que participa ordenadamente de la jerarquía, es parte de la armonía universal que Dios ha dispuesto, y por lo tanto, participa de Aquel que es fuente y que está por encima de toda Purificación, Iluminación y Perfección¹⁰⁸.

En este sentido, la mediación espiritual significa participar del poder de Dios, que no solamente ha creado a los seres, sino que anhela la perfección de sus criaturas, perfección que se logra con el retorno de los seres al Creador, según el deseo que ellos mismos poseen. Todo lo creado necesita de este perfeccionarse¹⁰⁹ y la Providencia busca que esto pueda suceder. Dependerá de cada uno de los seres libres el adaptarse a este papel que deben cumplir.

Quizás el elemento que más llama la atención es el de la purificación. Los seres espirituales en tanto que han elegido estar junto a Dios parecen no necesitar purificación. Dionisio señala siempre que los ángeles, cualquiera sea el orden o jerarquía a la que pertenezcan, están en comunión con Dios¹¹⁰. Precisamente por estar cerca de Dios es que pueden manifestar a Dios y ser “espejos” de su luz¹¹¹. Con toda seguridad, en los ángeles no hay mal¹¹². En este sentido es importante señalar que Dionisio da una definición muy precisa de este término: la purificación no se refiere tanto a la necesidad de superar un pecado por parte de la criatura cuanto a toda semejanza original presente en ella. A excepción de Aquel que es la Perfección, todas las demás criaturas necesitan perfeccionarse, y eso se logra comenzando por la purificación, que deben recibir en la medida

¹⁰⁵ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 240 C.

¹⁰⁶ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 240 C.

¹⁰⁷ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 273 A.

¹⁰⁸ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 273 B-C.

¹⁰⁹ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 273 B-C.

¹¹⁰ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 196 C-D.

¹¹¹ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 724 B.

¹¹² Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 724 B.

de sus posibilidades, lo mismo que la iluminación y la perfección¹¹³. Por ser creada toda criatura necesita borrar esta desemejanza y este proceso no es otro que la purificación¹¹⁴. La iluminación aparece como una actividad que continúa el proceso iniciado por la purificación, pues ésta implica ya no solamente haber borrado toda desemejanza sino que además hay una posesión por parte de la criatura de la “ciencia divina”, que lo llevará a su vez a iluminar a los demás¹¹⁵. Algo semejante sucede con la perfección: es el tercer aspecto de la actividad jerárquica, pero en algún sentido es el superior, pues incluye a los otros dos. El que se ha perfeccionado ha logrado unirse a Dios, y ha alcanzado más acabadamente la ciencia divina¹¹⁶.

9. La mediación espiritual angélica en el resto del *Corpus*

La necesidad de la mediación espiritual como camino de progreso en el conocimiento de Dios es una idea que está presente en prácticamente todo el *Corpus* (*De mystica theologia* aparece como una notable excepción explicable en función del papel que este texto cumple dentro toda de la obra del Areopagita¹¹⁷). Esto permite precisar un poco más los alcances que tiene para Dionisio esta tesis, al mismo tiempo que confirma la importancia que le concede. Como ya se dijo, es esta noción la que permite establecer algún tipo de conexión entre el Uno, trascendente, con su obra, finita y limitada.

En el *De divinis nominibus* uno encuentra la comparación de Dios con la luz en reiteradas oportunidades¹¹⁸ y quedando siempre perfectamente establecido que el único que verdaderamente envía la luz es Dios. Al mismo tiempo, esta luz trasciende a todos los que la quieren conocer¹¹⁹, lo que no significa otra cosa que sostener que Dios trasciende todo lo que existe y que por lo tanto, nuestro

¹¹³ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 273 B.

¹¹⁴ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 165 D.

¹¹⁵ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 165 D.

¹¹⁶ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 165 D. Véase también R. Roques, *L'univers dionysien*, pp. 94-95.

¹¹⁷ En este tema, creo que el análisis de Rorem es correcto: *De mystica theologia* es una obra especial dentro del *Corpus Dionysianum*, que da sentido y unifica en muchos aspectos el conjunto de obras, y eso explica muchas de sus particularidades. P. Rorem, “The place of the Mystical Theology in the Pseudo Dionysian Corpus”, pp. 87-97.

¹¹⁸ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 588 A; 693 B-C; 697 B; 700 C, etc.

¹¹⁹ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 649 B-C.

intento por conocerlo es el intento por conocer algo que trasciende todo lo que es¹²⁰.

Es la unión entre manifestación y trascendencia la que también aquí introduce la idea de la mediación. Solamente algunos seres tienen la capacidad y el don de ver a Dios directamente¹²¹. El resto lo deberá hacer a través de ellos, que siendo superiores pueden contemplar directamente a Dios y transmitir luego a los inferiores aquello que han contemplado¹²². En este sentido, se entiende que Dionisio diferencie a los ángeles de los demonios diciendo que los primeros pueden ser llamados buenos en la medida en que anuncian a la divinidad¹²³. En efecto, aquello que transmiten es algo no solamente anterior a ellos, sino causa de ellos, y causa en el sentido más profundo del término, esto es, no solamente en cuanto a su ser, sino también en cuanto a su obrar: los seres deben ser imitadores de Dios, ser imagen suya. Y nuevamente aparece la metáfora de la luz: deben ser “espejos” [ἔσοπτρον]: recibir y transmitir, de la manera más perfecta que puedan, la luz divina que llega a ellos. Deben volverse iluminadores, no por el envío de su propia luz, sino por el envío de la luz divina¹²⁴.

En el fondo, este papel de iluminadores lo pueden hacer porque tienen una cercanía con Dios superior a los hombres. Los ángeles tienen, como se dijo más arriba, un grado de ser superior al de todas las demás criaturas. Y entre los seres inteligentes, se distinguen también de los hombres, no solamente por su inmaterialidad, sino sobre todo por su capacidad de ver a Dios directamente. Los hombres, en cambio, necesitamos de la materia, y por lo tanto estamos obligados a dar “giros y rodeos” para llegar hasta Él¹²⁵. Como se puede ver, la cercanía a Dios es manifestada por Dionisio en el hecho de que los ángeles captan las cosas simples y sin fragmentos, mientras que los hombres las descubrimos divididas y unidas a la materia¹²⁶. Y por eso, como ya se dijo, los ángeles son buenos en la medida en que, como espejos, manifiestan a Aquel que está por sobre todo lo que existe. Más aun, cuando el Areopagita busque señalar que algo excede a todo intelecto, dirá que no solamente el hombre no lo puede comprender, sino

¹²⁰ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 644 D-645 B.

¹²¹ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 593 B.

¹²² Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 693 C.

¹²³ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 724 B.

¹²⁴ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 724 B. La comparación de la acción de los ángeles con los espejos no parece casual. Dionisio también apela a ella unas líneas después de dar la definición de jerarquía (Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 165 A).

¹²⁵ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 868 B.

¹²⁶ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 868 B-C.

que tampoco lo pueden hacer los ángeles, ni siquiera los de las primeras jerarquías¹²⁷.

En las *Epístolas* también aparecen interesantes comentarios sobre la necesidad de la mediación espiritual. En varios pasajes se hace especial referencia a la trascendencia divina¹²⁸, pero conviene destacar la *Epístola V*, donde nuevamente reitera que Dios es tanta luz que por sus efectos ennegrecedores bien puede ser tomado como una cierta tiniebla. De esta forma, un conocimiento directo de Dios es imposible para el género humano¹²⁹. Más adelante, en su *Epístola VIII*, aunque refiriéndose especialmente a la mediación que se da entre los miembros de la jerarquía humana, repite los principios que son comunes a ambas jerarquías: aquellos que están más próximos a la Luz verdadera, no solamente tienen más capacidad de recibirla, sino también de transmitirla¹³⁰. Y más adelante reitera: “solamente por mediación de los que forman el primer rango, los del segundo reciben lo que les haya asignado la divina Providencia”¹³¹. La ley de la jerarquía no puede ser dejada de lado.

La *De mystica theologia* establece el ascenso personal hacia Dios y en este sentido, deja fuera del análisis la mediación jerárquica, a la que sin embargo, parece anunciar como parte del programa que se propone el Areopagita¹³². De todas formas, como mencioné más arriba, aparece uno de los elementos fundantes de la doctrina de la mediación, a saber, que la luz divina es por sí misma absolutamente simple, y que por lo tanto volverla apta a los intelectos creados no consiste tanto en simplificarla sino precisamente en hacer todo lo contrario, esto es, dividirla y volverla compuesta. Solamente así puede ser recibida por los intelectos creados¹³³.

Finalmente, la jerarquía eclesiástica será tema del siguiente capítulo. Aunque no son pocas las referencias que hay a la mediación espiritual, ésta aparece fundamentalmente en relación a la mediación espiritual entre los hombres. Y por ello conviene que sea revisado dentro de ese marco. Sin embargo, los elementos centrales son reafirmados también en esta obra: simplicidad de la luz divina,

¹²⁷ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 648 A

¹²⁸ Dionysius Areopagita, *Epístola I*, 1065 A; *Epístola II*, 1068 A-1069 A; *Epístola V*, 1073 A, etc.

¹²⁹ Dionysius Areopagita, *Epístola V*, 1073 A-1076 A.

¹³⁰ Dionysius Areopagita, *Epístola VIII*, 1092 B

¹³¹ Dionysius Areopagita, *Epístola VIII*, 1092 D-1093 A

¹³² P. Rorem, “The place of the Mystical Theology in the Pseudo Dionysian Corpus”, p. 96.

¹³³ Dionysius Areopagita, *De mystica theologia*, 1033 B-C.

escala jerárquica de los seres, necesidad de la mediación espiritual como camino de purificación y perfección.

10. Dionisio y el lenguaje de los ángeles

Finalmente, es necesario hacer aunque más no sea una breve mención al tema del lenguaje de los ángeles. En efecto, Santo Tomás habla sobre este tema en varios pasajes del *Comentario a las Sentencias* y por lo tanto es conveniente ver hasta qué punto puede provenir esta idea de Dionisio. Como se verá más adelante, Santo Tomás cita sobre todo fuentes escriturísticas para sostener que los ángeles hablan entre sí, aunque luego presente interesantes argumentos filosóficos¹³⁴. Sin embargo, aunque tratada brevemente, la idea aparece en Dionisio y con un sentido muy preciso.

Como se dijo más arriba, el Areopagita introduce la idea del diálogo entre los seres superiores al hablar sobre los miembros de la primera jerarquía. En ellos parecía ponerse a prueba la necesidad de la mediación espiritual, en tanto que, siendo iluminados por Dios directamente, no necesitaban de una criatura superior a ellos para recibir la luz divina. Dionisio resolvía esto apelando al “lenguaje de los ángeles”. Como se dijo, el lenguaje aparece frente al silencio divino: la palabra divide el silencio y lo vuelve comprensible. Aunque de un modo diferente a lo que sucede con los seres inferiores, la mediación es el único camino por el que las criaturas pueden entrar en relación con Dios, y es la presencia del diálogo entre unos y otros como inicio al conocimiento divino la prueba de que esto es así.

Junto a ello, el lenguaje aparece para que los seres manifiesten su disposición interior a ser iluminados. Dionisio es claro al afirmar que los seres de la primera jerarquía buscan ser iluminados por Dios pero sin embargo no lo interrogan directamente sino que se preguntan unos a otros sobre Él¹³⁵. Este preguntarse busca manifestar, a los otros pero también a Dios, el deseo y sobre todo la disposición interior a ser iluminados. En otras palabras, el hablar, a diferencia del iluminar, no trasmite la luz divina, sino que trasmite un estado interior moral. Siguiendo el texto, los seres espirituales manifiestan que están deseosos de recibir la ciencia divina. El hablar mismo puede ser visto así como un elemento mediador, pero ahora no entre Dios y los inferiores, que se hace a través de la

¹³⁴ T. Suárez Nanni, *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Giles de Rome*, Études de Philosophie médiévale 85, Vrin, Paris, 2002, p. 108.

¹³⁵ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 209 C.

iluminación, sino entre el interior de los seres creados y los receptores. Por otro lado, en tanto que la mediación supone ciertos condicionamientos morales, a saber, la disposición del inferior a ser iluminado, queda claro que por medio del habla unos se muestran aptos y dispuestos a ser iluminados, y en este sentido también colabora con la mediación espiritual. Es a través de la palabra que cada uno de los seres de la primera jerarquía puede manifestar no solamente a los demás sino al Creador mismo sus “quieren mucho aprender y saber sobre el conocimiento teúrgico”¹³⁶.

11. Conclusión

La mediación espiritual entre las naturalezas angélicas sirve, como se ha podido ver a lo largo de esta sección, para unir dos de las tesis más importantes de la metafísica del Areopagita: que Dios es un ser trascendente y que los seres provienen de Él, pero al mismo tiempo deben retornar a Él, encontrándose en este retorno la plenitud que anhelan.

Dionisio propone un orden de seres espirituales que, aunque en muchos aspectos inspirado en textos bíblicos, responde en lo esencial a una visión metafísica del universo: la creación, en cuanto teofanía, manifiesta diversos grados de ser. Estos seres, a su vez, alcanzan su plenitud siendo a imagen de Aquel que los ha creado. Por ello, no solamente su ser es manifestación del Creador, sino que también su obrar debe serlo. La jerarquía aparece entonces como el elemento reunificador, bajo el cual los diferentes grados adquieren un sentido y una finalidad: los superiores deben iluminar a los inferiores, permitiendo así no solamente el ascenso de estos, sino también una mejor semejanza de los primeros con Dios. La mediación espiritual entre ellos es así un elemento *anagógico*, pues permite el ascenso hacia el Ser.

A este primer punto se suma la división en tríadas que hace el Areopagita de todo lo real, que remite claramente al neoplatonismo, especialmente el de Jámblico y Proclo. El mismo Dionisio establece la división entre lo que proviene de las Escrituras y aquello aprendido “de su maestro”, siendo esto último de contenido claramente racional. En efecto, que todo se divide en tres, y en el caso de la jerarquía celeste, que se divide en tres jerarquías formadas a su vez por tres órdenes cada una, formando así un total de nueve órdenes, es algo particular del pensamiento del Areopagita, pues aun entre aquellos padres anteriores que coin-

¹³⁶ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 209 C: ὅτι μαθητιῶσι καὶ τῆς θεουργικῆς γνώσεως ἐφίενται. La traducción es mía.

ciden en fijar el número de órdenes en nueve ninguno presenta una justificación como la propuesta en el *Corpus*. Ahora bien, esta triadización de la realidad implica al mismo tiempo una jerarquización, en tanto que aparece un término superior, uno medio y uno inferior. Es a aquí donde se aplicará la ley de la jerarquía: los superiores actúan en los inferiores a través de los medios. El análisis profundo del término medio, en tanto que posee un valor peculiar adquiere de este modo una centralidad insospechada. Precisamente, al tratar sobre la segunda jerarquía (término medio entre las tres jerarquías) y sobre los Arcángeles (término medio entre los órdenes de la última jerarquía) es donde el Areopagita señala los elementos centrales que deben tener quienes tengan el rol de unir a los extremos. Y como se puede ver, esto aparece en íntima concordancia con la idea de la armonía del universo, otra de las tesis metafísicas de gran importancia dentro del pensamiento de Dionisio. La creación está no solamente ordenada, sino que el descenso en la jerarquía de los seres se va dando sin grandes saltos, tocándose el inferior del superior con el superior del inferior¹³⁷ y conformando así un universo en el que no hay saltos ni vacíos. Precisamente por eso, la acción manifestativa del superior puede ser recibida por el inferior. Y por eso es que la acción de mediar es una acción central, pues una vez justificada metafísicamente, abre la posibilidad a que toda la creación alcance la perfección a la que ha sido llamada¹³⁸.

La metáfora de la luz introduce en este tema una tensión interna pero permite al mismo tiempo explicitar la riqueza de la idea de mediación areopagítica. En efecto, aparecen dos afirmaciones aparentemente contradictorias. En primer lugar, la luz proviene única y exclusivamente de Dios. En este sentido hay que decir que Él es el único que ilumina, y por lo tanto, toda la actividad jerárquica remite exclusivamente a Dios como su fuente y origen. Si la luz alude sobre todo al acto por el cual Dios se manifiesta, hay que decir que así como solamente Dios crea, solamente Dios ilumina¹³⁹. Pero por otro lado, es justo reconocer que los superiores verdaderamente iluminan a los inferiores al transmitirles, adaptada a sus capacidades receptivas, la luz divina. Mediar es bajo este segundo aspecto transmitir la luz, que no es propia de ninguna criatura pero que al mismo tiempo es necesario que sea enviada por cada uno de estos seres. Esta necesidad no anula la libertad, antes bien es una llamada a ser como Dios: a semejanza suya, que es iluminador, las criaturas deben transmitir la luz divina¹⁴⁰. Habría que decir, siguiendo esta línea argumental, que al mediar, el supe-

¹³⁷ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 872 B.

¹³⁸ M. Schiavone, *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, p. 232.

¹³⁹ É. von Ivanka, "La signification historique du *Corpus Areopageticum*", p. 16.

¹⁴⁰ S. Klitenic / J. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition*, p. 66.

rior imita a Dios, mientras que el inferior es el que recibe la iluminación divina. Bajo este aspecto, el superior es el que alcanza la mayor perfección en la acción mediadora, en tanto que se vuela semejante a Dios en el ser y en el obrar.

Finalmente, conviene concluir este apartado recordando una vez más que Dionisio no se propuso estudiar la naturaleza angélica por sí misma, sino en tanto que considera que una mayor comprensión de ésta permitirá una mayor comprensión de la jerarquía humana. En efecto, dado que nuestra jerarquía ha sido hecha a imagen de la celeste, entender mejor cómo se compone y que funciones tienen sus miembros permitirá luego comprender la llamada a la armonía y orden al que los hombres estamos llamados. En este sentido, su análisis de los ángeles responde sobre todo a tesis filosóficas muy concretas, repasadas a lo largo del presente apartado, antes que a una reflexión exclusivamente teológica y basada únicamente sobre los textos sagrados. Tal vez por eso, como se verá a continuación, Santo Tomás dirá de este análisis sobre los seres espirituales que es racional y filosófico.

VI

LA MEDIACIÓN ANGÉLICA

EN EL *COMENTARIO A LAS SENTENCIAS*

1. Introducción

Habiendo planteado los principales elementos del pensamiento dionisiano respecto a la jerarquía celeste, toca ahora el turno de analizar su influencia sobre el pensamiento de Santo Tomás. Sin lugar a duda, la realidad de las sustancias espirituales es algo que para el dominico está fuera de discusión, y las referencias y alusiones a ellas son constantes a lo largo de toda la obra. Sin embargo, los análisis más exhaustivos se encuentran sobre todo en la segunda parte del libro primero¹, allí donde Santo Tomás aborda el tema de la creación.

Como intentaré mostrar a lo largo del resto del presente capítulo, Santo Tomás asume y hace propias las principales tesis de Dionisio en lo que respecta a los seres espirituales, y especialmente en lo que respecta al tema de la jerarquía y la mediación. Pero el Aquinate no se limita a repetir la doctrina que se encuentra en el *Corpus*. Por el contrario, con gran resolución se atreve a reformular y profundizar las tesis del Areopagita, llevándolas a niveles donde el padre griego no había llegado.

2. La existencia de los ángeles

El primer problema que hay que abordar, antes de abocarse de lleno al problema de la mediación espiritual angélica, es el de las fuentes de las cuales tomó Santo Tomás su noción de ángeles. En este tema, una vez más, la diferencia temporal con Dionisio hace que si bien éste ocupe un lugar preponderante en la gestación de las ideas de Santo Tomás, lo cierto es que hay también otros autores que en mayor o menor medida también ocuparon un lugar en la concepción tomista de los seres espirituales.

¹ Especialmente, pero no exclusivamente, entre las distinciones 2 y 11 del segundo libro.

Siguiendo la clasificación propuesta por Gilson (aunque no el orden que él da), se puede decir que Santo Tomás concibe la noción de ángel a partir de tres fuentes bien diferenciadas. En primer lugar, a partir de las Escrituras, que atestiguan la existencia de estos seres espirituales². Obviamente, para el dominico, no cabe ninguna duda de que lo que allí se dice es verdadero. A partir de la lectura del Antiguo y Nuevo Testamento se puede afirmar, además de la existencia, que estos seres son puramente espirituales y que son claramente superiores a los hombres e inferiores a Dios (pues ellos también son criaturas)³. Aparecen siempre poseyendo un trato más cercano con Dios que los hombres, y muchas veces se presentan a los hombres como mensajeros de la voluntad divina. En este sentido, pueden ser concebidos como personas que cumplen un encargo de alguien superior a ellos. Respecto a su número, las Escrituras no dan una respuesta concreta, pero de ella se deduce que son muchos y que hay entre ellos algunas diferencias. Finalmente, también se dice que son libres y que pueden obrar mal, y que de hecho algunos lo hicieron.

En segundo lugar, aparece Aristóteles y una gran cantidad de filósofos que adoptaron su teoría de las inteligencias separadas. En efecto, Aristóteles plantea la existencia de estas inteligencias separadas y con ellas explica el movimiento de las esferas celestes. Dado que ellas se mueven es necesario que alguien con conocimiento sea el motor de esa acción y por lo tanto, alguien debe ser el motor de estas esferas. Alfarabí, Algacel y Avicena siguieron esta intuición, cada uno con sus matices y sus desarrollos propios. Éste último, sobre todo, aparece constantemente presente en el *Comentario a las Sentencias*, y de hecho en muchos puntos el Aquinate discute su noción de ángeles, sus poderes y atribuciones.

Finalmente, en tercer lugar aparece la tradición neoplatónica. Aquí, la justificación de la existencia de seres espirituales aparece sobre la idea de la jerarquía. Aunque la noción de jerarquía difiere sustancialmente entre los neoplatónicos y Dionisio, especialmente en lo que se refiere a las atribuciones que otorgan uno y otro a estos seres espirituales (capacidad de crear, etc.), lo cierto es que con-

² *Génesis*, 3, 24; *Éxodo*, 25, 18-22; *Efesios*, 1, 21; *Colosenses* 1, 16, etc. Véase *ut supra* notas 31, 32 y 33.

³ Los textos son innumerables, especialmente en los sed contra pero también en otras partes de las diversas distinciones: Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 6, q. 1, a. 4, sc; *In II Sententiarum*, d. 7, q. 3, a. 1 sc; *In II Sententiarum*, d. 7, q. 3, a. 2, sc; *In II Sententiarum*, d. 7, q. 3, a. 2, ad1; *In II Sententiarum*, d. 7, q. 3, a. 2, ad3, *In II Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 2, sc, etc.

cuerdan en una idea fundamental que es la de la necesidad de seres puramente espirituales para que el universo esté completo⁴.

Más allá de la influencia que cada una de estas tres grandes visiones tuvo en Santo Tomás, algunos elementos comunes permiten una comprensión más clara del asunto. No cabe duda de que para él las Escrituras dan un testimonio de la existencia de estos seres lo suficientemente claro y seguro como para dudar de ella. Sin embargo, al mismo tiempo hay que reconocer que los filósofos, con sus matices y errores, también hablaron sobre estos seres⁵. Santo Tomás no acepta la visión que tienen de ellos muchos pensadores árabes y judíos, pero al mismo tiempo reconoce que es posible tratar filosóficamente sobre los seres puramente espirituales⁶. Es más, alrededor de la prueba sobre la existencia de los ángeles se da una situación bastante paradójica: Santo Tomás no da ninguna demostración, pero al mismo tiempo parece bastante claro, al menos en el *Comentario a las Sentencias*, que su existencia le parece ser lo suficientemente razonable como para detenerse a formularla⁷.

De todas formas, ya en este tema de la existencia de los ángeles la influencia del Areopagita se muestra mucho más contundente que la de Aristóteles, como bien señala Gilson⁸. La visión metafísica de los ángeles, entendidos como seres puramente espirituales y poseedores de mayores perfecciones que los hombres, es mucho más rica que la visión física que propone el Estagirita, y es parte de una visión general de la creación ciertamente mucho más profunda y compleja. Unido a ello está el hecho de la idea de mediación, que las Escrituras parecen atestiguar y que claramente está presente en Dionisio. Esta idea, en cambio, no aparece en Aristóteles, al menos no con tanta claridad.

De esta manera, la primera aproximación al tema ya señala que Dionisio y el neoplatonismo pagano juegan en este tema un rol importante. Es a partir de ellos, y sobre todo del primero, que el Aquinate elaborará su propia visión de

⁴ También aquí las referencias son abundantes, sobre todo a Avicena: Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 3, q. 1, a. 1, co.; *In II Sententiarum*, d. 3, q. 1, a. 3, co, *In II Sententiarum*, d. 3, q. 1, a. 3, ad2, *In II Sententiarum*, d. 3, q. 1, a. 5, co.; *In II Sententiarum*, d. 10, q. 1, a. 2, co, etc.

⁵ Incluso autores que no pudieron tener gran influencia en el pensamiento de Santo Tomás. La existencia de los ángeles entendidos estos como seres espirituales superiores al hombre puede rastrearse desde casi los inicios de filosofar griego. Cfr. J. Mc Kian, "What men may know about angels. Some suggestions on the Angelic Doctor", *The New Scholasticism*, 1959 (29), pp. 261-263.

⁶ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 3, q. 3, a. 2, co.

⁷ É. Gilson, *El tomismo*, p. 217.

⁸ É. Gilson, *El tomismo*, pp. 214-215.

conjunto sobre este tema, completando y desarrollando aquellos aspectos que considere necesario.

3. La naturaleza de los ángeles

Conviene comenzar recordando que en concordancia con todo el pensamiento cristiano anterior a él, los ángeles son concebidos por Santo Tomás como seres claramente superiores al hombre. Si bien éste es un elemento presente en toda la tradición cristiana, resulta interesante repasar algunas de las argumentaciones que propone el Aquinate para sostener esta verdad, pues es allí donde aparece la influencia del Areopagita con más claridad.

En primer lugar, y siguiendo a Dionisio, el ángel, sea éste bueno o malo, es un ser naturalmente incorpóreo⁹. Esto hace que haya que afirmar que no poseen materia, aunque eso no quita que, al igual que todo lo creado, sean metafísicamente compuestos, en cuanto que la esencia en ellos no es lo mismo que su ser¹⁰. Santo Tomás no acepta ni siquiera que puedan tener un cuerpo formado por materia superior a la que encontramos en la Tierra, como la que se atribuía a los seres celestes. Ni tampoco que estén formados por algo semejante al aire, aunque algunos incluso sostengan que esto había sido afirmado por San Agustín¹¹. La inmaterialidad del ángel es una verdad absoluta y es uno de los elementos que garantiza que sean seres intelectuales y espirituales, en una relación con Dios diferente a la de los hombres.

Dicho esto, de todas formas hay que reconocer que el ángel puede asumir algún cuerpo, pues de esa manera es que puede comunicarse con los hombres, cosa que atestigua la misma escritura, pero ello no implica que el cuerpo asumido sea efectivamente suyo, en el sentido de que forme una unidad con el ángel. En otras palabras, los ángeles no pueden realizar ninguna acción semejante a la que realizó Cristo al volverse hombre. Más bien lo que hay es la utilización de la materia por parte de un ser superior, que no la necesita por sí mismo, sino para comunicar algo a los hombres¹². Es decir, el ángel no se transforma en forma de un cuerpo y por lo tanto, no hay una unión sustancial entre él y el

⁹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 1, co; *In II Sententiarum*, d. 3, q. 1, a. 1, co, etc.

¹⁰ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 3, q. 1, a. 1, co: “et sic Angelus compositus est ex esse et quod est, vel ex quo est et quod est”.

¹¹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 1, co.

¹² Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 2, co.

cuerpo material asumido. El Aquinate compara esta unión entre el ángel y la materia con aquella que hay entre el navegante y la nave, donde uno usa del otro¹³. Por ello, resulta así coherente con la pregunta por la alimentación de los ángeles. Para Santo Tomás, ellos pueden comer en el sentido de llevarse la comida a la boca, pero no en el sentido de digerirla y asimilarla, pues ello implicaría que forman con la materia un cuerpo¹⁴.

Al igual que el Areopagita, Santo Tomás concebirá a los ángeles como los seres superiores en la escala jerárquica, pero al mismo tiempo dentro de una metafísica participacionista. De este modo, un ángel al mismo tiempo que es superior al hombre, debe poseer de una manera más eminente las mismas perfecciones que posee un hombre. Esto es sostenido por el Aquinate varias veces a lo largo del *Comentario*. Por ejemplo, tratando sobre el sentido del término “racional”, Santo Tomás otorga dos sentidos a este término: en primer lugar, la razón manifiesta una especie de oscurecimiento de lo intelectual [*quamdam obumbrationem intellectualis naturae*]. Sin embargo, en un sentido amplio puede hacer referencia a un modo de conocer. Siguiendo este razonamiento, el ser hecho de ser “racional” puede ser entendido como una perfección que es poseída por todos los que alcanzan este tipo de conocimiento: Dios, los ángeles y los hombres, aunque ciertamente cada uno de ellos alcance ese conocimiento de modos diversos. Así, no solamente Dios posee las perfecciones que posee el hombre de un modo más eminente, sino también el ángel las posee de manera más perfecta. Sin embargo, el Aquinate va más allá, y siguiendo a Dionisio, no vacila en afirmar que los ángeles también poseen lo sensible, compartiendo esto con los hombres (y los animales), aunque de un modo más eminente que nosotros¹⁵. De hecho, y siempre siguiendo al Areopagita, hay que decir que los ángeles poseen todas las perfecciones que poseen los hombres y los animales, pues lo superior siempre posee lo que posee el inferior, pero de un modo más eminente. Y en este sentido los ángeles incluso pueden ser llamados animales, pues pueden conocer la realidad sensible, aunque lo hagan intelectualmente¹⁶. El conocimiento angélico manifiesta así un ser superior al del hombre no solamente por tener éste un tipo de conocimiento más profundo que el del hombre en

¹³ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 2, ad1.

¹⁴ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 4, qla. 1, sol 1, ad1.

¹⁵ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, 25, 1, 1, ad4.

¹⁶ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 1, ad2. “Ad secundum dicendum, quod secundum Dionysium proprietates animales et humanae dicuntur de Angelis per modum eminentiorem: quia quod habet natura inferior, habet et superior, nec eodem modo, sed eminentius; unde dicitur Angelus animal, non quia compositus ex anima et corpore, sed ex eo quod habet virtutem cognoscendi sensibilia, non tamen per modum sensibilem, sed intellectualem”.

virtud de poseer otras potencias, sino sobre todo por permitirle a los seres espirituales poseer las mismas formas de conocimiento, pero en un grado superior¹⁷. Finalmente, esta superioridad sobre los hombres hace que estos no puedan conocerlos directamente como sí sucede con las cosas inferiores, como los animales, vegetales y los no vivientes, que aparecen ante los hombres sin mayores dificultades¹⁸.

Un segundo elemento que muestra la influencia que ejerció el Areopagita aparece cuando se analiza más en concreto el mismo nombre de “ángel”. En efecto, dentro de la tradición cristiana, algunos autores consideraron que el nombre respondía al “oficio” o a la “misión” que estos seres tenían sobre los hombres¹⁹. En este punto, como ya fue desarrollado, Dionisio establece una diferencia importante: el nombre de “ángel” si bien es cierto que revela la misión ante los hombres, toma su nombre de la naturaleza de estos seres, según la cual todos ellos tienen la misión de comunicar la riqueza de la divinidad. En otras palabras, el nombre conviene a la naturaleza de todos ellos, aunque efectivamente solamente algunos cumplan esta tarea anunciándolo a los hombres. El Aquinate sigue al Areopagita sin dudarlo. Dado que a partir del obrar podemos conocer el ser, hay que decir que el nombre de “ángel” designa en primer lugar su naturaleza, que no es otra que la de manifestar. En este sentido, el nombre de “ángel” conviene a todos y cada uno de los seres espirituales, cualquiera sea el orden en el que se ubique dentro de la jerarquía²⁰. Por ello, afirma contundentemente Santo Tomás, “el nombre de ángel es nombre de naturaleza, porque expresa la condición de su naturaleza”²¹. Los ángeles del último orden no poseen las perfecciones que poseen los de los ocho órdenes anteriores, pero todavía queda en ellos su naturaleza manifestativa, y por lo tanto son nombrados por nosotros con el nombre de Ángeles²². Concede, sin embargo, el Aquina-

¹⁷ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 43, q. 1, a. 3, q1a. 2, s.c.

¹⁸ Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 2, ad2.

¹⁹ Por ejemplo, compárese con lo dicho por San Agustín en el *Comentario al Salmo 103*, 15: “Spiritus autem Angeli sunt; et cum spiritus sunt, non sunt angeli; cum mittuntur, fiunt angeli”. Los seres espirituales se vuelven ángeles solamente en la medida en que han sido enviados a los hombres a anunciar algo, de lo contrario, son solamente “espíritus”. Cfr. también *Comentario al Salmo 135*, 3.

²⁰ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 4, ad2.

²¹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 4, ad2: “Angelus est nomen naturae, quia conditionem naturae exprimit”.

²² A los efectos de evitar confusiones por la repetición del término ángel/ángeles, seguiré la misma convención utilizada en el capítulo anterior. A diferencia de Dionisio, en el *Comentario a las Sentencias* el término puede designar cualquiera de las dos variantes, y no es extraño que se

te que el nombre eventualmente podría referirse al ministerio, pero como algo secundario respecto a lo anterior. Una vez más, Santo Tomás sigue a Dionisio en detrimento de San Gregorio Magno, y así lo hace notar²³.

Los ángeles son libres, no están atados a la necesidad. Más aún, a mayor nivel dentro de la jerarquía angélica hay que decir que hay una mayor libertad, incluso en el sentido más profundo que puede darse al término: los seres espirituales tienen menor disposición al pecado, y por eso su pecado es mucho más grave y radical que el que pueden realizar los hombres. Más aun, dentro de la misma jerarquía, el pecado que pueden cometer los superiores es más grave que el de los inferiores. En este sentido, el pecado de Lucifer debe entenderse como el más grave y radical de todo: supone la caída de la criatura más perfecta, y por ende, la criatura con la menor disposición al pecado²⁴.

Teniendo presente todas estas tesis respecto de los ángeles, hay dos grandes ideas a las que Santo Tomás presta especial atención y que desarrollaré unas páginas más adelante. En primer lugar, la reafirmación de lo dicho más arriba, esto es, que los seres puramente espirituales son criaturas superiores a nosotros. Y en segundo lugar, que su rol dentro de la creación será, al menos en relación con los hombres, el de ser mediadores entre Dios y nosotros²⁵.

4. La jerarquía angélica

Habiendo establecido los elementos centrales de la naturaleza de los ángeles, corresponde ver la ordenación que les da Santo Tomás a cada uno de los órdenes y jerarquías. Como mostraré a continuación, ello responderá a tesis claramente filosóficas, en las que la ley de la jerarquía y por ende, la necesidad de la mediación espiritual, ocuparán un papel central.

Al momento de escribir el Aquinate su *Comentario a las Sentencias*, aparecía junto a Dionisio otro gran autor cristiano, San Gregorio Magno, que también había propuesto un orden de las jerarquías angélicas. En concordancia con el Areopagita, San Gregorio también había establecido nueve órdenes, pero con la

use en uno u otro sentido (Dionisio en general es más estricto: Ángel designa al último de los seres espirituales). De todas formas, en los textos del *Comentario* el contexto no da lugar a dudas en la interpretación en uno u otro sentido.

²³ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 4, ad2.

²⁴ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 6, q. 1, a. 1, ad4.

²⁵ T. Suarez Nani, *Connnaissance et langage des anges*, Vrin, París, 2002, p. 20.

diferencia de que los ordena de otro modo²⁶. Santo Tomás es consciente de esta diferencia y de hecho, explícitamente señala que prefiere el orden propuesto por Dionisio²⁷, y, como señalaré más abajo, esto no será por cuestiones estéticas sino fundadas en elementos centrales de la filosofía del Areopagita. De esta manera, el dominico no duda en establecer que el orden jerárquico de los ángeles es, comenzando por los superiores, Serafines, Querubines, Tronos, Dominaciones, Virtudes, Potestades, Principados, Arcángeles y Ángeles. Si a esto sumamos la cantidad de veces que Santo Tomás apela a Dionisio al tratar todas las cuestiones relacionadas con los ángeles, la fuerte presencia textual del padre griego en el Aquinate se vuelve evidente.

Sin embargo, la influencia del Areopagita no se limita a aspectos periféricos o secundarios, pues lo que uno encuentra es que Santo Tomás asume las posiciones metafísicas dionisianas (especialmente, todo lo relacionado con la ley de la jerarquía, pero no solamente ello) para tratar y resolver todas estas cuestiones relacionadas con los seres espirituales. Por ejemplo, un primer lugar donde se puede descubrir la presencia de estas ideas está en el hecho de que Santo Tomás reconoce que la superioridad sobre San Gregorio se debe no tanto a una mejor coincidencia con el texto bíblico o con la tradición cristiana (pues de hecho, ello es imposible de establecer), cuanto a que la de Dionisio “es más razonable porque él distingue la segunda jerarquía de la tercera según lo universal y lo particular, lo no limitado de lo limitado”²⁸. En cambio, San Gregorio “más que ordenar según una regla, pretende simplemente enumerar”²⁹. Como se puede ver, la superioridad del Areopagita se debe a que hay detrás de su clasificación un principio racional por el cual conviene que cada uno de estos seres ocupe un lugar particular dentro de este orden. En otras palabras, no se observa aquí una discusión sobre la autoridad de uno y otro, sino que lo que se pone en discusión es la racionalidad argumentativa. Mientras que el texto de San Gregorio Magno no pasa de ser una simple enumeración, los principios filosóficos dionisianos son los que lo convencen y los que le permiten establecer con una argumenta-

²⁶ Gregorio Magno, *XL Homiliarum in evangelia*, P. G. 1249 D. San Gregorio ubica a las Virtudes en la tercera jerarquía, por encima de Ángeles y Arcángeles, y los Principados en la segunda, entre las Dominaciones y las Potestades.

²⁷ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 4, ad. 7.

²⁸ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 4, ad. 7: “Ordinatio dionysii est rationabilior; quia ipse distinguit secundam hierarchiam a tertia secundum universale et particulare, non limitatum et limitatum”.

²⁹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 4, ad. 7: “non multum intendit ordinare, sed numerare”.

ción sólida el lugar que cada uno de estos seres debe ocupar dentro de este orden jerárquico.

Siguiendo esto, resulta interesante entonces ver que Santo Tomás, no solamente acepta la ordenación propuesta por el Areopagita, sino que incluso asume como verdaderas las razones por las que cada uno de esos órdenes recibe ese nombre. Y lo que es más importante, considera central que el nombre provenga precisamente de la función que cada uno de estos seres tiene, tesis de raigambre claramente dionisiana. En efecto, al preguntarse si los nombres de los órdenes son correctos, Santo Tomás sostiene lo mismo que antes había dicho Dionisio: el nombre debe manifestar la perfección poseída por el individuo como un acto total (no como una perfección participada) y debe también ser su perfección última³⁰. Esto implica reconocer que una perfección puede ser poseída de un modo incompleto, y compartida con algún otro ser que en cambio la posea en forma completa. Como se puede ver, lo que hay tras todo esto es una metafísica en la que la noción de participación ocupa un papel importante.

Habiendo aclarado esto, Santo Tomás afirma contundentemente que “el don de los superiores está en los inferiores a la manera de una cierta participación, no según el acto completo, y no pueden denominarse por eso”³¹. En otras palabras, al igual que en Dionisio, los seres espirituales de cada uno de los órdenes reciben su nombre de su perfección en cuanto ella está perfectamente poseída, sin que esto implique que los seres superiores a ellos no la posean también, aunque en estos últimos no ocupe un lugar tan relevante como en los primeros. Aparece aquí aunque indirectamente la idea de la continuidad de los seres, en la que superiores e inferiores se van “tocando” a medida que uno va ascendiendo en la escala de los seres. Lo que uno posee imperfectamente, el otro lo posee eminentemente. Y esta escala llega incluso hasta los hombres³².

Los nombres de estos seres espirituales aparecen entonces como manifestación no solamente de los actos que ellos realizan, sino de la excelencia de aquellos actos que manifiesta a su vez la riqueza de la perfección que posee. Por ello, por ejemplo, los Querubines no son simplemente los que poseen la ciencia, sino los que están plenos de la ciencia, cosa que no es común a todos los ángeles, pues aunque la poseen, no la poseen del modo pleno en que la posee el Querubín³³. El nombre de Serafín sigue el mismo planteo: no es que ellos hagan a

³⁰ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 4, co.

³¹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 4, co: “donum superiorum est in inferioribus secundum quamdam participationem, non secundum completum actum: et ideo ab eo non possunt denominari”.

³² Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 4, co.

³³ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 4, ad6.

otros arder, sino que arden ellos de amor por Dios de una manera excelente, y al hacerlo iluminan a los inferiores³⁴.

Continuando el análisis, y yendo más a fondo con lo dicho, uno encuentra que Santo Tomás acepta no solamente el hecho de que el nombre debe ser tomado de la mayor de las perfecciones poseídas, sino que además acepta, e incluso avanza sobre, la reflexión hecha por el Areopagita. La distinción entre las distintas jerarquías se basa en el modo en que las criaturas celestiales reciben la luz divina. Al igual que en Dionisio, la luz divina en su estado puro es de una absoluta y total simplicidad y por lo tanto, la mediación espiritual tiene como tarea la de particularizar esa luz, de manera que los intelectos menos preparados se vuelvan aptos para recibirla. Ello hace que algunos seres espirituales reciban directamente de Dios la luz espiritual, pero otros necesiten conocerlo de un modo mediado, pues no son aptos para recibir y comprender la simplicidad de la luz divina. De esta manera, permiten los seres de la primera jerarquía que los de la segunda conozcan en ellos las esencias universales de las cosas. Sin embargo, algunos seres espirituales tampoco son aptos para ello, y deben conocer las cosas no ya en sus razones universales sino en las propias razones, particularizándose aun más la luz divina, llegando a volverse también apta para ser luego transmitida a los seres humanos. Este último es el nivel de la tercera jerarquía.

Dentro de cada orden, también sigue Santo Tomás el análisis hecho por Dionisio. En la primera jerarquía, los nombres surgen sobre todo de las principales actividades que estos seres pueden realizar: el amor, el conocimiento y la memoria, los tres actos de los que goza el alma. El amor, acto que perfecciona la voluntad, es relacionado con los Serafines; el ver, en tanto que realiza la inteligencia, es relacionado con los Querubines; finalmente, el retener y comprender, en tanto que realiza a la memoria, se la relaciona con los Tronos. Pero lo interesante es que también Santo Tomás pone el amor de Dios por encima del conocimiento, afirmando que es el amor lo que logra la más perfecta unión con la divinidad. Dice el Aquinate, “el amor hace penetrar en el interior del amado”³⁵ y por ello son los Serafines los primeros de los órdenes celestiales. Y en este sentido se puede comprender lo que dice más adelante, cuando al comparar al conocimiento con el amor, el Aquinate sostiene que en un sentido este último es superior³⁶. El amante, a diferencia del cognoscente, se transforma en la misma cosa amada³⁷. Trasladado esto a los seres espirituales, son los Serafines, en tanto

³⁴ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 4, ad5

³⁵ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 3, co.

³⁶ Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 27, q. 1, a. 4, co.

³⁷ Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 27, q. 1, a. 4, sol y ad10.

que “ardientes amantes” de Dios, como su mismo nombre lo indica, los seres que alcanzan una mayor semejanza con Dios.

Mientras que la primera jerarquía se relaciona con los actos de gozo, la segunda jerarquía es relacionada con el poder y el mando. El Aquinate introduce aquí una pequeña diferencia que lo llevará luego a diferenciarse del Areopagita sobre el sentido último de esta jerarquía. En orden ascendente, las Potestades y las Virtudes aparecen como dos órdenes cuya misión es realizar las tareas más difíciles en lo que respecta a los ministerios divinos, con las Dominaciones sobre ellas, también ordenadas a la acción sobre los inferiores, pero obrando a través de estas otras dos, comportándose como un arquitecto, que manda a otros qué hacer. Santo Tomás atribuye así a las Potestades el proporcionar tranquilidad a los buenos y el expulsar las potestades malignas. Y atribuye a las Virtudes el realizar las cosas más difíciles, entre las que cuenta el realizar los milagros. Independientemente de las funciones que se le atribuyan a estos órdenes, lo interesante es que en esta clasificación, la segunda jerarquía no queda limitada a ser solamente mediadora entre la primera y la tercera, como sucedía en el *Corpus*, sino que introduce a toda la jerarquía celeste una dinamicidad que no estaba presente en el pensamiento del Areopagita. En efecto, toda la jerarquía celeste será presentada como mediadora entre Dios y los hombres, y para ello el rol de esta jerarquía media debe ser transformado. Volveré sobre esto un poco más adelante, pues es una de las reinterpretaciones más audaces que hace Santo Tomás del texto de Dionisio.

Finalmente, los nombres de la tercera jerarquía surgen para el Aquinate del número de hombres sobre los cuales actúan. Como se puede ver, la transformación iniciada en la segunda jerarquía se vuelve ahora evidente. Mientras que Dionisio establecía que solamente los Ángeles entraban en relación con los hombres, Santo Tomás dirá que toda esta jerarquía lo hace, y que la diferencia de orden se manifiesta en el diferente número de hombres y tareas a realizar sobre ellos. Los Principados aparecen en relación con las “Provincias” [*provinciam*]. Son los superiores de este orden y por lo tanto los que tienen un mayor poder. Su acción se realiza sobre muchos hombres. En cambio, cuando no haya que dirigirse a un pueblo sino a un hombre solamente, pueden suceder dos cosas: que se dirijan a uno en particular, y para ello estarán los Ángeles, o que se dirijan a uno pero en un tema que se refiere a muchos, y en tal caso serán los Arcángeles quienes deberán actuar³⁸.

Como se puede ver, en lo que respecta a la ubicación en la jerarquía el Aquinate ha seguido casi letra por letra lo que antes había sido dicho por Dionisio. También ha aceptado algo que el Areopagita consideraba central: los nombres

³⁸ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 3, co.

de los seres superiores, a semejanza de lo que sucede con Dios, deben manifestar su naturaleza y por lo tanto aquella función y poder que es propio de ellos³⁹. Más aun, también se afirma que los superiores poseen los mismos dones que los inferiores, pero de un modo eminente, y por eso deben ser nombrados por aquellos actos que estos pueden realizar y que los inferiores no⁴⁰. Sin embargo, sobre esta sólida base, Santo Tomás profundizará cada una de estas tesis, llevándolas a niveles a los que el Areopagita no había llegado. En otras palabras, las principales afirmaciones metafísicas sobre las que se sustenta la jerarquía y la mediación espiritual serán reinterpretadas por el Aquinate, proponiendo en concordancia con ellas una nueva síntesis.

5. Santo Tomás y la relación entre jerarquía celeste y humana: algunas diferencias con el pensamiento del Areopagita

Lo primero que puede verse es que la relación de semejanza que hay entre las dos jerarquías (la humana y la celeste) está presente en Santo Tomás de un modo diferente al modo en que está en Dionisio. El Aquinate parece sentirse más cómodo comparando la jerarquía celeste con la jerarquía humana, pero entendiendo el término “jerarquía” en un sentido amplio, es decir, no solamente como la jerarquía eclesiástica, sino también como la jerarquía política propia de su tiempo. Por ejemplo, puesto a explicar los diversos órdenes angélicos, el dominico no duda en apelar a la ordenación general de un reino como imagen para explicar los poderes y actividades de toda jerarquía en general. Así, al comenzar su explicación sobre cada uno de los órdenes, el fraile considera oportuno para una mejor comprensión del tema el comparar a la primera jerarquía con los senescales, consejeros y asesores del rey, que habitan junto a él y realizan sus actividades a su lado. La segunda con los principales de la curia, los generales y los jueces de palacio, que rigen sobre el reino pero sin estar encargados de alguna provincia o territorio particular, y finalmente, la tercera jerarquía, que es comparada con los gobernadores y los oficiales, que rigen diversas partes concretas del reino⁴¹. Como se puede ver, el orden jerárquico propio de la sociedad de su tiempo se le presenta como muy semejante al de la jerarquía celeste, uno a imagen del otro.

³⁹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 3, co.

⁴⁰ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 4, co.

⁴¹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 3, co.

Dentro de esta idea, resulta interesante señalar que al igual que se observaba en la obra de Dionisio, Santo Tomás también se detiene en el papel del Arcángel como un término medio dentro del último nivel de la jerarquía. La influencia textual es en este sentido evidente: en ambos autores, el término medio analizado es el de la tercera jerarquía. En este caso el Arcángel es el término medio y por lo tanto tiene que compartir algo con los dos extremos, Principados y Ángeles. Sin embargo, como dije más arriba, Santo Tomás afirma que la relación la establecen con los hombres y no con los Ángeles mismos. Es decir, mientras que en Dionisio el Arcángel rige sobre todo a los Ángeles, aquí la tercera jerarquía en su totalidad está puesta en relación a los hombres. Pero la idea de fondo es semejante en ambos autores: el término medio debe tener algo en común con los extremos y por eso dice Santo Tomás que el rol del Arcángel tiene algo del rol del Ángel, pues ambos deben anunciar algo divino a los hombres, pero también algo del de los Principados, pues su manifestación se dirige en última instancia sobre todo a grupos de hombres y no a alguno singularmente⁴².

Sin embargo, esta asimilación entre una y otra jerarquía tiene sus puntos débiles, y el mismo Santo Tomás se encargará de ir señalándolos a lo largo del mismo *Comentario*. Aunque serán tratados en el capítulo octavo, conviene al menos mencionar las dos principales diferencias que aparecen al comparar la jerarquía celeste con la jerarquía humana. En primer lugar, la jerarquía celeste se compone de seres que son todos de diferente especie entre sí. Esta diferencia no se da solamente entre las jerarquías, ni tampoco solamente entre los órdenes, sino que cada ángel es diferente de otro en cuanto a la especie, y por lo tanto, cada ser espiritual es absolutamente único⁴³. No sucede esto con los hombres, que comparten todos la misma especie y por lo tanto, la jerarquía que haya entre ellos no involucrará la naturaleza (pues es compartida por todos los seres humanos) sino solamente en lo que se refiere a la función que cada uno ocupará. La segunda diferencia importante aparece íntimamente relacionada con lo anterior: dado que todos los hombres son, desde el punto de la naturaleza, iguales, no hay diferencia de dignidad entre unos y otros⁴⁴. De esta manera, los miembros de la jerarquía humana no pueden hacer todas las mismas tres actividades (purificar, iluminar y perfeccionar), sino que a medida que se vaya descendiendo en la

⁴² Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 3, co.

⁴³ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 3, q. 1, a. 4, co.

⁴⁴ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 7, ad3. Aunque abordado desde otro debate, puede verse *In IV Sententiarum*, d. 4, q. 2, a. 3, qla. 3 ad1.

jerarquía, se irán perdiendo actividades⁴⁵. Nuestra jerarquía existe a imitación de la celeste, pero no es exactamente igual a ella⁴⁶.

Como se puede ver, sobre la base del *Corpus Areopagiticum*, Santo Tomás establece un orden del universo que comparte con el Areopagita los elementos centrales, aunque incorpora sus propios desarrollos, a los que no duda en agregar en tanto que los considera concordantes con los de Dionisio. Sin embargo, como mostraré en el siguiente apartado, no serán solamente éstas las diferencias entre uno y otro, sino que el dominico avanzará decididamente en algunos aspectos, y sobre la base de las mismas intuiciones metafísicas, llevará al pensamiento de Dionisio a lugares donde éste no había llegado.

6. La profundización de la ley de la jerarquía por Santo Tomás

El uso y desarrollo que hace Santo Tomás de la ley de la jerarquía, en tanto que aplicada a las realidades angélicas es sin duda de gran importancia filosófica, superando el planteo del Areopagita. Para comprender mejor esto, conviene repasar uno de los problemas que se presentaba en los tiempos del Aquinate: el de la individuación de los seres espirituales. En la medida en que el cristianismo había comenzado a asumir el hilemorfismo aristotélico, al momento de plantearse el tema en las sustancias espirituales aparecían dos dificultades. En primer lugar, era necesario encontrar la forma de individualizar sustancias que por definición deberían ser inmateriales. En segundo lugar, parecía que, quitada la materia prima, se quitaba de estos seres el principio potencial, por lo que se presentaba la dificultad de diferenciar a estos seres creados del Acto Puro, que solamente podría corresponder a Dios. Conviene, aunque más no sea brevemente, repasar los elementos centrales de la doctrina que uno encuentra en el *Comentario a las Sentencias* de Santo Tomás.

El Aquinate no tiene duda de que los ángeles son incorpóreos y por lo tanto, inmateriales. Planteada la cuestión, discute esta afirmación y examina doctrinas alternativas, como la de Avicbrón, pero las descarta: ningún ser intelectual es material⁴⁷. Ahora bien, si los ángeles son inmateriales, la diferencia entre unos y otros no puede provenir más que de la misma forma. Dado que la materia no

⁴⁵ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 3, ad4: solamente los obispos pueden realizar las tres actividades: purificar, iluminar y perfeccionar.

⁴⁶ D. Luscombe, "Thomas Aquinas and Conceptions of Hierarchy in the Thirteenth century", *Miscellanea Mediaevalia*, 1988 (19), p. 268.

⁴⁷ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, dist 9, q. 1, a. 1, co.

puede aparecer como diferenciando a unos y otros, sino solamente la forma, ella debe ser diferente entre los distintos ángeles para poder así ser distinguidos. Por lo tanto, la inmaterialidad obliga a pensar en que cada ángel agota él mismo su propia especie, en tanto que cada uno posee una forma diferente a la de los demás⁴⁸.

Aparece así el segundo problema, el de la composición. En efecto, lo seres creados son al mismo tiempo compuestos, en tanto que poseen forma y materia, y por lo tanto poseen un principio actual y uno potencial. Esto los hace radicalmente diferentes de Dios, que es absolutamente simple y por lo tanto acto puro. Pero, ¿cómo garantizar la composición de los seres inmateriales? Santo Tomás introduce aquí la distinción entre el ser [*esse*] y lo que se es [*id quod est*]. En este sentido, aunque en los seres espirituales no se pueda encontrar la composición de forma y materia, sí se puede distinguir el ser de aquello que son, y por lo tanto se puede afirmar en ellos la presencia de cierta composición. Si bien metafísicamente son más simples que los seres materiales, aun así distan infinitamente de Dios, que se presenta como absolutamente simple, en tanto que no ha recibido su ser⁴⁹. Queda de este modo garantizado también en los ángeles la presencia de acto y potencia, en tanto que la potencia proviene de su quiddidad [*quidditatis*] y el acto de su ser [*esse*].

La conclusión entonces es que cada una de las sustancias angélicas agota su propia especie. Si la individuación no viene por la materia, no queda más que sostener que proviene por ser diferente la forma de unos y otros. Esto hace que no pueda haber muchos seres, ni siquiera dos, que compartan la forma. Al mismo tiempo, su simplicidad es mayor que la de los seres materiales, pero todavía queda en ellos cierta composición, por lo que se puede establecer que son seres superiores a los materiales e inferiores a Dios.

Este planteamiento, si bien puede realizarse sobre la profundización de las nociones aristotélicas de acto y potencia, y de hecho, en muchos textos así lo aborda Santo Tomás, también podría hacerse desde una óptica dionisiana, y resulta interesante destacar que en el *Comentario a las Sentencias* también lo hace así el Aquinate. En efecto, la ley de la jerarquía le servirá para abordar este mismo problema (el de las especies de los ángeles) desde un punto de vista argumentativo totalmente diferente, y sin embargo llegará a las mismas conclusiones, dado que el orden divino dice que cada uno de los seres debe purificar o ser purificado, iluminar o ser iluminado, y perfeccionar o ser perfeccionado. Por ello, la ley de la jerarquía se aplica en primer lugar entre las diversas jerarquías,

⁴⁸ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 3, q. 1, a. 4, co.

⁴⁹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 3, q. 1, a. 1, co.

luego entre los diversos órdenes, y finalmente dentro de los órdenes mismos⁵⁰. Este último elemento no está lo suficientemente explicitado en el *Corpus*. Como mostré más arriba, Dionisio estaba interesado en establecer la idea de la mediación y así garantizar la posibilidad de la semejanza divina por parte de las criaturas en el ser y en el obrar, y al mismo tiempo dejar claramente establecida la trascendencia divina. Santo Tomás, en cambio, une la ley de la jerarquía con su visión metafísica del *esse*. Así, no puede haber varios ángeles de la misma especie, y la ley de la jerarquía es una confirmación de ello⁵¹. “En todo se encuentra una distinción en lo primero, lo intermedio y lo último: pues así como la jerarquía angélica está entre nosotros y Dios, así también se ha de admitir en ella una primera jerarquía, una intermedia y una última, y en cada una hay un primer orden, un orden medio, y uno último, y en cada uno de ellos se han de admitir unos ángeles primeros, unos intermedios y otros últimos, y esto desde el primero al último”⁵². La metafísica del *esse* exige que cada ángel agote su especie, pero la armonía del universo pide algo semejante: que no haya dos ángeles iguales entre sí, pues se destruiría la mediación. Y la autoridad de Dionisio va, según Santo Tomás, en esa misma dirección⁵³. Por eso dirá que uno encuentra en los ángeles tres tipos de distinción: entre las diversas jerarquías, entre los diversos órdenes y entre las personas del mismo orden. Y en todos los casos deberá cumplirse la ley de la jerarquía⁵⁴.

⁵⁰ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 3, co.

⁵¹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 5, sed contra y co.

⁵² Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 6, co: “inquantum in omnibus invenitur distinctio per primum, medium et ultimum: sicut enim angelica hierarchia, media est inter Deum et nos; ita etiam est accipere in ipsa hierarchia primam hierarchiam, et mediam et ultimam; et in unaquaque primum ordinem, medium et ultimum: in quorum unoquoque est accipere primos Angelos, medios et ultimos, et hoc a primo usque ad ultimum”.

⁵³ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 5, co: “Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, Angeli secundum diversitatem naturalium diversimode etiam in gratuitis perfecti sunt, secundum quae dona in ordinibus distinguuntur. Cum autem supra dictum sit, quod in una specie non sint plures Angeli, et species in Angelis non possint differre nisi secundum quod magis et minus habent de potentialitate et actu; oportet quod unius Angeli semper natura sit sublimior quam alterius: ideo non est accipere duos Angelos aequales in tota caelesti hierarchia”.

⁵⁴ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 3, co: “Respondeo dicendum quod, in Angelis invenitur triplex distinctio: una est hierarchiarum ad invicem; secunda est ordinum in eadem hierarchia; tertia est personarum ejusdem ordinis: et quaelibet illarum sumitur secundum diversam proportionem ad receptionem divini luminis. Diversitas enim hierarchiarum est secundum diversum modum recipiendi divinas illuminationes; diversitas vero ordinum est secundum diversos actus quos divinum lumen perficit secundum perfectius et minus perfectum;

Esto hace que uno encuentre en el Aquinate una angelología con mayores precisiones conceptuales que la que se encuentra en los textos del Areopagita, quien, como fue dicho antes, no presta tanta atención a la naturaleza de los ángeles cuanto a la misma jerarquía, noción que considera central. Con toda claridad, el fraile no duda en señalar que el orden no es equivalente a la especie sino solamente un modo común de recibir y enviar la iluminación⁵⁵, o algunos dones naturales y de la gracia⁵⁶. Del mismo modo, compartir el orden no vuelve absolutamente iguales a esos ángeles, sino que simplemente establece cierta comunión respecto a los actos que realizan todos los que pertenecen a él. Y estos actos corresponden en primer lugar a la naturaleza de cada uno de estos seres, de manera que aun sin la gracia, algunos iluminarían y otros serían iluminados en función de los mismos dones naturales que corresponden a cada uno de ellos⁵⁷.

Un segundo elemento en el que Santo Tomás parece ir más allá de lo propuesto por Dionisio, pero al mismo tiempo siguiendo su afirmación de la ley de la jerarquía, es al atribuir las funciones propias de los distintos órdenes. Dionisio sostenía que solamente los Ángeles, el nivel más bajo de los seres espirituales de la última jerarquía, se relacionan con los hombres, mientras que Santo Tomás sostiene que los tres órdenes de la última jerarquía (Principados, Arcángeles y Ángeles) están en relación con los hombres, estableciéndose la diferencia entre la forma y el destinatario al que se dedica su mediación (hombres, pueblos, etc.). Lo más interesante aparece más adelante, cuando el Aquinate llegue a afirmar que algunos de los seres espirituales de la segunda jerarquía también son destinados a mediar con los hombres.

El Areopagita no había dudado en afirmar que la segunda jerarquía mediaba entre la primera y la tercera y que allí acababa su misión. No tenía ella ninguna relación con los hombres, al menos no directamente. Era una relación entre seres espirituales superiores con seres espirituales inferiores. Sin embargo, el Aquinate encuentra esto poco apropiado y sobre todo, algo inconsistente con la necesidad de una relación con la divinidad que sea mediada, por lo que, utilizando términos muy medidos y respetuosos, se atreve sin embargo a cuestionar

diversitas vero personarum unius ordinis est secundum diversam virtutem in executione actus minus vel magis efficaci”.

⁵⁵ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 5, ad1.

⁵⁶ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 7.

⁵⁷ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 7, ad4.

esto y proponer algo diferente. Algunos de los órdenes de la segunda jerarquía deben relacionarse con los hombres⁵⁸.

Santo Tomás presenta dos argumentaciones para sostener esto y lo más notable es que, habiendo reconocido alguna diferencia con el Areopagita, se esfuerza por mostrar que sus afirmaciones concuerdan con el pensamiento último que se puede encontrar en el *Corpus Areopagiticum*. El primer argumento que se puede reconocer es que, siguiendo la tesis de Dionisio que dice que los nombres de los órdenes manifiestan sus funciones, hay que decir que las Virtudes y Potestades necesariamente deberán regir a los hombres, y por lo tanto ser enviados a ellos, mientras que las Dominaciones deberán permanecer por encima de ambas⁵⁹, aunque más adelante dirá que en algún sentido también ellas pertenecen a los que sirven⁶⁰. En efecto, mientras que las Dominaciones están “sobre todo sometimiento”, las Virtudes son el supremo de todos los órdenes que son enviados, lo cual corresponde por su nombre [*quod nomini competit*]⁶¹. Esto implica que obviamente las Potestades también sean enviadas, en tanto que inferiores a las Virtudes.

Pero el artículo se sostiene sobre una argumentación que va más allá del solo análisis de los nombres, y que muestra lo profundo que caló en Santo Tomás la idea de la mediación. En efecto, para él resulta inconveniente que la segunda jerarquía tenga solamente la misión de mediar entre la primera y la tercera. Y esto no solamente porque haría que la primera y la segunda jerarquía sean virtualmente iguales en tanto que ambas transmiten la luz divina a seres espirituales inferiores, sino, lo que es central, porque es necesario concebir a la jerarquía angélica, en su totalidad, como el elemento mediador entre Dios y los hombres⁶². Dividida la totalidad de la realidad en tres, los términos de los extremos son Dios por un lado y los hombres por el otro, y la naturaleza angélica es el término medio entre uno y otro. Por ello, la primera de las jerarquías está especialmente relacionada con Dios, y la última especialmente relacionada con los hombres. Y la jerarquía del medio se halla precisamente en un lugar intermedio: los dos últimos órdenes se relacionan con los hombres, aunque de un modo diferente al de la jerarquía inferior, y las Dominaciones se asemejan más a la

⁵⁸ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 10, q. 1, a. 3. En la solución dice que la tesis no le parece conveniente (*non videtur conveniens*).

⁵⁹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 10, q. 1, a. 3, co.

⁶⁰ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 10, q. 1, a. 3, ad1.

⁶¹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 10, q. 1, a. 3, co.

⁶² Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 11, q. 1, a. 1: “inter Deum et homines media est natura angelica, et secundum legen sapientiae suae hoc est ordinatum ut inferioribus per superiora provideat”.

primera jerarquía, aunque no sean igual ni mucho menos parte de ella en tanto que rigen a los inferiores de su orden⁶³. Esto hace que las Virtudes, las Potestades y los tres órdenes inferiores sean para el Aquinate los órdenes enviados a los hombres⁶⁴, pues una parte de la naturaleza angélica debe relacionarse con los hombres y la otra con Dios. Si algunos órdenes se relacionaran solamente con otros órdenes, ella perdería su naturaleza de mediadora con la naturaleza humana, pues algunos de los órdenes no tendrían ningún punto de relación ni con Dios ni con los seres humanos. Por esto, en la medida en que los hombres no alcanzan a conocer a Dios de otra manera que no sea a través de los ángeles, los seres de esta naturaleza deberán actuar como mediadores entre la divinidad y nosotros⁶⁵. Y por ello, en tanto término medio, deberá tener una parte relacionada especialmente con Dios (los que asisten) y una parte relacionada especialmente con los hombres (los que sirven). Esta situación deberá durar hasta el día del juicio⁶⁶. Sin embargo, es necesario recordar que considerada en sí misma, la naturaleza angélica siempre estará ordenada jerárquicamente, en tanto que será siempre necesario que los superiores purifiquen, iluminen y perfeccionen a los inferiores⁶⁷.

7. La mediación espiritual en la jerarquía celeste

Establecido el valor de la jerarquía, conviene abordar el problema de la mediación espiritual. Lo primero que habría que decir es que mediar consiste en transmitir la luz divina que brota exclusivamente de Dios. En este sentido, la luz divina es enviada a todos, pero no es recibida igualmente por las criaturas, y esto debido no a la misma luz divina sino a los propios sujetos que deben recibirla. Siguiendo expresamente a Dionisio, y refiriéndose al antiguo ejemplo de Platón⁶⁸, la iluminación divina es presentada como semejante a la acción del Sol, que aunque envía a todos su luz, no ilumina a todos por igual, en tanto que no todos son igualmente aptos para recibirlo⁶⁹. Como ya fue dicho, son las cria-

⁶³ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 10, q. 1, a. 3, ad3.

⁶⁴ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 11, q. 1, a. 2, ad3.

⁶⁵ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 11, q. 2, a. 6, ad2. Véase también T. Suarez Nani, *Les anges et la philosophie*, Vrin, Paris, 2002, p. 33.

⁶⁶ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 11, q. 2, a. 6, co.

⁶⁷ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 11, q. 2, a. 6, co.

⁶⁸ Platón, *República* 515e-517c.

⁶⁹ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 35, q. 1, a. 4, ad1.

turas las que están llamadas a ser iluminadas según sus capacidades. Al mismo tiempo, esta luz proviene solamente de Dios, que es el único que puede iluminar verdaderamente: las criaturas solamente pueden reflejar esa luz divina, como las cosas pueden reflejar la luz del Sol⁷⁰.

Habiendo establecido que la luz proviene solamente de la misma Bondad, el dominico afirma que los ángeles tienen la función de transmitir la luz divina a los inferiores⁷¹. Esta transmisión se da de los superiores a los inferiores, siempre siguiendo la ley de la jerarquía, y en este punto todos los ángeles participan de esta acción, cada uno desde su lugar⁷². Todos los seres espirituales, cualquiera sea su orden, pueden ver y contemplar la esencia divina. En este sentido, aun el más bajo de los ángeles está en una situación de clara superioridad a la de cualquiera de los hombres. Sin embargo, esta luz divina es en sí misma demasiado elevada como para que todos y cada uno de los ángeles la pueda recibir directamente. Por eso, aunque siendo contemplada por todos estos seres de un modo inmediato, no pueden ver en ella todo lo que corresponde a su orden, y por lo tanto es necesaria la mediación, que permitirá que puedan finalmente recibir y comprender esa luz⁷³. Santo Tomás afirma entonces, que aunque presente frente a ellos, todos pueden contemplarla [*omnes immediate essentiam divinam contemplentur*], pero sin embargo no pueden ver en la luz divina [*no tamen in ipsa omnes inspicere possunt*] del mismo modo. En otras palabras, de un modo la ven los superiores, de otro los medios y de otro los inferiores. Por esto es que aunque estando todos en el cielo y gozando todos de la presencia de la divinidad, al ser distintos unos de otros, y al recibir la luz de diversa manera, también sucede que, aunque todos gocen, no lo hacen de igual manera⁷⁴. Y esto muestra que en los seres espirituales sucede lo contrario a lo que sucede con los hombres: en los primeros, la presencia de lo más conocido en sentido absoluto [*magis nota simpliciter*] está frente a ellos, pero no alcanzan a comprenderla en toda su riqueza, cosa que pueden realizar gracias a la mediación que luego hacen los superiores⁷⁵. Solamente de esta manera alcanzan a comprender mejor la luz divina, que en sí misma es absolutamente universal y simple, pero de la que por

⁷⁰ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 14, q. 3, a. 1, ad2.

⁷¹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 3, q. 1, a. 3, ad4.

⁷² Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 1, ad4.

⁷³ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 10, q. 1, a. 1, ad1: “Ad primum ergo dicendum, quod quamvis omnes immediate essentiam divinam contemplentur, non tamen in ipsa omnes inspicere possunt hoc quod ad eorum ordinem, idest hierarchiam, pertinet: et ideo non assistunt, proprie loquendo, omnes”; también puede verse *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 2, ad2.

⁷⁴ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 10, q. 1, a. 1, ad3.

⁷⁵ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 11, q. 2, a. 2, ad4 y ad5.

ser criaturas se hayan imposibilitados de descubrir en toda su riqueza. Y por lo tanto, todo ángel, en cuanto contempla a Dios, al mismo tiempo recibe la iluminación divina e ilumina gracias a ella a los inferiores, de un modo semejante a lo que sucede con la Luna, que recibe la luz del Sol e ilumina la tierra⁷⁶.

Un segundo elemento de clara raíz dionisiana es la visión de la luz divina como algo originalmente de una absoluta y total simplicidad. Al contrario de lo que uno puede suponer, la superioridad de Dios se manifiesta en la simplicidad y no en la complejidad. Mediar será entonces transmitir esa luz divina, pero no tal cual es enviada por Dios (lo que sería imposible, tanto de enviar como de recibir), sino buscando al mismo tiempo que el nuevo receptor sea apto para ella. Mediar es entonces un proceso en el que la luz divina va siendo al mismo tiempo recibida y adaptada. El Aquinate es fiel seguidor del Areopagita en este punto, y sus afirmaciones son terminantes: la mediación no implica crear nueva luz, distinta a la enviada por Dios, ni tampoco enviar la luz exactamente igual a como fue recibida⁷⁷. La riqueza y la importancia de este proceso hacen que al tratar sobre la mediación vaya mencionando distintas características según el aspecto del proceso que busque enfatizar. La unión de estos elementos permitirá lograr una visión más o menos acabada de la concepción del Aquinate en este tema.

Al abordar el tema de la mediación, Santo Tomás establece esto como el primero y más básico de los elementos necesarios para que ella se pueda efectivamente dar al hecho de que la luz intelectual que envía Dios es, como fue dicho, en sí misma absolutamente simple. Cualquier ser manifiesta su mayor inteligencia al conocer en un principio universal la mayor cantidad de consecuencias que se siguen de ello y no muchas cosas separadas unas de otras⁷⁸. El problema es que aunque en sí misma sea absolutamente simple y universal, los ángeles, aun los superiores, no pueden recibir esa luz si no es de un modo multiplicado y dividido⁷⁹. En efecto, dado que los seres espirituales son creados, se puede distinguir en ellos el ser [*esse*] de lo que son [*quod est*], y en este sentido, al igual que toda criatura, son compuestos. Junto a ello hay que decir que su ser ha sido recibido y por lo tanto, su conocimiento también tiene que ser recibi-

⁷⁶ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 10, q. 1, a. 4, ad2.

⁷⁷ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 2, ad6: “Ad sextum dicendum, quod sicut in corporalibus illud quod est in actu, agit per hoc quod educit potentiam patientis in actum; ita etiam cum intellectus inferioris Angeli sit in potentia respectu quorundam, poterit per superiorem Angelum, qui est in perfectiori actu, reduci in actum similem, non per creationem alicujus novi luminis, nec per hoc quod idem numero lumen quod est in superiori, recipitur ab inferiori”.

⁷⁸ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 10, q. 1, a. 1, co.

⁷⁹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 3, q. 3, a. 1, co.

do⁸⁰. A diferencia de Dios, que conoce las cosas en Él, los ángeles conocen gracias a la luz divina. Y a pesar de ser iluminados por ella, no pueden recibirla en su totalidad (de hacerlo implicaría que son iguales a Dios) sino según su propia naturaleza. Es esta tensión que hay entre la simplicidad de la luz divina y la finitud de los seres creados la que exige la existencia de la mediación.

Entre los diversos órdenes angélicos se puede distinguir su grado precisamente por el nivel de universalidad y simplicidad con que reciben la luz divina. Más allá de los distintos órdenes y jerarquías, que ya fueron repasados, uno encuentra que el Aquinate hace otra división dentro de los seres espirituales: la de los ángeles que sirven y la de los que fueron enviados⁸¹. La raíz de esta división se encuentra precisamente en la recepción que unos y otros pueden hacer de la luz divina, y por lo tanto, la forma y los destinatarios a los que luego deben iluminar. Aquellos que asisten a Dios reciben la iluminación directamente de Él, y como se dijo, esa luz que reciben es absolutamente simple y universal precisamente por provenir directamente de Aquel que es la fuente misma de toda iluminación, y son aptos para hacerlo. Los segundos, imposibilitados de ese tipo de recepción, lo hacen de un modo mediado: la reciben en los superiores, que la vuelven apropiada a su capacidad. En efecto, la superioridad o inferioridad en el ser se evidencia en la potencia intelectual, que necesita de la división y la multiplicación para poder comprender. Dios comprende en sí mismo y de un modo simple: a medida que se va descendiendo en la escala de los seres, la potencialidad es mayor y por lo tanto es mayor también la necesidad de la división de la luz divina⁸². La mediación espiritual es presentada como un proceso por el cual los superiores adaptan la luz a los inferiores, y lo hacen haciéndole perder su simplicidad y universalidad. Por ello, una primera aproximación nos muestra que la mediación implica tomar la luz divina y entregarla a los inferiores “dividida y multiplicada” [*lumen illud quod in Deo est simplex, recipitur in mente Angeli ut divisum et multiplicatum*]⁸³, fórmula a la que apela para explicar en qué consiste este proceso⁸⁴. Es esta división y multiplicación de la luz

⁸⁰ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 3, q. 3, a. 1, ad4.

⁸¹ Como ya se dijo, en este punto Santo Tomás se diferencia de Dionisio, pues no queda orden que no esté en una de estas dos categorías.

⁸² Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 3, q. 3, a. 2, co.

⁸³ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 3, q. 3, a. 1, co.

⁸⁴ Por ejemplo, Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 10, q. 1, a. 1, co: “ex principio universali cognito in plures conclusiones et in plura scibilia potest devenire: et illi qui minus sunt perspicacis intellectus, non possunt quaestionum veritates videre nisi in principiis contractis et appropriatis ad materiam illam”.

la actividad que realizan los superiores y lo que permite que los inferiores la puedan recibir.

Siguiendo con esa idea, el Aquinate apela a fórmulas semejantes en otras partes de la obra: la luz divina debe ser “contraída y determinada” para poder ser comprendida por los inferiores, o también que los superiores pueden guiar a los inferiores gracias a la mayor universalidad e intensidad con la que pueden recibir la luz divina⁸⁵. Siendo en sí misma absolutamente simple, posee también en los seres superiores una simplicidad tal que sin esta acción de contracción y determinación los inferiores no podrían recibirla⁸⁶. Todas las fórmulas a las que apela transmiten así la idea de adaptación, adecuación, tarea que el superior realiza en beneficio del inferior. La ley de la jerarquía, que establecía que todo lo superior llega a lo inferior a través del medio, es precisada por la idea de mediación, según la cual la luz debe ser contraída, dividida, particularizada⁸⁷.

Una segunda forma con la que Santo Tomás aborda este tema es a través de la proporcionalidad. En efecto, la luz divina ha sido enviada a todos los seres, y en el caso de los ángeles su presencia ante ella se da de un modo superior a los hombres, al menos a los hombres en esta vida. Sin embargo, no todos pueden conocerla directamente, aun teniéndola ante ellos. La capacidad receptiva de muchos de estos seres no puede recibirla, pero no por un defecto de la luz, sino por la incapacidad del sujeto. La luz aparece como una cierta oscuridad o tiniebla en virtud de la imposibilidad de contemplarla⁸⁸. La mediación espiritual aparece ahora como un medio por el cual la luz se vuelve proporcionada al receptor. Continuando el análisis anterior, que dividía a los ángeles entre los que asisten y los enviados, hay que decir que todos ellos son mediadores: los superiores vuelven la luz proporcionada a los inferiores, y estos la vuelven proporcionada a los hombres, que sin este proceso, no podrían verla. De hecho, no solamente no podrían ver la luz divina en su estado puro, sino que tampoco podrían verla en los ángeles superiores, pues en ellos todavía se presenta simplísimica y universalísima para nuestra capacidad receptiva⁸⁹. Así, bajo este segundo punto de vista, la mediación también es un proceso, pero ahora el

⁸⁵ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 3, q. 3, a. 2, ad2.

⁸⁶ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 10, q. 1, a. 2, co: “Cum ergo lumen intellectuale in supremis Angelis sit simplicissimum et universalissimum, non est proportionatum intellectui nostro, qui est in ultimo gradu intellectualium substantiarum; nisi prius contrahatur et determinetur in ipsis inferioribus, qui sunt minoris simplicitatis”. También *In II Sententiarum*, d. 11, q. 2, a. 3, sol: “determinato et contracto”.

⁸⁷ W. J. Hankey, “Dionysian Hierarchy in Thomas Aquinas”, p. 423.

⁸⁸ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 10, q. 1, a. 2, ad4.

⁸⁹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 10, q. 1, a. 2, co.

Aquinas pone el acento en el hecho de que por medio de él se adapta la luz haciéndola proporcionada a los intelectos inferiores. Esta necesidad de proporcionar la luz involucra no solamente a los ángeles sino que debe llegar a los hombres, que son quienes poseen el intelecto más bajo⁹⁰. Los miembros de la jerarquía reciben así la luz proporcionada a su capacidad, y al mismo tiempo la envían proporcionada a los inferiores.

Una tercera manera de abordar el proceso de la mediación es a partir del análisis que el Aquinate hace de las especies por las que los ángeles conocen. Como ya se dijo, solamente Dios es acto puro y por lo tanto, solamente en Él se da que objeto e intelecto sean idénticos. En todos los demás seres, incluidos los seres puramente espirituales, es necesario que sus intelectos sean actualizados⁹¹. El conocimiento de los ángeles es presentado entonces como una especie de término medio: no conoce como Dios, que conoce en sí mismo: en este sentido, el ángel conoce gracias a que se imprime en su intelecto una forma universal que no estaba antes en él. Pero como ya había dicho Dionisio, ciertamente no conocen como los hombres, que toman las formas de las cosas creadas⁹². En efecto, para que se dé esto último, sería necesario que los ángeles conocieran a partir de las imágenes sensibles, lo que claramente es imposible⁹³. Así, la conclusión es que los ángeles conocen las formas de las cosas en tanto que les son infundidas por Dios, de un modo semejante al proceso por el que Dios imprime la forma en las cosas⁹⁴. La presencia del universal en los intelectos angélicos es comparada con la forma de la casa en el intelecto del arquitecto, con la diferencia de que en el ángel no son operativas⁹⁵.

Como se puede ver, no son los ángeles los que dan las formas a las cosas (solamente Dios es el creador), pero ellos tampoco conocen a través de la abstracción. Sus intelectos son iluminados directamente por Dios. A partir de esto, y teniendo en cuenta todo lo dicho antes sobre la participación, la necesidad de la mediación aparece como una cierta consecuencia lógica. En efecto, aceptado que dentro de los ángeles hay diversos grados de perfección, es necesario admitir que esa diferencia surge de los diferentes grados de ser. Ahora bien, a mayor grado de ser hay menor potencialidad (o mayor actualidad, como se prefiera).

⁹⁰ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 10, q. 1, a. 2, co.

⁹¹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 3, q. 3, a. 1, co. Véase también H. D. Simonin, “La connaissance angélique de l’Être créé”, *Angelicum*, 1932 (9), p. 389.

⁹² Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 3, q. 3, a. 1, co. Véase también T. Suarez Nani, *Connaisance et langage des anges*, pp. 30-31.

⁹³ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 3, q. 3, a. 1, ad2.

⁹⁴ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 3, q. 3, a. 2, ad2.

⁹⁵ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 3, q. 3, a. 2, ad. 1.

Esto hace que los ángeles superiores puedan recibir las formas de un modo más universal y simple, en tanto que la mayor o menor división y multiplicación está en relación a la potencia del intelecto receptor⁹⁶. De hecho, “si por un medio universal se conociesen eficazmente todos los particulares, ése sería un conocimiento perfectísimo, porque en la medida en que algo es más simple y uno, en esa medida es más superior y más noble”⁹⁷. De este modo, es el orden mismo del universo el que establece por un lado que no todos conozcan con la misma profundidad, en tanto que conocen en virtud de su superioridad o inferioridad⁹⁸, pero al mismo tiempo, esta gradación en el conocimiento es la que establece la mediación espiritual, por la cual son los superiores los que permitirán a los inferiores recibir finalmente el conocimiento proporcionado a sus intelectos. Por lo tanto, los ángeles superiores pueden conocer en una sola especie universal a los individuos, a semejanza de Dios que también conoce todo en la misma idea divina, incluso lo particular⁹⁹. A medida que se vaya descendiendo en la jerarquía celeste, será necesaria más división y multiplicación de las especies, de manera que puedan ser así conocidas por los diversos órdenes. Y en tanto que su conocimiento es más universal, y por lo tanto sus especies más universales, los ángeles superiores purifican, iluminan y perfeccionan a los inferiores¹⁰⁰.

La mediación espiritual puede verse, bajo este aspecto, como una división y multiplicación de las especies, de manera que los ángeles inferiores puedan recibirlas y sobre todo comprenderlas del modo más acabado posible. El ángel superior recibe la luz divina y luego divide la especie universal, de manera que ésta se acomode a la capacidad del inferior¹⁰¹. Nuevamente, Santo Tomás reconoce la posibilidad de que los superiores y los inferiores conozcan un mismo objeto, pero no lo conocen igualmente, ya que los primeros lo hacen de un modo más perfecto y más claro. Precisamente por esto, su tarea consiste en iluminar a los inferiores, de manera que puedan conocer mejor¹⁰². En este sentido, la doctrina de las especies angélicas solamente puede ser plenamente comprendida en la medida en que se acepta que Santo Tomás la presenta bajo la clara influencia de Dionisio: los seres espirituales no son todos iguales, hay superiores e inferiores, y los superiores no solamente conocen a Dios de un modo superior

⁹⁶ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 3, q. 3, a. 2, co.

⁹⁷ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 3, q. 3, a. 2, ad3.

⁹⁸ T. Suarez Nani, *Connaisance et langage des anges*, pp. 34-35.

⁹⁹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 3, q. 3, a. 3, ad3.

¹⁰⁰ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 3, q. 3, a. 2, co.

¹⁰¹ J. D. McKian, “What men may know about angels”, p. 444.

¹⁰² Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 3, q. 3, a. 2, ad2.

sino que deben iluminar a los inferiores¹⁰³. Y en última instancia, se sustenta sobre el hecho de que la trascendencia divina señala un límite absoluto: solamente Él es acto puro y solamente Él conoce en sí mismo: todos los demás seres necesitarán ser actualizados por otro, no solamente para existir, sino también para conocer.

El proceso mediador entre las sustancias espirituales, aunque claramente inspirado en las ideas de Dionisio, tanto en *Coelesti Hierarchia*, en lo que respecta a la ordenación jerárquica, como en *De mystica theologia* en los que se refiere a la naturaleza de la luz divina, es desarrollado por Santo Tomás y explicado en función de su propia doctrina general. Como he mostrado más arriba, a lo largo del *Comentario* va señalando las distintas características que tiene este proceso. Así, mediar es en primer lugar dividir y multiplicar la luz divina, o también contraerla y determinarla. Siendo en sí misma absolutamente simple y universal, es necesario que sea adaptada para que los sucesivos órdenes puedan recibirla. La tarea de adaptarla ha sido entregada a los seres creados, que van siendo al mismo tiempo iluminados e iluminando a los inferiores. La luz divina llega a los inferiores, pero lo hace mediando los seres superiores, que reciben y dividen algo que en sí mismo es simple y universal. Una segunda forma de explicar el proceso es la de volverla proporcionada. Bajo este aspecto, el mediador recibe algo que supera la capacidad de recepción del inferior y debe adaptarla a él, a su capacidad receptiva, sin traicionar ni modificar aquello que viene de lo alto. Mediar es proporcionar, y nuevamente, esta tarea ha sido encomendada a las mismas criaturas, que al hacer esto, se vuelven semejantes a Dios en tanto que son corresponsables de la iluminación divina.

La importancia de la mediación es tal que, como se ha visto, la explicación del conocimiento angélico a través de las especies universales tiene esta idea de fondo. Aun introduciendo nociones gnoseológicas ajenas al pensamiento del Areopagita, la idea que subyace detrás de toda la explicación del Aquinate es la de la mediación. No solamente no todos los ángeles ven las mismas especies, en el sentido de comprenderlas, sino que no todas las especies tienen el mismo nivel de universalidad. Así, la tarea de los ángeles superiores es la de particularizar las especies de manera que los inferiores puedan ver y conocer en ellas, lo que sin este proceso sería imposible.

La presencia del Areopagita es clara y es a él a quien sistemáticamente recurre Santo Tomás. Como se puede ver, es sobre la base filosófica que uno encuentra en el *Corpus*, especialmente todo lo relacionado con la trascendencia y la ley de la jerarquía, que el Aquinate avanza y establece la importancia y necesidad de la mediación. Sin embargo, todo ello lo hace no solamente por la auto-

¹⁰³ H. D. Simonin, “La connaissance angélique de l’Être créé”, p. 406.

ridad de Dionisio (que para el santo no es menor) sino también porque toda su doctrina le parece la más racional. Por eso concluye, al hablar sobre la necesidad de que los ángeles superiores lleguen a nosotros a través de los inferiores que: “Por eso queda claro que esta posición es más racional, ya porque Dionisio afirma esto –del cual se dice que fue discípulo de San Pablo y que escribió sus visiones y por eso aduce con frecuencia la autoridad del Apóstol, sobre todo en la división de las jeraquías, y esta teoría estaba muy extendida en la iglesia primitiva-, ya porque está más de acuerdo con las afirmaciones de los filósofos –y recibimos de ellos lo que no está contra la fe, dejando lo demás-”¹⁰⁴.

8. La mediación como la trasmisión de la ciencia divina: Purificación, Iluminación y Perfección

La noción de jerarquía desarrollada en el *Comentario a las Sentencias*, al igual que la que se encuentra en la obra de Dionisio, afirma que los superiores transmiten la ciencia divina, y ello no es otra cosa que transmitir la purificación, la iluminación y la perfección. Santo Tomás seguirá también en este punto al Areopagita con bastante precisión. La jerarquía se fundamenta en la naturaleza de los seres espirituales, en la que uno encuentra grados de ser, y por lo tanto, donde unos son superiores a otros, pero trae consigo también la necesidad de una acción: que los superiores purifiquen, iluminen y perfeccionen a los inferiores. En cuanto que esta acción que realizan se funda en la naturaleza misma, ésta continuará por siempre, pues siempre será necesario tanto para que los inferiores sean perfeccionados como para que los superiores se asemejen a Dios¹⁰⁵. La actividad jerárquica es inherente a su ser creatural.

Al igual que en Dionisio, la iluminación es asociada a la recepción de la luz (sobre lo que ya se ha hablado) y sin duda esa recepción aparece como el elemento central. Al mismo tiempo, tampoco cabe ninguna duda de que el resultado es un perfeccionamiento del sujeto que la ha recibido: se ha vuelto semejante a Dios, no solamente en virtud de haber sido iluminado, sino también por haberse transformado en iluminador. Por eso queda el tema de la purificación como aquel que merece al menos algunas aclaraciones.

Además, hay que decir que en el contexto del *Comentario a las Sentencias*, el tema de la purificación de los ángeles tiene características especiales. En efecto, antes de llegar a tratar sobre la jerarquía angélica, el Aquinate ha dejado

¹⁰⁴ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 10, q. 1, a. 2, co.

¹⁰⁵ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 11, q. 2, a. 6, co.

en claro los fundamentos por los que sostiene que los ángeles que han caído no pueden ser redimidos. Su capacidad de decisión, íntimamente vinculada con su naturaleza espiritual, hace que sus elecciones sean irreversibles tanto si han elegido el bien¹⁰⁶, como si han elegido el mal¹⁰⁷. Siendo así, ¿qué significa purificación? ¿De qué deben ser purificados los ángeles? ¿No es acaso la purificación una acción que viene a solucionar la mancha del pecado¹⁰⁸ y algo que en última instancia puede dar exclusivamente Dios¹⁰⁹? Santo Tomás se aferra a la definición propuesta por Dionisio y aceptada por él para responder todo esto y al mismo tiempo no desdecirse de sus afirmaciones anteriores sobre los demonios.

La purificación en los ángeles no se refiere tanto a la remisión de sus pecados, cuanto a la expulsión de toda desemejanza con Dios que en este caso es la privación de la ciencia. Entendido así, todos los ángeles necesitan ser purificados, en tanto que pueden progresar infinitamente en el conocimiento de lo divino¹¹⁰. Por esto, los seres superiores son liberados de toda desemejanza con Dios, como ya había dicho Dionisio, en tanto que sus intelectos están inicialmente en potencia y son actualizados por medio de la recepción de la luz divina. Dado que Dios carece de potencia y por lo tanto es acto puro, al pasar el intelecto angélico de potencia al acto se está asemejando, siempre según sus posibilidades, al mismo Dios.

Como se puede ver, esta purificación no hace referencia a la pérdida de la gracia, sino que alude a un no saber que debe ser superado. Siendo así, el purificar es un acto que puede ser realizado por otro que no sea Dios. Los ángeles también pueden purificar, siempre que se entienda purificar de esta manera¹¹¹. Un ángel superior posee un intelecto en acto más perfecto que un ángel inferior, y por lo tanto este último podría asemejarse a Dios por medio de él¹¹². Sin embargo, como ya fue dicho, la luz que ilumina primero es la Dios, y en última

¹⁰⁶ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 7, q. 1, a. 1, co.

¹⁰⁷ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 7, q. 1, a. 2, co.

¹⁰⁸ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 2, ob 2.

¹⁰⁹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 2, ob 1.

¹¹⁰ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 2, co.

¹¹¹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 2, ad1: “Ad primum ergo dicendum, quod purgatio a culpa est per gratiam; sed a nescientia est per lumen doctrinae: et hoc etiam ab alio esse potest quam a Deo”.

¹¹² Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 2, ad6.

instancia es Él mismo el que purifica, aunque de hecho lo hace a través de mediadores¹¹³.

Finalmente, el Aquinate aclara que aunque íntimamente unidos, es posible diferenciar la purificación, la iluminación y la perfección. En efecto, la perfección, en tanto que es lo último alcanzado, implica también la iluminación, lo mismo que la iluminación implica también la purificación. Sin embargo, no se da la relación inversa. Así, aunque estas operaciones se unan la mayoría de las veces, al menos en lo que a la obra *Coelesti Hierarchia* se refiere, es posible separarlas al menos conceptualmente. Como mostraré después, y el mismo Aquinate reconoce, esto no es tan claro en la *Ecclesiastica Hierarchia*¹¹⁴.

9. El lenguaje de los ángeles

Habiendo visto la mediación angélica, y explicado sus elementos centrales, quisiera para terminar detenerme brevemente en el tema del lenguaje de los ángeles¹¹⁵.

En el *Comentario a las Sentencias*, el Aquinate aborda específicamente esta cuestión y se pregunta concretamente por el lenguaje angélico¹¹⁶. Lo primero que hay que señalar es que Dionisio no es citado en ningún momento a lo largo de todo el artículo. Aunque en principio la ausencia de elementos textuales siempre supone una dificultad al intentar establecer una relación, la lectura permite señalar algunos elementos interesantes que manifestarán sin duda la influencia del Areopagita.

Santo Tomás pone a favor de la existencia del lenguaje angélico dos argumentos diferentes. El primero de ellos es de tipo escriturístico: la *Carta a los Corintios* menciona expresamente “el lenguaje de los ángeles”¹¹⁷. El segundo argumento, sin embargo, está claramente fundado en razones filosóficas, concretamente en la idea de participación tal como la entiende el Aquinate. De este modo, dado que lo mayor tiene que poseer lo que posee el inferior y de un modo eminente, si el hombre puede hablar, mucho más el ángel.

¹¹³ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 2, ad4.

¹¹⁴ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 2, ad8.

¹¹⁵ Un estudio completo sobre este tema, que remite a interesante bibliografía puede verse en T. Suarez Nani, *Connaissance et langage des anges*.

¹¹⁶ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 11, q. 2, a. 3.

¹¹⁷ I *Carta a los Corintios*, 13, 1.

Dicho esto, Santo Tomás señala la diferencia entre la iluminación y la locución. Iluminar implica, como ya se dijo, una transmisión de la luz divina dividida y multiplicada de tal modo que el inferior se vuelva apto para recibirla. En este sentido, lo que se trasmite es algo que en última instancia no nos es propio, sino que viene de Dios mismo y aunque aminorado y oscurecido, sigue siendo divino. La locución en cambio, trasmite algo del mismo sujeto. En el caso del lenguaje de los ángeles, lo que se trasmite es algo de ellos y no de Dios. Al hablar, un ángel propone algo para ser conocido por lo demás. Gracias a la locución éste puede comunicar a otro elementos presentes en su interior, y llegado el caso transmitirlo a los otros seres espirituales, en tanto que son manifestados a los demás, pero sin que esto implique una clarificación o que por medio de ella se refuerce el intelecto del otro, como sucedía con la iluminación.

Como se puede ver, Santo Tomás acepta que por medio de la locución se conoce el interior de los ángeles, y que esto se puede dar en la medida en que libremente deciden darlo a conocer. Sin embargo, explícitamente lo deja fuera del problema de la mediación. Más aun, el Aquinate no tendrá problema un poco más abajo en sostener que la ley de la jerarquía impide que los inferiores iluminen a los superiores, pero no que hablen entre sí¹¹⁸. En lo que respecta a la locución, el orden jerárquico no debe respetarse necesariamente.

Esto hace que al plantearse el mismo problema en los demonios, Santo Tomás acepte la existencia de una cierta jerarquía, puesto que, como ya se dijo, aun caídos, perdura en ellos cierta ordenación en tanto que unos son por naturaleza superiores a otros, y todos persiguen una finalidad común¹¹⁹. El hecho de oponerse al género humano los vuelve en cierto sentido amigos entre sí, y se alían con el fin de dañar lo más posible. Y en tanto caídos, desaparece en estos seres espirituales la iluminación, pues han rechazado a Dios, pero no la locución: y así una de las formas de conocimiento entre los demonios se dará por medio del habla¹²⁰.

En resumen, como se puede ver, Santo Tomás asume en este tema solamente algunos de los elementos de Dionisio: la locución efectivamente manifiesta el interior de los seres espirituales a los demás. Pero mientras que el Areopagita insertaba esto dentro de la mediación espiritual, por la cual los superiores manifestaban a Dios su deseo de ser iluminados, aquí aparece como un medio de comunicación entre los distintos ángeles y no como la transmisión de la iluminación divina. Sin embargo, como se puede ver, el dominico es muy cuidadoso

¹¹⁸ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 11, q. 2, a. 3, ad5.

¹¹⁹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 6, q. 1, a. 4, co.

¹²⁰ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 7, q. 2, a. 1, ad3.

respecto a las tesis metafísicas más importantes: lo superior tiene que poseer de un modo eminente lo que posee el inferior, y la ley de la jerarquía no puede ser rota en lo que respecta a la iluminación divina, pues en los otros casos no hay problema en que el inferior transmita algo al superior, en tanto que con el habla transmite algo que viene de su interior y que no supone más que una manifestación de una realidad interior, pero no superior.

10. Conclusión

La presencia del pensamiento del Areopagita en el tema de la jerarquía angélica queda así evidenciado. Se podrían, para concluir, establecer dos niveles de influencia de Dionisio sobre Santo Tomás en este tema.

En un primer nivel, hay que decir que Santo Tomás asume de Dionisio una serie de tesis respecto a los ángeles y la jerarquía angélica. Esta asunción tal vez no sea siempre de elementos exclusivamente dionisianos, pero es claro que la fuente a la que más apela es a la del supuesto discípulo de San Pablo. Dentro de este primer nivel podemos destacar todos los elementos relacionados con la naturaleza angélica: el hecho de que sean superiores al hombre, puramente espirituales, el énfasis con que se señala su naturaleza intelectual, su mayor cercanía con Dios, etc. Como decía recién, no hay duda de que no es Dionisio el único autor del que se nutre, pero es claro que las referencias a él son abundantes como para no reconocer su presencia en este tema. Otra idea importante es que estas naturalezas pueden ser clasificadas. En otras palabras, los ángeles no son todos iguales entre sí, sino que hay diferencias entre ellos y es en virtud de ellas que puede establecerse un orden. Siguiendo esta idea, Santo Tomás también asume de Dionisio el criterio bajo el cual las naturalezas angélicas deben ser clasificadas: su nombre debe hacer alusión a su naturaleza y por lo tanto a través de estos es que podemos conocer algo más de estos seres y sobre todo, conocer qué lugar ocupan dentro del orden de las criaturas. Y asociado a todo lo anterior, Santo Tomás también hace suya la idea de que la clasificación es racional, es decir, no es una clasificación que surja de la Biblia ni que esté dogmáticamente declarada por la Iglesia, sino que más bien hay que decir que es el hombre que acaba entendiendo y aceptando este orden al que están sujetas las criaturas racionales.

Si antes he mencionado una serie de ideas que muestran cómo Santo Tomás asume el pensamiento del Areopagita, se podría ahora pensar en otro grupo en los cuales se puede ver que el Aquinate supera a Dionisio, pero sin traicionar aquellos principios antes mencionados. Como mostraba a lo largo del capítulo,

el dominico no pretende introducir cambios a la doctrina del *Corpus*, sino que pretende llevar sus principios hasta las últimas consecuencias.

Dentro de este segundo nivel la idea que aparece en primer lugar es la de que cada ángel es único en su especie. Como mostré más arriba, en el *Comentario a las Sentencias* se dan dos argumentaciones tendientes a probar esto, y una de ellas no es otra que la ley de la jerarquía de Dionisio llevada hasta el final. Si lo superior se conecta con lo inferior a través del medio, es necesario que haya siempre un superior, un medio y un inferior. Si los ángeles fuesen iguales entre sí, no se podría dar esta sagrada ley de la jerarquía.

Una segunda idea en la que Santo Tomás va más allá de Dionisio es en el criterio de clasificación. Santo Tomás no duda de que el planteamiento del Areopagita puede ser completado en la medida en que es comparado con el orden político de un reino. El dominico no cree ver aquí ninguna contradicción sino que por el contrario, está seguro que no hace más que profundizar lo dicho en el *Corpus*. Pero a partir de esto, las posibilidades que se le aparecen para analizar a la jerarquía angélica son mucho mayores.

Finalmente, el gran punto en que Santo Tomás supera a Dionisio es en la clara explicitación que hace de la idea de mediación angélica. Mientras que el Areopagita se limita a afirmar que existe la mediación, el joven fraile desarrolla conceptualmente esa idea. Así, mediar será para él volver compleja una luz que es simple (y no al revés, como uno apresuradamente tendería a creer). Mediar es también dividir y multiplicar algo que se presenta como uno y perfectamente unido. Y es a través de esta idea que es posible asociar aspectos propios de la gnoseología de raíz aristotélica con la mediación: las especies simples son divididas y multiplicadas. Esta es la tarea de los ángeles superiores sobre los inferiores. Pensando en el receptor, mediar es también contraer algo que es mucho mayor que lo que éste puede recibir. Y también es volver la acción divina proporcionada a la capacidad receptora del inferior.

La mediación entre los seres espirituales establece no solo para Dionisio sino también para Santo Tomás, los principios fundamentales de la idea misma de mediación, de sus características esenciales y de su necesidad. Un universo ordenado jerárquicamente implica necesariamente la mediación como la manera de lograr la realización del fin último. En efecto, éste solamente puede ser alcanzado en la medida en que cada uno de los seres se inserta en un orden superior y participa de él, estableciendo una unidad en la cual los inferiores se van uniendo a los superiores hasta así llegar a Dios¹²¹. El paso a la jerarquía humana se encuentra ahora sí plenamente justificado.

¹²¹ T. Suarez Nani, *Les anges et la philosophie*, p. 33.

VII

LA MEDIACIÓN ESPIRITUAL EN LA JERARQUÍA HUMANA EN DIONISIO AREOPAGITA

1. Introducción

La mediación espiritual no estaría completamente revisada si no se analizara el papel que ocupa esta acción dentro de los hombres. En efecto, en tanto que son seres racionales, ellos también están llamados a unirse libremente a Dios, y de un modo semejante al de los seres puramente espirituales. Pero mientras estos últimos carecen de materia y tienen un contacto directo con Él y con su iluminación, los seres humanos no pueden comenzar su ascenso si no es conociendo lo sensible. Al mismo tiempo, el llamado a todas las criaturas racionales no es solamente a retornar a Dios, sino que es sobre todo a asemejarse lo más posible a Él, a “divinizarse”. En este sentido, también en los hombres debería darse el hecho de ser, al menos de alguna forma participada, iluminadores de otros seres.

Todo esto sirve como fundamento para el análisis de *Ecclesiastica Hierarchia*, y de la mediación espiritual humana en general. Esta obra es central para comprender qué idea tiene Dionisio sobre este tema, pues aunque la noción de mediación atraviesa todo el *Corpus*, lo cierto es que allí ocupa un lugar preponderante en lo que a los hombres se refiere. Este texto, además, puede ser estudiado desde diversos campos del saber. Los especialistas en teología litúrgica y en teología sacramental encuentran en este escrito un valioso testimonio histórico e importantes reflexiones sobre la simbología de los ritos sacramentales, al mismo tiempo que les permite conocer las formas litúrgicas de los primeros siglos de la Iglesia. Pero como a lo largo de todo el trabajo, el desafío será intentar rastrear sobre todo las ideas filosóficas, que sirven para comprender la justificación última de la noción de jerarquía y su importancia. Como intentaré mostrar, también aquí Dionisio buscará aplicar coherentemente sus principios metafísicos fundamentales: el Uno ha creado todo, se relaciona con todas sus criaturas al mismo tiempo de un modo directo y de un modo mediado. De esta manera, muchas cuestiones propias de la religiosidad sacramental acaban dependiendo de posiciones filosóficas que a primera vista parecen secundarias, pero que son las que dan fundamento y razón a todo lo que sigue. Dionisio, como se verá, no se propuso escribir un tratado sobre los sacramentos, sino

sobre la acción jerárquica humana. Aunque estas acciones ciertamente incluyen a los sacramentos, no es allí donde está el centro del análisis del Areopagita. Y mostraré en el capítulo siguiente, Santo Tomás se muestra plenamente consciente de esto, y de hecho, será en esta dirección que interpretará los textos del *Corpus*.

2. La teurgía: antecedentes en el neoplatonismo pagano

El término teurgía [θεουργία] hace referencia sobre todo a la posibilidad de acceder a algún grado de unión con la divinidad a través de la realización de ciertos ritos a los que se les adjudicaba ese poder unitivo. Esta idea se remonta en principio a los tiempos del emperador Marco Aurelio, en los que Juliano, personaje del que muy poco se sabe con certeza, escribió las obras actualmente conocidas como *Oráculos Caldeos*¹. Se proponía así al mundo de la época una serie de rituales mágicos a los que se consideraba capaces de dar a los hombres un ascenso místico a lo divino.

La búsqueda de una íntima relación entre filosofía y misticismo no es algo absolutamente original de los pensadores neoplatónicos, aunque sin duda dentro de alguno de sus más ilustres miembros alcanzó un importante nivel de desarrollo. En cambio, hay que decir que se pueden rastrear elementos de este tipo hasta el mismo Platón², e incluso es posible encontrar esbozos interesantes en sus maestros. Se ha afirmado, por ejemplo, que la concepción socrática de la filosofía dista mucho de ser la de una disciplina pura y exclusivamente científica; antes bien ésta debe ser entendida sobre todo como un camino de purificación personal³, semejante a lo que puede encontrarse en Pitágoras y su escuela⁴. Sin embargo, luego de Plotino la idea del retorno al Uno como ideal de vida adquirió, dentro del pensamiento pagano, una nueva fuerza que entre los seguidores anteriores de Platón parecía haberse diluido.

¹ E. R. Dodds, "Theurgy and its relations to neoplatonism", *Journal of Roman Studies*, 1947 (37), pp. 55-56.

² Cfr. A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*. La obra en general desarrolla esta tesis. Para Louth, el mismo platonismo, inspirándose en el socratismo, trae consigo esta exigencia del ascenso místico. Los textos de Platón que analiza especialmente son de *República* y del *Banquete*.

³ R. Mondolfo, *Sócrates*, Eudeba, Buenos Aires, 1996, pp. 36-37 y pp. 58-61 También puede verse W. Jaeger, *Paideia*, FCE, México, 1957, pp. 445 y ss.

⁴ A. H. Armstrong, *Introducción a la filosofía antigua*, pp. 22-24.

Plotino establece que el fin de todo el esfuerzo de purificación filosófica no es otro que el retorno al Uno. Bajo esta perspectiva, la filosofía de Plotino puede ser considerada como una cierta religión, en tanto que su meta más que un puro conocimiento abstracto y exclusivamente racional, es el encuentro y unión con el Uno. Pero al mismo tiempo, todo este proceso de purificación y retorno está íntimamente atado a una visión metafísica del mundo, que es su fundamento último y es la que permite una cabal comprensión de su pensamiento⁵.

El Uno aparece como aquello que está por encima del Ser, del Bien y de todo lo que conocemos. Un intento por acercarse a Él conllevará necesariamente que la acción humana deba buscar elevarse a un nivel que está por encima de todo lo que existe y conoce. Esta elevación es al mismo tiempo intelectual y moral: el hombre debe unirse al Inefable, pero en Plotino, es la parte racional la que verdaderamente pide este ascenso y la que realmente puede lograrlo. Y el ascenso se presenta como una búsqueda paradójica: es necesario conocer al punto tal de alcanzar a aquel que no se puede conocer, y también es necesario obrar moralmente bien para llegar a aquel que está por sobre todo bien y sobre toda moral.

En las *Enéadas* pareciera que para Plotino este retorno, sin embargo, no tiene asociado a sí ningún rito ni ninguna práctica religiosa tradicional⁶. A lo sumo, uno podría sostener que, inmerso en la tradición platónica, la filosofía toda es una especie de oración, en tanto que busca elevar al hombre hasta aquello máximo a lo que puede y debe aspirar, y lo une con Él⁷. Pero más allá de esto, es justo reconocer que en no pocos pasajes Plotino es terminantemente negativo respecto a la oración como medio de elevación hacia el Uno, al menos de la oración entendida como rito oral⁸. El ascenso hacia el Uno es algo que realiza el individuo, hasta llegar a una unión mística, y esto no es sino el resultado de un largo camino de preparación, moral e intelectual. La unión mística aparece no como un sustituto del esfuerzo intelectual, sino como su coronación y meta⁹. Es

⁵ A. H. Armstrong, "Plotinus", en A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, p. 259.

⁶ Así lo interpreta por ejemplo E. R. Dodds, en "Theurgy and its relationship with neoplatonism", pp. 57-58. Armstrong revisa y matiza esta interpretación a partir del análisis de P. Merlan ("Plotinus and Magic", *Isis*, 1953 (44), pp. 341-348), en un interesante artículo en el que trata sobre toda esta discusión: A. H. Armstrong, "Was Plotinus a magician?", *Phronesis*, 1955-1956 (1), pp 73-79.

⁷ A. H. Armstrong, "Plotinus", pp. 260-261.

⁸ Plotino, *Enéadas*, V, 1, (10), 6 (III, p. 30); IV, 4, (28), 26 y 40.

⁹ E. R. Dodds, "Tradition and Personal Achivement in the Philosophy of Plotinus", p. 7.

una tarea solitaria, en la que uno no encuentra espacio para la acción colectiva ni los ritos comunitarios¹⁰.

Sin embargo, la visión de este autor respecto de los ritos y las religiones tradicionales no parece ser tan terminante, y el progreso de los estudios sobre el neoplatonismo ha replanteado algunos aspectos de su doctrina. El primer elemento que abre la posibilidad de una interpretación menos rígida y puramente intelectualista de Plotino es que, bajo ciertas circunstancias, parece reconocer que la religión instituida puede servir al filósofo en su camino de purificación. El caso de Amelio, su primer discípulo y gran amigo, es paradigmático: habiéndole solicitado a Plotino a que lo acompañara en la práctica de ciertos rituales, éste se negó argumentando que no eran los dioses los que deberían ir a él, sino él a los dioses¹¹. Pero la oposición de Plotino no pasó de eso. Es decir, más allá de su negativa a asistir, no le objetó el hecho de que él decidiera participar de esos ritos. Por otra parte, el hecho de que fuera creyente del poder de estos ritos no parece haber sido algo que dañase la relación personal que tenían, pues Amelio fue amigo suyo toda la vida, según narra Porfirio. Como se puede ver, lo que hay es más bien indiferencia antes que hostilidad ante lo religioso. Es más, diera la impresión de que en algunos casos, la religión es vista como algo positivo y no como un impedimento para el ascenso al Uno¹².

El segundo elemento que pone en duda la supuesta oposición de Plotino a todo lo ritual es un poco más complejo y de hecho ha abierto un debate dentro de los especialistas. En efecto, aunque ciertamente tratado siempre lateralmente, la magia y los rituales no estuvieron del todo ausentes de la vida de Plotino. Algunos relatos biográficos dan a entender que éste sabía de magia y que reconocía que en algunos casos ella podía actuar sobre los hombres¹³. Este hecho es reconocido aun por autores que sin embargo no aceptan relación alguna entre Plotino y la magia, salvo aquellas propias “de un hombre del siglo III”¹⁴. Por otro lado, un análisis de sus obras hecho en relación con el neoplatonismo anterior a él, y un repaso de aspectos esenciales de su doctrina, especialmente en lo que refiere al ascenso contemplativo al Uno, ha llevado a algunos a sostener que

¹⁰ A. H. Armstrong, “Plotinus”, pp. 261-262.

¹¹ Porfirio, *Vida de Plotino*, 10, 35 y ss. Es interesante la respuesta porque anticipa aspectos importantes de la discusión entre Porfirio y Jámblico. Además, el papel de Amelio dentro de la escuela siempre fue importante: era el más antiguo discípulo de Plotino y eran grandes amigos.

¹² A. H. Armstrong, “Plotinus”, p. 264.

¹³ Porfirio, *Vida de Plotino*, 10, 1-15, p.146. Puede verse el comentario de A. H. Armstrong, “Was Plotinus a magician?”, p. 74.

¹⁴ E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, p. 268.

las ideas de Plotino no solamente no son contrarias, sino que son concordantes con la idea de la teurgía¹⁵.

El avance en los estudios sobre este autor, y de su escuela en general, seguramente permitirán en algún momento dar alguna respuesta, al menos aproximada, a este problema. Sin embargo, la existencia misma de la polémica que se da hoy en día sobre el valor que dio a la magia y a los ritos sagrados parece ser un reflejo de lo sucedido luego de su muerte entre sus discípulos Porfirio y Jámblico, quienes entablaron una dura disputa sobre el verdadero y más eficaz modo de lograr la purificación y el ascenso *anagógico*.

Por un lado, Porfirio se negó a aceptar cualquier tipo de rito mágico ni religioso como elemento unificador¹⁶. El camino de retorno es un ascenso del alma, que a través de la purificación interior puede alcanzar el retorno al Uno en virtud de su propio esfuerzo purificador¹⁷. Pero Porfirio no solamente sostuvo que la filosofía era el único modo posible de ascenso, sino que específicamente cuestionó a aquellos que sostuvieran el valor de los ritos y de la teurgía¹⁸. Uno de los argumentos más importantes que da Porfirio contra la teurgía y los ritos mágicos es una profundización de la respuesta de Plotino a Amelío: el uso de ellos supone que los dioses modifican su comportamiento en virtud de una acción humana, y esto es algo inaceptable para alguien que sostiene abiertamente la superioridad absoluta del Uno¹⁹.

El gran rival que tuvo Porfirio dentro de la escuela fue Jámblico, algo más joven que él y proveniente casi con seguridad de una acaudalada familia siria. Según cuenta Proclo, ante las objeciones que había planteado Porfirio a la teur-

¹⁵ R. Coughlin, "Theurgy, prayer, participation and divinization in Dionysius the Areopagite", *Dionysius*, 2006 (24), pp. 150-151.

¹⁶ Hay en este tema algunas discrepancias respecto al tenor de la oposición, pero no a la oposición en sí misma. Por un lado, Dodds sostiene que sin darse cuenta, fue él quien abrió la puerta a la utilización de ritos mágicos dentro de la escuela, aunque no la apoyara del todo debido a la influencia de Plotino (E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, p. 269). Otros, como Armstrong, ven a Porfirio en franca oposición con la cuestión religiosa, dejando únicamente abierta la puerta a lo filosófico como camino de unión con el Uno (A. H. Armstrong, "Iamblychus and Egypt", *Les Etudes Philologiques*, 1987 (2-3), p.188). De hecho, Armstrong dice que Plotino estaba más abierto a lo religioso que Porfirio. Más recientemente, también Saffrey hace una interpretación semejante: Porfirio había mantenido a Plotino "científico", es Jámblico el que introduce lo religioso (H. D. Saffrey, "Theology as Science", p. 331).

¹⁷ A. C. Lloyd, "The latter neoplatonists", en A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, p. 272.

¹⁸ Porfirio, *Epistola ad Anebonem*, pto. 10.

¹⁹ Porfirio, *Epistola ad Anebonem*, ptos. 4 y 8.

gía, Jámblico decidió responderle bajo el seudónimo de Abamón, maestro egipcio. Así, el *De Mysteriis* es al mismo tiempo una respuesta y una justificación de la teurgía como modo de unión con los dioses.

El primer elemento interesante que señala Jámblico es que la contemplación no es suficiente como para que el alma retorne al Uno. La unión solamente puede lograrse en virtud de los mismos dioses, y no como el resultado exclusivo de una acción humana, y por lo tanto aparece insuficiente para lograr esa meta. Por eso es que Jámblico concluye: “Por eso precisamente no llevaremos a cabo estos actos (los que nos unen a los dioses – teúrgicos) con el pensamiento, pues entonces su eficacia sería intelectual y surgida (dependiente) de nosotros”²⁰. Así, no son los filósofos en tanto que contemplativos o teóricos los que logran la unión, sino sobre todo los que realizan las acciones teúrgicas, que son las que verdaderamente pueden traer la unión²¹. Y al mismo tiempo, esta unión no puede depender exclusivamente de las fuerzas humanas.

Jámblico no desecha el conocimiento, más bien, lo considera importante para el desarrollo del hombre. Sin duda es para él un elemento que colabora con la purificación del alma, pero a diferencia de Porfirio, no es el único y sobre todo, no es el elemento último que justifica la unión con la divinidad²².

Aceptado el papel central de los ritos teúrgicos es necesario responder a una nueva objeción, también planteada por Porfirio. ¿No suponen estos ritos una humanización de los dioses, que aparecen atados a las acciones humanas? Jámblico no duda en su respuesta: los actos teúrgicos no tienen el poder de mover la voluntad de los dioses. Es cierto que uno a primera vista podría pensar que, en virtud de la realización de las acciones o rituales preestablecidos, los dioses modificarán su relación para con los que los practican, pero esto es no comprender el verdadero sentido de los mismos. Los ritos no cambian a los dioses, sino a los mismos individuos que los realizan. Decir que los dioses modifican su comportamiento en virtud de los ritos humanos supone poner pasiones en ellos. Además, si esto fuera así habría que sostener que lo inferior puede modificar lo

²⁰ Jámblico, *Sobre los misterios egipcios*, II, 11 (la traducción, en este caso con una leve modificación mía, esta tomada de Jámblico, *Sobre los misterios egipcios*, p. 100. En las notas siguientes, la página entre paréntesis alude a esta edición).

²¹ El final del libro II señala los elementos centrales de la justificación teórica de Jámblico. Compárese la diferente valoración que hacen de él Dodds (E. R. Dodds, “Theurgy and its relationship with neoplatonism”, p. 63) y G. Shaw, “Neoplatonic Theurgy and the Dionysius the Areopagite”, *Journal of Early Christian Studies*, 1999 (7), pp 580-581, y a partir de ello, del valor de la teurgía en general.

²² G. Shaw, “Neoplatonic Theurgy and the Dionysius the Areopagite”, pp. 579-58. También R. Coughlin, “Theurgy, prayer, participation and divinization in Dionysius the Areopagite”, p. 153.

superior, algo a todas luces absurdo. Por esto, Jámblico sostendrá que los ritos cambian a aquellos que los practican. Les proporcionan cierta afinidad con los dioses y les permiten la unión con ellos, en la medida en que al practicarlos, practican algo sagrado y divino²³. Se puede ver así que la fuerza de los ritos sagrados no viene de otro lado que de los mismos dioses. Y en última instancia esto se debe a que fueron instituidos por los mismos dioses y entregados a los hombres (es este sentido, los *Oráculos Caldeos* serían para él una verdadera revelación). Así, en tanto que son de origen divino, permiten la unión anhelada²⁴.

Proclo seguirá sobre todo la doctrina propuesta por Jámblico. De hecho, como se dijo más arriba en el segundo capítulo, él adopta los *Oráculos Caldeos* como una fuente segura de su saber, ubicándola al mismo nivel que a los escritos de sus maestros de la escuela neoplatónica. Evidentemente entonces, todo lo relacionado con lo religioso goza de clara aceptación de su parte.

En la *Teología Platónica* uno encuentra claras y contundentes afirmaciones sobre el valor de la teurgía como camino de unificación con el Uno: “[la teurgía] es un poder más alto que toda la sabiduría humana, abarcando las bendiciones de la adivinación, los poderes purificantes de la iniciación, y en una palabra todas las operaciones de la posesión divina²⁵. Es esta práctica la que verdaderamente unifica al hombre con los dioses y finalmente con el Uno. La teurgía es un modo de unión con el Uno por parte de la persona²⁶.”

Ahora bien, el valor de la teurgía no está en lo material del rito realizado, sino en el resultado alcanzado: los verdaderos ritos tienen un fin religioso y por lo tanto deben unirnos con los dioses, y eso es lo que lo diferencia de la mera magia, algo claramente despreciado por toda esta escuela²⁷. Como acertadamente dice R. Coughlin “Proclo es claro en este punto importante: la actividad teúrgica no se define por su materialidad, sino más bien por sus efectos: su habilidad para hacer presente lo divino en el que lo practica²⁸”. En otras palabras, toda

²³ Jámblico, *Sobre los misterios egipcios*, I, 12 (pp. 64-65).

²⁴ Jámblico, *Sobre los misterios egipcios*, I, 11 (pp. 62-63). También la verdadera adivinación es de origen divino: cfr. Jámblico, *Sobre los misterios egipcios*, III, 1 (pp. 103-104).

²⁵ Proclo, *Theologia Platonica*, I, 25.

²⁶ R. Coughlin, “Theurgy, prayer, participation and divinization in Dionysius the Areopagite”, p. 156. El artículo en realidad está comentando y puede verse J. Trouillard, *L’Un et l’Âme selon Proclus*, Belles lettres, Paris, 1972, especialmente pp. 171-174.

²⁷ E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, p. 274.

²⁸ R. Coughlin, “Theurgy, Prayer, Participation, and Divinization in Dionysius the Areopagite”, p. 156. Coughlin está comentando el texto de la *Theologia Platonica* I, 29.

invocación a lo superior que no busque esta unión con lo divino carece de sentido.

Y en concordancia con lo dicho por Jámblico, también aparece por sobre el conocimiento puramente intelectual la fe, que es para Proclo algo que supera toda forma de conocimiento y es la que verdaderamente permite llegar a la unión suprema²⁹.

Al mismo tiempo, los textos de Proclo presentan también, como se vio, una descripción del cosmos más completa y ordenada que la de sus antecesores. En ella, un amplio número de seres espirituales, superiores al hombre y la mediación entre el Uno y el resto aparecen desarrolladas. De este modo, aceptado el valor de la teurgía como método efectivo de unión a lo divino, y planteado esto dentro del marco que le brinda su metafísica, aparece un sólido sistema en el que se conjuga la idea de la mediación con una jerarquía de seres espirituales, superiores al hombre, ampliamente desarrollada. La teurgía pagana lograba con él un desarrollo importante.

3. Dionisio y la jerarquía humana

En este contexto de debates sobre el valor de lo ritual como elemento central para el ascenso y retorno a Dios es que se escribe la obra de Dionisio Areopagita. En otras palabras, cuando éste se pregunte por el sentido de los ritos sagrados, no estará planteando una cuestión que se agote en el mundo cristiano, sino que por el contrario, estará insertando al cristianismo dentro de una discusión que también se daba dentro del neoplatonismo pagano.

En otras palabras, Dionisio deberá sostener el valor de los ritos cristianos no solamente en base a la respuesta que como creyente debe dar, sino que sobre todo deberá mostrar que estos ritos cumplen de un modo pleno y acabado con los principios bajo los cuales pueden tener algún tipo de eficacia real para que pueda darse la acción del Uno sobre las criaturas. La jerarquía humana vendrá entonces a dar una respuesta satisfactoria a este problema. Dionisio aplicará así todos los principios metafísicos neoplatónicos que considere verdaderos y los asumirá dentro de un planteamiento claramente cristiano.

²⁹ Proclo, *Theologia Platonica*, I, 25.

a) *Elementos constitutivos*

Siguiendo con el análisis hecho en *Coelesti Hierarchia*, según lo cual es necesaria la mediación y por lo tanto una jerarquía para que se realice plenamente la acción iluminativa de Dios, el Areopagita establece la necesidad de una jerarquía humana. Como toda jerarquía, ésta proviene exclusivamente de Dios, que es quien así ha ordenado el mundo y establecido su necesidad, tanto a nivel de los seres puramente espirituales como a nivel humano³⁰. Sin embargo, como mostraré a lo largo del capítulo, esta jerarquía tiene algunas diferencias importantes con la jerarquía celeste, a semejanza de la cual existe.

El primer elemento que salta a la vista es que, a diferencia de la jerarquía celeste, la jerarquía eclesiástica tiene solamente dos órdenes: el primero, conformado por el obispo, sacerdotes y diáconos, y el segundo, conformado por monjes, el pueblo santo [τοῦ ἱεροῦ λαοῦ] y en último lugar aquellos que deben ser iniciados. Dentro de estos últimos se hace una triple distinción, entre catecúmenos, posesos y penitentes, pero en los hechos uno observa que los tres se acaban comportando de igual manera frente a lo sagrado: se deben retirar de la contemplación de los sacramentos en sus momentos más importantes y deben ser conducidos a la purificación por el diácono³¹.

Esta división en tríadas establece una primera y clara diferencia entre ambas: la primera de ellas deberá Purificar, Iluminar y Perfeccionar, y la segunda en cambio ser purificada, iluminada y perfeccionada. En este sentido, la segunda tríada solamente puede acceder a la contemplación de los misterios divinos mediando la primera. Así fue dispuesto por el orden divino³².

El más elevado de los miembros de la primera tríada es el obispo (al que Dionisio llama ἱεράρχης, “jerarca”). Dionisio establece un paralelismo entre él y Jesús: así como éste último es principio y fin de toda jerarquía, así también el obispo es principio y fin de la jerarquía humana. Dionisio dice que el poder divino le ha sido entregado especialmente a él y que en última instancia, el poder de los órdenes inferiores ha sido recibido del poder del obispo³³. Aunque es cierto que el sacerdote, que es quien le sigue en el orden jerárquico, puede presidir algunos actos sagrados, en rigor nunca puede ocupar el lugar del obispo. Y esto se manifiesta sobre todo en tres hechos claramente identificados: el rito de

³⁰ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 373 C-376 A.

³¹ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 436 A-B; también puede verse I. P. Sheldon Williams, “The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo Dionysius”, pp. 22-23.

³² Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 504 C-D.

³³ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 505 B.

las ordenaciones sacerdotales, la santificación de los óleos y la bendición de los altares solamente pueden ser realizados por el obispo.

El segundo orden es el de los sacerdotes. Estos participan del poder del obispo. Su misión consiste en iluminar a los iniciados³⁴ y guiar al “pueblo santo”. También pueden consagrar a los monjes³⁵. Sin embargo, su tarea se realiza en plena comunión con el obispo. Por ejemplo, como se dijo, el sacerdote puede ungir, pero los óleos que utiliza han sido bendecidos previamente por el obispo. O también, dice Dionisio que luego de iluminarlos, el sacerdote lleva a los que quieren un pleno conocimiento de lo sagrado con el obispo³⁶. Evidentemente, él no puede dar ese nivel de conocimiento de Dios, no por falta de santidad, sino por su lugar dentro de la jerarquía.

El tercer orden es el de los diáconos. Su misión es purificar y preparar a los no iniciados para que puedan recibir la iluminación. Así, su tarea principal consiste en instruir a aquellos que quieren unirse a la Iglesia, y acompañarlos hasta su iniciación en la vida cristiana³⁷.

Dentro de la segunda jerarquía, es decir, la de los iniciados, aparecen en primer lugar los monjes. Ellos son el orden más perfecto de todos los iniciados. Participan del poder perfeccionante de los obispos³⁸, y por lo tanto aparecen en íntima comunión con él y en plena contemplación de lo sagrado.

El orden intermedio es el del “pueblo santo” [τοῦ ἱεροῦ λαοῦ]. Han sido purificados y su vida se ha mantenido firme en el camino iniciado al aceptar la llamada a ascender hacia Dios. Para su iluminación son confiados a los sacerdotes, que son quienes los guían y los hacen participar de los símbolos sagrados. Es a través suyo que participan de todos ellos y reciben sus dones, siempre en la medida de sus posibilidades y en concordancia con su lugar dentro de la jerarquía.

Finalmente, el orden más bajo es el de los que están en vías de iniciación. Estrictamente hablando, aún no han sido purificados, sino que están haciéndolo. Es mediante la acción del diácono, que los instruye y los exhorta a cambiar su vida, que pueden recibir esa purificación que buscan. No participan de los símbolos sagrados, salvo de algunos pocos ritos, como las lecturas, pues aun no han sido admitidos y por lo tanto no son aptos para recibirlos. Si bien representan el

³⁴ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 505 D.

³⁵ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 533 A-B. Véase también las aclaraciones que hace Cavallero en su traducción de este pasaje (especialmente notas 18, 19 y 20).

³⁶ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 508 A.

³⁷ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 508 B.

³⁸ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 532 D.

grado más bajo de toda la jerarquía, Dionisio ve en ellos el inicio del camino de ascenso y unión con Dios. En otras palabras, aquellos que han reconocido que Dios es aquello que buscan y desean, y aceptan en consecuencia transformar su vida en pos de esa búsqueda, de alguna manera empiezan a ser parte de esa jerarquía que debe llevarlos a su fin natural.

b) La mediación dentro de la jerarquía

Toda la organización descrita más arriba no es simplemente una organización de tipo político-institucional o meramente funcional. Por el contrario, Dionisio afirma que el orden resulta de la necesidad de que Dios llegue a los hombres mediadamente, es decir, a través de un tercero que una los extremos. La ley de la jerarquía no es un elemento exclusivo de la jerarquía celeste, sino algo constitutivo de toda la realidad creada³⁹. El origen de toda jerarquía, y no solamente de la celeste, es Dios mismo, y su fin es que los miembros, en la medida en que imitan a Dios, guíen a los inferiores hacia Él. Todo su poder, sin embargo, brota de aquel que es el creador de esta jerarquía, y el fin suyo no es otro que el de manifestar la infinita bondad de Dios⁴⁰. En este sentido, con el orden eclesiástico sucede lo mismo que lo que sucedía con el orden de los seres espirituales: Dios ha puesto en su creación un orden dinámico, es decir, no solamente hay grados sino que ha establecido que los superiores deben llegar a los inferiores a través de los del medio. Esta inquebrantable ley debe estar en todo lo creado por Él y por lo tanto, si la Iglesia es verdaderamente divina, no puede bajo ningún aspecto quedar fuera de esta regulación, y de hecho no lo está⁴¹.

Entendida la centralidad de la ley de la jerarquía se entiende por qué Dionisio considera importante escribir *Ecclesiastica Hierarchia* a continuación de *Coelesti Hierarchia*. La jerarquía descrita en *Ecclesiastica Hierarchia* es reflejo de la descrita en *Coelesti Hierarchia* y existe a imagen de ella. Sin embargo, ambas son al mismo tiempo una creación divina, y como tal, en ambas debe estar presente la necesidad de la mediación como el camino por el cual Dios se manifiesta a los hombres y ellos ascienden hasta Él. En este sentido, las jerarquías en cuanto tales (no solamente cada uno de sus miembros, sino todos y cada uno de ellos obrando armoniosamente en conjunto) deben manifestar la

³⁹ Véase *ut supra*, cap. 2.

⁴⁰ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 372 D-373 A.

⁴¹ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 372 A-B.

bondad y la sabiduría divina⁴². Finalmente, hay que reconocer que la concepción de la realidad como un orden jerárquico, dentro del cual debe cumplirse su ley (la ley de la jerarquía) permite solucionar el problema planteado al comienzo del trabajo, que sin duda cuestionó a toda la filosofía neoplatónica y que debido al cristianismo adquirió en Dionisio ribetes particulares, como conjugar la trascendencia divina con un Dios creador y personal, que se preocupa de su obra.

Junto a esto, aparece también la necesidad de dividir todo en tres. Como se dijo en el capítulo segundo, esto si bien está presente en el neoplatonismo, y especialmente en Proclo, proviene originalmente de los llamados *Oráculos Caldeos*. En concreto, lo que se plantea es la necesidad de una triadización de la realidad, en la cual el primero llega al último a través de un término medio, que hace de mediador. Sin embargo, en la obra *Ecclesiastica Hierarchia* esto adquiere características peculiares. La triadización aquí no se da tanto sobre el género humano como en la división entre el ministro del sacramento, el que recibe el sacramento y los actos sacramentales⁴³. Como se puede ver, el acto externo, sensible, material, adquiere aquí un valor especial y ocupa por tanto un lugar central. El medio por el cual se realizan las acciones jerárquicas a nivel humano es sin lugar a dudas un elemento clave en la concepción del orden dionisiano. Es a través de él que la acción divina puede llegar a los seres humanos⁴⁴. Estos ritos sagrados, a su vez, solamente pueden ser realizados por los órdenes de la tríada superior, estando incluso establecido cuál de ellos puede realizar cada uno de estos actos.

Como toda jerarquía, el término superior de la misma debe ser aquella que esté más cerca de Dios y que de alguna forma reciba de un modo privilegiado su acción divina. En *Coelesti Hierarchia*, como se ha visto, ese lugar correspondía a los Serafines. En la *Ecclesiastica Hierarchia*, ese lugar corresponde al obispo. Dionisio parece tener particular interés en dejar esto en claro. Al hablar sobre este primer orden, dice que los obispos son al mismo tiempo el principio y el fin al que se ordena la jerarquía humana⁴⁵, los únicos que poseen del modo más perfecto el poder divino de consagrar⁴⁶ y por ende es su poder el que se extiende a través de los miembros de la jerarquía hasta los grados más bajos⁴⁷. Y para

⁴² Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 376 C; 501 D.

⁴³ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 501 D-504 A.

⁴⁴ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 501 C-D.

⁴⁵ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 505 A-B.

⁴⁶ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 505 C-D.

⁴⁷ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 505 B.

completar esta idea, su rol es comparado con el rol de los Serafines, un claro signo de la importancia de su papel como mediadores⁴⁸. Esto, sin embargo, no es nuevo: antes, en la obra *Coelesti Hierarchia*, había hecho algo semejante: había comparado a los obispos con los ángeles⁴⁹. Curiosamente, tanta insistencia sobre el tema ha llamado la atención a varios estudiosos de la obra del Areopagita⁵⁰. Pero en todo caso, no queda duda de que los obispos ocupan un lugar privilegiado en la jerarquía humana.

Sin embargo, luego de este claro paralelismo, las similitudes entre una y otra jerarquía se van volviendo más difusas. En efecto, sin violar jamás la necesidad de la mediación, su realización se vuelve en *Ecclesiastica Hierarchia* mucho más flexible que la observada dentro de *Coelesti Hierarchia*. Así, la acción sacerdotal se da sobre los monjes y sobre el pueblo santo, lo que parece saltar al orden diaconal. Éste último, a su vez, tiene la función de preparar a los no iniciados (o a aquellos que se han separado de la Iglesia y desean volver), pero una vez cumplida su tarea, debe dejar al sacerdote la realización de la iluminación, aunque en principio ellos siguen estando en el nivel siguiente inferior dentro de la jerarquía. Así, se pueden establecer dos mediaciones fundamentales entre los miembros del primer orden y los del segundo. El tercer nivel del primero se relaciona directamente con el tercer nivel del segundo (Diáconos con no iniciados, sin que sea necesaria la mediación del pueblo santo ni de los monjes) y el segundo del primero con el primero y el segundo de los iniciados (sacerdote con monjes y pueblo santo, pero ya sin el diácono como mediador necesario). El Obispo está de alguna manera presente en tanto que Dionisio se encarga de sostener que todo el poder de los sacerdotes y diáconos proviene de él, e incluso dice que en muchos ritos, aunque no esté directamente presente, sí está allí su poder, en tanto que por ejemplo los óleos que se utilizan no pueden haber sido bendecidos por otro que por él⁵¹.

En resumen, el obispo recibe de un modo especial y total la iluminación divina, y debe generosamente transmitirla a aquellos que están bajo suyo en la jerarquía. Esta iluminación, a su vez, debe llegar hasta los más simples y sencillos: los no iniciados, y lo hace a través de los miembros intermedios. Sin em-

⁴⁸ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 481 C-484 B.

⁴⁹ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, cap. XII.

⁵⁰ Arthur, por ejemplo, ha dicho que detrás de ella podría haber una sugerencia de que él era un obispo, entonces fuertemente cuestionados por el movimiento origenista, al igual que la jerarquía en general y los sacramentos, como elementos necesarios para la salvación dentro del cristianismo. R. A. Arthur, *Pseudo Dionysius as Polemicist*, p. 157 y ss., donde también se repasan otras hipótesis ante esta insistencia del Areopagita.

⁵¹ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 505 C.

bargo, el camino de mediación no va descendiendo de orden en orden, como se veía en la jerarquía celeste, sino que se establecen dos caminos paralelos acorde al lugar que las personas van ocupando dentro de la jerarquía humana. En otras palabras, la iluminación no se establece mediante relaciones rígidas (el superior de uno con el inferior del otro) sino sobre todo entre los dos niveles. De este modo, la primera jerarquía es la mediadora entre Dios y los hombres, y el obispo es mediador, en primer lugar, entre Dios y los otros dos órdenes clericales, a través de los cuales llega a los hombres. Pero no hay una escalera descendiente y rigidamente establecida como se observaba en *Coelesti Hierarchia*.

La cuestión que queda abierta es si el obispo es iluminado directamente por Dios sin ninguna mediación o si en cambio lo recibe a través de los ángeles. En las obras del Areopagita uno encuentra pasajes en ambos sentidos. Por ejemplo, en *Ecclesiastica Hierarchia* 476 B-C explícitamente sostiene que el obispo es iluminado sin ninguna mediación [ἀμέσως]. En *Coelesti Hierarchia* también reconoce que el obispo es llamado con justicia “ángel”⁵², y los paralelismos con el Serafín son evidentes: solamente el obispo y Serafín se relacionan con Jesús⁵³. Sin embargo, en muchas otras partes Dionisio señala que la jerarquía celeste media entre Dios y los hombres⁵⁴. Más aun, sin esta mediación la jerarquía celeste perdería gran parte del sentido de su existencia, al menos en la concepción areopagítica del universo creado. La contradicción parece ser salvada interpretando los textos en los que se destaca la ausencia de mediadores entre el obispo y Dios en el sentido en que lo hace Roques: el obispo carece de mediadores humanos, y es el único que tiene ese privilegio⁵⁵. No tiene, sin embargo, la posibilidad de carecer de mediadores en un sentido absoluto. El contexto en que aparecen los textos citados, especialmente el primero de ellos, alimenta esta lectura y libera al *Corpus* de esa contradicción, ciertamente, muy llamativa como para no haber sido notada por el autor.

Junto a lo anterior, hay que decir que el lugar que las personas ocupan dentro de la jerarquía tampoco es tan firme como el que se observa en los ángeles. Mientras que en estos últimos cada uno de los seres estaba llamado a ocupar su lugar desde siempre, en virtud de su grado de ser (resultado de su mayor o menor participación de las perfecciones divinas), la jerarquía eclesiástica está compuesta por seres humanos, elemento común a todos ellos y en el que nadie es por naturaleza superior a otro. En este sentido, uno puede cambiar de lugar dentro de la jerarquía: puede pasar de no iniciado a iniciado, a monje, etc. El

⁵² Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 292 C y ss.

⁵³ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 208 B-C; *De ecclesiastica hierarchia*, 505 B.

⁵⁴ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 196 C, 260 A, etc.

⁵⁵ R. Roques, *L'univers dionysien*, pp. 178-179.

lugar no surge del mismo ser del individuo, como sucedía con los seres puramente espirituales, sino del auto reconocimiento de la ubicación que uno está llamado a ocupar dentro de este orden. Al mismo tiempo, es necesario realizar ese camino ascendente para llegar (eventualmente) a ocupar órdenes superiores. Nuevamente, hay aquí también una flexibilidad que en el orden celestial no se observa. Sin embargo, esta flexibilidad no es absoluta: Dionisio sostiene, por ejemplo, que los roles y lugares deben ser siempre respetados. Es decir, aunque uno eventualmente puede en el futuro pasar a un orden superior, debe comportarse en cada momento según el orden en el que efectivamente está⁵⁶. Es cierto que uno puede en el futuro, incluso en el futuro cercano, ser ordenado sacerdote, pero en la medida en que aun no lo ha sido debe comportarse como lo exige su ubicación actual en la jerarquía. La jerarquía establece ciertos parámetros básicos que deben ser respetados si se quiere mantener la armonía del universo. Obrar mal, al igual que lo que sucedía en la jerarquía angélica, supone un salirse del propio lugar⁵⁷.

De todas maneras, el núcleo metafísico de la doctrina de la iluminación se mantiene también en esta jerarquía. Aunque más adelante volveré sobre este punto, conviene aclarar que la ausencia de mediadores humanos no vuelve al obispo el único hombre que es iluminado por Dios. Al igual que lo que sucedía con los seres espirituales, hay una especie de tensión en Dionisio entre dos elementos bien diferenciables: la luz, que es divina, y cuya fuente es exclusivamente Dios, y el mediador, que no es Dios y sin el cual la iluminación no llegaría a aquellos sujetos cuya capacidad de recepción es inferior. Todo iluminado es iluminado por Dios y solamente por Él, que es el único que en sentido propio ilumina. La mediación adecua la luz al receptor pero de ninguna manera ilumina, en el sentido estricto de la palabra. Su rol es simplemente el de adecuar y adaptar la luz divina, pero no emitir luz propia. Y por ello es que la divinización es una acción que acaba realizando Dios en las criaturas.

c) La mediación como Purificación, Iluminación y Perfección

La mediación dentro de la jerarquía eclesiástica puede ser vista como una actividad en la cual los superiores Purifican, Iluminan y Perfeccionan a los inferiores. Este elemento es común a la misma idea de jerarquía: el sentido de su existencia no es otro que el del retorno de los seres a Dios, y este retorno, como

⁵⁶ Dionysius Areopagita, *Epistola VIII*, 1088 C-1089 B.

⁵⁷ Dionysius Areopagita, *Epistola VIII*, 1092 C-1093 A.

se dijo, no consiste en otra cosa que en un movimiento ascendente, en el que la criatura se libera de toda desemejanza, recibe la iluminación divina y finalmente alcanza la perfección. La jerarquía aparece como un elemento necesario para la realización y la plenitud de la creación. La jerarquía humana por lo tanto, no surge como un elemento extraño dentro de todo el *Corpus*, sino como un caso particular de la noción de jerarquía, central en la metafísica areopagítica. Gracias a ella, la humanidad puede, en la medida en que unos purifican, iluminan y perfeccionan y otros en cambio reciben la purificación la iluminación y la perfección, llegar toda ella a su propia realización. La jerarquía toda se ve beneficiada en virtud de que todos y cada uno de sus miembros se va asemejando a Dios en la medida de sus posibilidades.

Dicho todo esto, no es extraño que en *Ecclesiastica Hierarchia* Dionisio comience recordando que toda jerarquía humana, como específicamente señala, incluye la ciencia, la actividad y la perfección como elementos que provienen de Dios, que son inspirados por él, nos llevan a Él, pero que son también acciones divinas [θεουργικῆς]⁵⁸. Por lo tanto, es claro que la acción jerárquica que lleva a cabo puede ser analizada bajo estos tres elementos. Dicho de otro modo, para ser una verdadera jerarquía, en la humana deberá darse, al igual que en la celeste, que los superiores purifican, iluminan y perfeccionan a los inferiores.

Una primera lectura de *Ecclesiastica Hierarchia*, sin embargo, parece contradecir algunos de estos puntos. En efecto, diversos pasajes de esta obra permiten al lector hacerle pensar que las acciones jerárquicas se encuentran divididas entre los tres niveles, y que por ende a uno de ellos corresponde purificar, a otro iluminar y al tercero perfeccionar⁵⁹. El Areopagita explícitamente señala esto como las funciones de cada uno de estos órdenes: compete a los Diáconos purificar, a los Sacerdotes iluminar y a los Obispos perfeccionar⁶⁰. La acción jerárquica se encuentra así dividida: los superiores no la realizan en su totalidad a menos que se considere la totalidad de la jerarquía superior actuando sobre la inferior. Esto también se puede ver en otros textos, donde explicando el rito de algún sacramento, específicamente deja fuera al obispo, al que si bien considera superior, hace a un lado para que actúen los sacerdotes y los diáconos⁶¹.

Si esto fuera así, entonces nuestra jerarquía sería muy diferente de la angélica. No solamente porque no se da que el superior realiza la triple acción sobre el

⁵⁸ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 369 A-372 A.

⁵⁹ Por ejemplo, Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 504 C.

⁶⁰ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 508 C y ss.

⁶¹ Seguramente, el lugar donde más claramente se puede percibir esto es en el capítulo II de Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*. Una y otra vez el obispo se hace a un lado y permite la acción de sacerdotes y diáconos (por ejemplo, 396 C).

inferior, sino también porque al estar separadas estas acciones pierden gran parte de su sentido: la purificación solamente tiene sentido si se ordena a la iluminación, y ésta a la perfección. Pensadas como tres compartimentos total y absolutamente separados dificulta la posibilidad de comprensión del asunto. Al mismo tiempo, se desdibuja la idea de jerarquía, en tanto que si bien las actividades del sacerdote son más elevadas que las de los diáconos, y las del obispo son superiores a las de ambos, lo cierto es que, divididas estas actividades tajantemente, su superioridad queda difuminada en tanto que está imposibilitado de realizar aquello que hacen los inferiores. Dionisio es plenamente consciente de esta objeción. De hecho, señala dentro de este mismo tratado que este problema efectivamente existe: dentro de los seres espirituales, los superiores purifican, iluminan y perfeccionan a los inferiores⁶². En otras palabras, realizan la acción jerárquica en su totalidad, logrando una imitación mayor de lo divino⁶³.

Un análisis más completo de *Ecclesiastica Hierarchia* permite sin embargo matizar bastante la división entre los tres órdenes. En efecto, si bien Dionisio una y otra vez distingue y separa cada una de las tres acciones, y efectivamente les otorga a cada uno de los tres grados una de ellas, lo cierto es que también en no pocos pasajes se encarga de afirmar que los superiores conservan el poder de realizar aquello que realizan los inferiores. Por ejemplo, habiendo descrito el poder de cada uno de los miembros, Dionisio recalca el poder especial de los obispos: los demás órdenes reciben de él su poder, él es el único que puede consagrar los óleos que luego deben utilizar los sacerdotes, etc. Hay, en toda esta jerarquía, una clara dependencia hacia el obispo: en cierto sentido, ninguno de los inferiores puede realizar su actividad si no es en función suya⁶⁴. Es por esto que aunque se distribuyan las actividades, lo cierto es que el obispo aparece en un lugar especial: aunque no sea él el que las realice, al menos queda claro que es gracias a él que se pueden realizar, y que sin su consentimiento éstas no podrían darse en modo alguno. Dicho de otro modo, los sacerdotes iluminan y los diáconos purifican en la medida en que participan del poder del obispo.

A esto se suma que también a lo largo del *Corpus* aparece una segunda aclaración, que aunque se da en menos oportunidades, conviene siempre tenerla presente al intentar interpretar el sentido último de la noción de jerarquía. Dice por ejemplo Dionisio: “Porque, si bien los inferiores no se atreverán a usurpar sacrílegamente las funciones de los superiores, los poderes más divinos poseen además del propio conocimiento, el correspondiente al de rango inferior y sus

⁶² Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 240 C-D.

⁶³ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 537 A-C.

⁶⁴ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 505 D.

propias perfecciones”⁶⁵. Como se puede ver, explícitamente se afirma aquí que los órdenes superiores poseen el poder de los inferiores. Esta afirmación vuelve a poner en duda la rígida triple división dentro de la jerarquía de la que se hablaba más arriba. La actividad que Dionisio atribuye a cada uno de ellos no es la única que pueden realizar, sino la más elevada. Así, el sacerdote puede iluminar, y por lo tanto podría purificar, en tanto que supone una acción claramente inferior a la que propiamente le ha sido asignada a él. Y el obispo puede entonces realizar las tres actividades, aunque de hecho, las inferiores las realice de un modo mediado, a través de los inferiores. En la cosmovisión del universo dionisiano, al decir que puede perfeccionar, implícitamente se está diciendo que puede realizar las otras dos actividades⁶⁶. Como se puede ver, hay también aquí una clara visión de la idea de participación: los inferiores participan del poder de los superiores y ellos poseen de un modo eminente el de sus participados. Al nombrar a cada uno, no se hace referencia a todo lo que estos pueden realizar, pues la concepción participacionista hace que las acciones inferiores estén implícitas en la afirmación de la actividad superior que les corresponde acorde a su lugar en la jerarquía⁶⁷.

De esta manera, la jerarquía eclesiástica se presenta como una verdadera jerarquía: hay en ella un orden establecido por Dios, una mediación descendente, y actividades propias para cada uno de sus miembros. La acción divina se presenta mediando este orden, pero es al mismo tiempo siempre divina, en tanto que proviene solamente de Él y encuentra su fuerza exclusivamente en Él. Hay al mismo tiempo algunas perceptibles diferencias con la jerarquía celeste que si bien no atañen a lo sustancial, merecen ser resaltadas pues establecen características especiales para ella. En primer lugar, la jerarquía eclesiástica realiza las tres actividades, pero no las realiza del mismo modo que las realiza la jerarquía celeste. Los órdenes inferiores (diáconos y sacerdotes) no realizan las activida-

⁶⁵ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 508 C.

⁶⁶ La solución que plantea Roques a este problema es similar en lo sustancial. La diferencia es que él prefiere acentuar que, en tanto que colaboran con la actividad del obispo, los inferiores también iluminan y perfeccionan en el caso de los diáconos, y perfeccionan en el caso de los sacerdotes. Esta lectura avanza un poco más de lo que a mi juicio explícitamente se señala en el texto, aunque es justo reconocer que lo hace sobre la misma idea de participación, tesis metafísica central dentro del universo de Dionisio y por lo tanto, en plena concordancia con lo que se puede leer en el *Corpus* (cfr. R. Roques, *L'univers dionysien*, pp. 183-184).

⁶⁷ Esto mismo también se había dado en Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 292 C-D. Los inferiores participan de aquello que poseen los superiores.

des de los superiores⁶⁸. Mientras que en la jerarquía de los seres puramente espirituales el orden superior purifica, ilumina y perfecciona, en la jerarquía humana esto se encuentra en principio asignado a diversos órdenes (leído esto con los matices y aclaraciones hechas más arriba). En segundo lugar, el papel de la purificación adquiere en la jerarquía eclesiástica un sentido diferente. No es solamente una purificación de la desemejanza la que se da dentro de los hombres, sino también una purificación del pecado. Es cierto que en última instancia un pecado puede ser visto como un tipo de desemejanza más profunda entre la criatura y Dios, pero la radicalidad que implica es mucho mayor a la que se observa dentro de los seres espirituales. Dionisio así lo reconoce abiertamente⁶⁹. Al mismo tiempo, hay un implícito reconocimiento a que es posible perder cierta semejanza alcanzada y necesitar nuevamente la purificación para recomenzar el camino *anagógico* hacia Dios. Esta posibilidad de la caída y el retorno no está en modo alguno presente dentro de la jerarquía celeste. Una tercer diferencia importante y que aparece en concordancia con lo anterior, es que en la jerarquía humana los roles y la ubicación dentro del orden no es tan rígida como en *Coelesti Hierarchia*. Los seres humanos pueden progresar dentro de la jerarquía, y pueden incluso cambiar de un orden a otro (por ejemplo, todo hombre que ha sido ordenado obispo, sacerdote o diácono fue antes un simple laico). Aunque cada uno está llamado a desarrollar su propio rol, éste no es fijo, en el sentido de que no brota de la naturaleza, sino más bien de la propia operación del individuo que se acerca a Dios mediante un asemejarse (o eventualmente, separarse de Él). Finalmente, una cuarta diferencia que se observa es la necesidad de lo material como un elemento necesario. La jerarquía eclesiástica necesita de los signos materiales y de los ritos visibles, algo que Dionisio explícitamente excluye de los ángeles, a los que corresponde una acción puramente espiritual. La jerarquía eclesiástica es así una jerarquía ritual, en la que la acción divina se da escondida dentro de lo sensible, que es, como afirma Dionisio en varias partes de *Corpus*, la forma natural por la que conoce el hombre⁷⁰.

⁶⁸ Aun en la lectura de Roques, esto sería así, pues aunque se diga que en tanto colaboran con el obispo y por lo tanto en la divinización de los inferiores, no efectúan en sentido pleno la perfección a la que los seres están llamados.

⁶⁹ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 537 A-B.

⁷⁰ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 592 B; Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 121 C-D; Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 397 C.

d) La jerarquía eclesiástica como mediadora

Así como dentro de la jerarquía humana se establece un camino mediado entre Dios y los hombres, camino que se da a través de cada uno de sus miembros, actuando los superiores sobre los inferiores, también la jerarquía eclesiástica en sí misma puede ser vista como un elemento mediador entre dos realidades. En otras palabras, más allá de las acciones jerárquicas que uno encuentra internamente, ella misma, considerada en su totalidad, es también mediadora entre Dios y la creación. Esta particular posición de nuestra jerarquía se debe según Dionisio a dos razones concretas.

En primer lugar, la jerarquía eclesiástica está ubicada para él en el medio de otras dos jerarquías. Por sobre ella está la jerarquía celeste: compuesta por seres puramente espirituales, la semejanza de sus miembros a Dios es mucho mayor que la que hay entre los hombres y Él. Son seres puramente espirituales, que además poseen un conocimiento totalmente inmaterial de Dios, algo que obviamente está por encima de las capacidades de los hombres⁷¹. Al mismo tiempo, debajo de la jerarquía eclesiástica aparece la Jerarquía de la Ley [τὴν κατὰ νόμον ἱεραρχίαν]. Ella es la jerarquía de la que se habla en el Antiguo Testamento. Sus jefes son Moisés y los sacerdotes que siguieron sus preceptos e indicaciones⁷². Los símbolos que Moisés utilizó sirvieron para que aquellos que creyeron se elevaran por encima de lo conocido en la búsqueda de Dios⁷³. Mientras que en la jerarquía angélica no son necesarios los símbolos sensibles, en ésta en cambio ellos ocupan el centro: son el medio por el cual Dios permite a los débiles ojos de los iniciados comenzar el ascenso hacia lo sagrado. Sin embargo, su sentido más profundo permanece velado para todos los hombres⁷⁴. En este sentido, esta jerarquía queda imposibilitada de un verdadero ascenso desde lo material hasta lo espiritual.

A pesar de esta clara inferioridad en cuanto a los resultados que provee a sus miembros, ésta era sin duda una verdadera jerarquía⁷⁵. Aunque no lo desarrolla, de ella también dice Dionisio que tenía tres órdenes⁷⁶ y que ella poseía también

⁷¹ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 501 A-B.

⁷² Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 501 C.

⁷³ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 501 C. La necesidad de la purificación también aparece en esta jerarquía legal: cfr. *De ecclesiastica hierarchia*, 440 A.

⁷⁴ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 501 C.

⁷⁵ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 392 C.

⁷⁶ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 504 A.

algún sacramento [τελετῆ] como medio de unión con lo divino⁷⁷. Sin embargo, estaba ordenada a la jerarquía eclesiástica, y por lo tanto al llegar ésta luego de la venida de Cristo, dejó de tener sentido su existencia⁷⁸. La jerarquía actual da cumplimiento a lo que ella anunciaba y realiza una acción mucho más plena.

Por todo esto es que mientras que la jerarquía eclesiástica imita a la jerarquía celeste, la Jerarquía Legal no imitaba a la eclesiástica, sino que Dionisio la presenta como una primera e imperfecta imitación de la jerarquía celeste, superada luego por la jerarquía actual⁷⁹.

En síntesis, la jerarquía eclesiástica es entonces mediadora en cuanto que toda ella viene a ser elemento de unión entre lo espiritual y lo sensible. Como concluye Dionisio, ella “es no sólo celestial sino también legal, al tomarse de los extremos comunicativamente con el medio, teniendo comunicación una con otra porque también con símbolos es embellecida y es elevada mediante ellos sacramente hacia lo divino”⁸⁰. Solamente ella posee ambos componentes.

En segundo lugar, y en concordancia con lo anterior, la jerarquía eclesiástica puede ser vista como mediadora en tanto que toda ella recibe y traduce de un modo especial la iluminación divina a todos los hombres. Si el hombre necesita de lo material para iniciar su ascenso hasta el Creador, la jerarquía eclesiástica posee para Dionisio los medios más perfectos para interpretarlos y servirse de ellos. En otras palabras, aunque ciertamente todo lo material (y todo lo que existe en general) posee para el Areopagita la capacidad de ser símbolo de Dios y por lo tanto todo hombre puede descubrir en la creación huellas del creador⁸¹, en la jerarquía esto se realiza de manera más acabada. El papel particular que posee la jerarquía humana es el de comunicar y transmitir más perfectamente la acción divina.

Así, ubicado el hombre en un extremo, considerado ahora no según la especie sino singularmente, y puesto a Dios en el otro, la jerarquía humana aparece como mediando entre ambos. Establecida por Dios, tiene una relación especial con Él. Al mismo tiempo, compuesta por hombres, es una jerarquía humana, “nuestra” jerarquía, como la llama Dionisio⁸². Y por ende, estando entre Dios y

⁷⁷ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 501 C.

⁷⁸ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 501 C-D.

⁷⁹ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 501 C. En otros pasajes, por ejemplo, la idea está supuesta, por ejemplo, en 440 A.

⁸⁰ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 501 D.

⁸¹ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 592 C, etc. *De coelesti hierarchia*, 140 A-C.

⁸² Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 369 D. En griego καθ' ἡμᾶς. Cavallero traduce “acorde a nosotros”.

los hombres, su papel será el de unir a uno con otro. Sus acciones serán aptas para ser captadas por los hombres, pero contendrán al mismo tiempo una acción divina, que permitirá así que, a través de estos ritos, y por ende de ella misma, los hombres puedan alcanzar la divinización.

De esta manera, a modo de conclusión, el primer elemento que aparece como mediador es la misma jerarquía eclesiástica. Ubicada entre dos extremos, su rol esencial no es otro que el de lograr que sus miembros, los hombres, logren a través suyo, y especialmente de sus acciones, la divinización que ellos aspiran.

4. Elementos esenciales de la mediación espiritual en los seres racionales

La mediación espiritual implica, como ya se dijo, que la acción divina no se da sino a través de otros. En efecto, Dios, siendo absoluta y totalmente trascendente, se relaciona con los seres creados a través de su misma creación. Al hacer esto, permite que sus obras sean semejantes a Él también en el hecho de ser manifestadores de la riqueza del ser divino.

Los seres, al mediar, adaptan lo superior a lo inferior y así lo vuelven apto para que sea recibido por los inferiores. Por eso señala Dionisio que mediar es multiplicar y dividir. Frente a la absoluta simplicidad divina, los seres creados no pueden sino fragmentar aquello que, en su absoluta e inefable pureza, excede toda posibilidad de comprensión y contemplación. Al mismo tiempo, la necesidad de la mediación conlleva necesariamente la necesidad de la jerarquía: mediar implica estar entre dos extremos y por lo tanto un orden de grados. Pero la gradación no es simplemente una descripción de una situación estática, sino que está ordenada a un fin: en este sentido, la jerarquía introduce un dinamismo interno a la noción de gradación que ésta, considerada en sí misma, no tiene.

En el *Corpus*, la mediación aparece relacionada no solamente a los seres puramente espirituales, sino sobre todo a los mismos hombres. De hecho, el Areopagita explícitamente señala que la jerarquía celeste merece ser estudiada en tanto que permite una mayor comprensión de la jerarquía eclesiástica, que es aquella que corresponde a los hombres⁸³. Por ello, habiendo ya visto los elementos centrales de la noción de jerarquía que propone el Areopagita, y habiendo mostrado a continuación que la jerarquía eclesiástica considerada en sí misma es también mediadora, analizaré los dos elementos exclusivos de la mediación a la que los seres humanos estamos sujetos para poder conocer a Dios y

⁸³ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 121 C-D.

poder unirnos a Él. Estos elementos son, en primer lugar la necesidad del rito sensible y en segundo lugar la necesidad de los hombres como mediadores divinos.

a) El rito como mediador: lo sensible y lo espiritual

El primer elemento que uno puede encontrar y que Dionisio señala como mediando entre Dios y los hombres es el mundo sensible. Como se dijo en el primer capítulo, para el Areopagita la creación, en su totalidad, proviene de Dios y exclusivamente de Él. Esto tenía consecuencias metafísicas importantes, por ejemplo, en lo relativo a la bondad de las cosas: todo lo que existe, incluso lo material, tiene que ser bueno en sí mismo, pues proviene de aquel que es el Bien. Pero la creación es concebida por Dionisio como una manifestación del ser divino, como una *teofanía*. En este sentido, todo lo que existe, cualquiera sea su grado de ser, manifiesta algo de la divinidad. Lo material no queda excluido de esta manifestación de la riqueza del Ser. Al contrario, específicamente se señala que ello también es símbolo de Dios⁸⁴. De hecho, todo lo que existe tiene propiedades deíficas, y en este sentido, aunque cada cosa lo haga a su manera, todo participa del ser divino, y por lo tanto todo manifiesta algo del mismo Dios⁸⁵. Los hombres podemos ascender a Dios a partir de las realidades creadas, que han sido creadas a imagen de las ideas divinas y por lo tanto, manifiestan limitadamente la infinita riqueza del ser de Dios⁸⁶.

Esta concepción de lo material como signo de la divinidad es central para comprender luego el ascenso del hombre hacia Dios, pero ya dentro de la jerarquía. En efecto, mientras los ángeles son seres puramente espirituales y por ende, son iluminados directamente por Dios⁸⁷, los hombres, dice Dionisio, no pueden sino relacionarse con el mundo de lo material⁸⁸. Es mediante “giros y rodeos discursivos”⁸⁹ que el hombre conoce y que puede luego progresar en su conocimiento acerca de Dios. Y lo primero que conoce no es otra cosa que el mismo mundo material. Así, el llamado a unificarse con el Ser encuentra en él el camino o la vía mediante la cual puede realizarse.

⁸⁴ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 121 D; 140 A-B, etc.

⁸⁵ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 705 B-708 A.

⁸⁶ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 869 D.

⁸⁷ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 868 B.

⁸⁸ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 121 D.

⁸⁹ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 868 B.

Toda la creación manifiesta a Dios y por lo tanto, también lo material lo hace⁹⁰. Al mismo tiempo, Él no es ninguna de las cosas que son, por lo tanto, nada de lo creado es Dios. En su búsqueda de alcanzarlo, puede reconocer en lo material el punto de partida para ascender hasta Él. Aunque los hombres no tengan la capacidad de ver al Creador directamente, pueden sin embargo reconocer al Creador como la fuente y el hacedor de todo lo que existe. Al mismo tiempo, y completando lo anterior, hay que decir que el orden que observan al mirar la creación en su conjunto, también manifiesta al Creador⁹¹. Todos los hombres pueden reconocer en todas las cosas a Dios como aquello que las criaturas manifiestan y pueden, por tanto, iniciar el movimiento *anagógico* hacia Él a partir de este reconocimiento⁹².

Esta centralidad de lo material como camino de deificación se trata con más detalle en la *Ecclesiastica Hierarchia*. Si bien todo lo material es signo de Dios, y por lo tanto, manifiesta su bondad, las sagradas ceremonias de iniciación [ἄγια τελετὰ]⁹³ contienen una carga simbólica aun mayor, en tanto que son actividades que Dios mismo ha prescripto y nos lo ha entregado. En efecto, Jesús es quién ha señalado a los hombres que ciertas prácticas religiosas permiten a los hombres unificarse a Dios y por lo tanto, que estos elementos materiales son particularmente importantes.

Enmarcado históricamente en medio de diversas polémicas en torno a la naturaleza de Cristo y que Dionisio evidentemente parece evitar, las afirmaciones que hace sobre este problema parecen limitarse a mostrar que Jesús debe ser al mismo tiempo Dios y hombre. Es precisamente esta doble naturaleza la que permite que sus acciones sean también al mismo tiempo divinas y humanas. Solamente así su rol de mediador puede ser pleno y justificado. Será precisamente sobre la persona de Cristo que se podrá justificar la acción teúrgica que el cristianismo atribuye a ciertos ritos⁹⁴. Si bien Cristo es para el Areopagita el mediador por excelencia, ya que es el iluminador de los seres más elevados en

⁹⁰ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 141 C.

⁹¹ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 869 D.

⁹² Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 872 B.

⁹³ El término usual es τελετή. Cavallero traduce en la mayoría de los casos como “iniciación”, pero en nota al pie reconoce que está hablando de sacramento (p. 245, nota 2).

⁹⁴ La cuestión sobre la divinidad de Cristo y los debates en torno a este problema excede por mucho el presente trabajo. Sobre los debates cristológicos en torno al siglo V véase L. Perrone, *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche: dal Concilio di Efeso (431) al secondo Concilio di Costantinopoli (553)*, Paideia, Brescia, 1980 o también P. Gray, *The defense of Chalcedon in the East (451-553)*, Brill, Leiden, 1979.

ambas jerarquías⁹⁵, en el caso de la jerarquía humana esto adquiere características especiales. Aun cuando la cristología presente en el *Corpus* sea un tanto ambigua, oscilando entre la ortodoxia y ciertas tendencias monofisistas, en los aspectos esenciales Dionisio tiene presente que para que haya una verdadera acción divina en los sacramentos es necesario que quien los instituyó sea verdaderamente hombre y Dios, aun cuando la explicación de eso último esté ausente en su obra. Así, explícitamente sostiene que Cristo asumió todo lo humano excepto el pecado, y que es gracias a su venida que la naturaleza humana encontró en Él un ejemplo de realización. Al mismo tiempo, sus acciones son divinas y humanas, pues las hizo aquel que había asumido la naturaleza humana y que era también Dios. Y por esa misma razón, en nuestros días el ministro de la Iglesia puede repetir sus acciones y al hacerlo realizar acciones que transmiten la iluminación, pues no hace más que repetir lo que hizo el mismo Jesús (hombre y Dios) para iluminar a los hombres. Esta repetición de sus actos, a su vez, fue ordenada por él mismo⁹⁶.

Como se dijo más arriba, en esta obra, Dionisio explica solamente algunos sacramentos, describiendo no solamente el rito sino principalmente el significado del mismo. Aquí conviene hacer una aclaración: la descripción que hace no apunta tanto a explicar el significado litúrgico de las partes, sino sobre todo a explicar cómo, detrás de una acción sensible, se esconde una acción espiritual, unificadora con Dios. De hecho, quien busca en el *Corpus* un completo análisis teológico de los sacramentos no puede sino llevarse una desilusión: por un lado, porque no explica la totalidad de los sacramentos⁹⁷, y por otro porque conscientemente suprime parte del rito, especialmente en lo que respecta a fórmulas, para que no sean conocidos por los herejes y sacrílegos y luego se burlen⁹⁸. Como él explícitamente señala, lo que le interesa mostrar en esta obra es cómo estos símbolos sagrados [τῶν ἱερῶν συμβόλων] permiten la unificación con Dios.

Habiendo reconocido que lo material posee por sí mismo cierta capacidad de manifestar a Dios, y que el hombre, a diferencia de los ángeles, necesita conocer a partir de las realidades sensibles, Dionisio avanza un paso más y afirma que Dios, fuente de toda divinización, se ha revelado de un modo material a los hombres. Las Escrituras [τὰ λόγια] son el primer elemento por el que se ha dado a conocer y nos ha transmitido de qué modo acercarnos a Él. Pero también las palabras de los obispos contienen este doble contenido: material, en cuanto

⁹⁵ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 372 A.

⁹⁶ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 440 C-445 B.

⁹⁷ Elemento utilizado por teólogos en la discusión por el número de sacramentos.

⁹⁸ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 565 D-568 A.

que es perceptible sensiblemente por aquellos que los escuchan, pero también un contenido espiritual, pues ellas contienen una carga superior, carga que una vez descubierta, permite ascender hasta el Uno⁹⁹. Para hacer humano lo divino, dice el Areopagita, es necesario “materializar lo inmaterial”¹⁰⁰ [ἐνύλοις τὰ ἄϋλα]. Solamente así los hombres pueden recibir de aquellos que han sido iluminados directamente por Dios la luz que purifica, ilumina y perfecciona. Si no, lo divino quedaría por fuera del alcance de las fuerzas de todo ser humano.

Los símbolos sagrados son así símbolos sensibles de realidades inteligibles, y la jerarquía humana tiene que utilizarlos como medio para la divinización de sus miembros¹⁰¹. Pero como ya se dijo, aun si no se reconociese el valor divino de estos ritos, o incluso desconociendo la existencia de ello, todo hombre puede reconocer, a través de lo sensible, la necesidad de volverse virtuoso y de alejarse del mal, logrando así un aspecto importante de su meta: purificar y ordenar la vida de los hombres¹⁰².

Los elementos sensibles de los ritos instituidos para nuestra jerarquía deberían llevarnos a conocer lo divino, pues los primeros son símbolo de lo segundo. Aquí Dionisio hace varias salvedades, sobre las que volveré un poco más abajo: no todos están llamados a descubrir toda la riqueza de los ritos, que es infinita, en tanto que lo que hay detrás de ellos es la misma divinidad, ni todos están llamados a ocupar el mismo lugar en ellos. Sin embargo, aunque cada uno según su propio nivel de comprensión, todos pueden descubrir la revelación de Dios en ellos pues han sido hechos a imitación de lo que Dios es¹⁰³. Así, por ejemplo, los santos óleos son un símbolo de la “divina fragancia”, que los seres puramente espirituales captan de otra manera y que en cambio los hombres deben descubrir a través de los perfumados óleos de la liturgia¹⁰⁴. En otro momento menciona la necesidad de cubrir con ciertos velos adornados las cosas sagradas. Aunque en principio esto puede parecer un cierto ocultamiento, en realidad es gracias a ese velo que aquellos pueden entender lo que sucede. En efecto, mirando directamente, los más bajos miembros de la jerarquía humana no comprenderían. El velo, como símbolo, es en cambio fácilmente interpretable por ellos como algo importante. Y a su vez les permite suponer que lo que éste está cubriendo debe ser aún más importante¹⁰⁵. El agua, el pan, los gestos y movi-

⁹⁹ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 376 C.

¹⁰⁰ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 376 D.

¹⁰¹ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 397 C.

¹⁰² Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 397 B.

¹⁰³ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 473 C-D.

¹⁰⁴ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 480 A-B.

¹⁰⁵ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 476 C y ss.

miento, todos los elementos sensibles que aparecen en la liturgia tienen, para el Areopagita, un significado que trasciende lo puramente material, y que debe ser descubierto y contemplado por aquellos que participan de los mismos.

En este sentido, se entiende que Dionisio se refiera a estos ritos como “sagrados” y como “teúrgicos”. Es aquí donde aparecen interesantes diferencias con el pensamiento neoplatónico, especialmente el de Jámblico. Dionisio utiliza el término “teurgiko” [θεουργικός] generalmente como adjetivo y no como sustantivo¹⁰⁶. En otras palabras, son los ritos desarrollados bajo ciertas formas los que transmiten una acción divina. Tienen la particularidad de ser, además de ritos sensibles y visibles, capaces de transmitir una acción divina. ¿Cuál es la causa de esto? La respuesta permite dos niveles de análisis. A nivel teológico, no cabe duda de que los ritos son teúrgicos por haber sido instituidos por Cristo. En este sentido, el término se utiliza frecuentemente para señalar que la fuerza teúrgica de los ritos se debe a que fueron instituidos por Cristo, Dios y hombre¹⁰⁷. Pero a nivel filosófico aparece otra respuesta: solamente en la medida en que hay acciones sensibles los hombres pueden efectivamente conocer lo divino. En otras palabras, la única forma por la que con cierta naturalidad el hombre puede recibir una acción divina y tener conocimiento de ello es por medio de ritos sensibles. Los hombres no son seres puramente espirituales y, como dije más arriba, están forzados a comenzar el movimiento de ascenso hasta Dios por medio de elementos materiales.

Por este motivo, Dionisio habla de acciones teúrgicas, es decir, acciones divinas que se dan en las acciones litúrgicas, o de elementos que posibilitan la acción teúrgica¹⁰⁸. Como se puede ver, el elemento teúrgico aparece asociado a lo sensible, pero claramente distinguible de él. En la medida en que teurgía aparece como adjetivo de otra cosa, algo que cualifica al rito o al símbolo material, es posible pensarla como una cosa diferente de la acción propiamente dicha¹⁰⁹. Sin embargo, aun cuando sean distinguibles, la acción divina llega a través del rito. Por eso es que, aunque sean acciones sensibles, éstas implican una relación

¹⁰⁶ En este sentido, el análisis que hace Louth, al menos en lo que se refiere a Dionisio, es a mi juicio correcto. Cfr. A. Louth, “Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite”, *Journal of Theological Studies*, 1986 (37), pp. 432-438. Una cosa es el rito y otra su capacidad teúrgica, aunque de hecho una vaya sobre la otra. Sobre la polémica con Shaw y toda su línea de interpretación trato unos párrafos más abajo. De todas formas, el centro de la discusión de Shaw no pasa tanto por la interpretación del Areopagita, cuanto por el papel y la lectura de Jámblico, deformada para él en función de separar nítidamente teurgía cristiana y teurgía pagana.

¹⁰⁷ A. Louth, “Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite”, p. 435.

¹⁰⁸ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 479 D-480 A.

¹⁰⁹ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 441 C.

con la divinidad. Y por esto es que es necesaria cierta disposición del individuo a recibirlo.

Dionisio es muy claro en la necesidad de la preparación por parte de las personas. Aunque lo trata muy especialmente en el tema del bautismo, donde describe con notable precisión los pasos por el cual el converso pide la instrucción y la preparación hasta poder ser finalmente bautizado, en todos los demás sacramentos tratados también señala la necesidad de la preparación previa por parte del sujeto¹¹⁰. Y esta preparación tiene como fin, sobre todo, que el individuo pueda comprender qué es lo que va a recibir. Esta tensión entre la eficacia del rito y la necesidad de la preparación del sujeto originó un interesante debate sobre el que quisiera detenerme, especialmente en las posiciones sostenidas por P. Rorem y A. Louth. El primero acentuó sobre todo la preparación necesaria por parte de la persona como requisito indispensable para la eficacia del rito. Así, partiendo de una comparación entre las posiciones de Jámblico y las de Dionisio, Rorem concluye que la diferencia central entre lo dicho por el Areopagita está en el reconocimiento del papel de la persona en la recepción de los sacramentos y sobre todo, en que el movimiento *anagógico* que debe resultar del rito no puede darse sino con esa aceptación personal¹¹¹. Por su parte, poco tiempo después de publicado este trabajo, A. Louth consideró importante realizar algunas observaciones a la posición de Rorem, a la que consideró inexacta¹¹². En su trabajo, Louth también comienza su análisis revisando la posición de Jámblico, pues acepta que para comprender el significado y valor de la teurgía es necesario remontarse a su obra. Pero al llegar al nudo del debate, a saber, sobre la eficacia del rito según Dionisio, Louth afirma que si bien el Areopagita reconoce que el conocimiento de la acción implica una mayor acción deificadora por parte del rito, éste no pierde toda su eficacia en caso de faltar esta disposición. El rito sirve al ascenso del hombre, mientras que la disposición afecta sobre todo a su alma. De esta manera, al participar un hombre de un sacramento, éste actúa acercándolo a Dios, y podría acercarlo más (“ascenderlo” más) en la medida en que su alma comprenda y acepte más acabadamente aquello de lo

¹¹⁰ Por ejemplo, al hablar del bautismo: Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 392 B-C y poco después 393 A-B; al hablar sobre la consagración de los óleos (Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 476 B-C), etc.

¹¹¹ P. Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols within the pseudo-Dionysian synthesis*, PIMS, Toronto, 1984, pp. 99-116. También puede verse, especialmente en lo relacionado a la interpretación de Jámblico, “Iamblichus and the Anagogical Method in Pseudo Dionysian Liturgical Theology”, *Studia Patristica*, 1993 (17), pp. 453-460.

¹¹² A. Louth, “Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite”, pp. 432-438.

que participa. Así, la conclusión a la que llega es que para Dionisio la disposición es importante, pero “no es toda la historia”¹¹³. Por sí mismo, el rito proporciona a los hombres una acción teúrgica.

Junto a esta disposición del sujeto, hay que recalcar el valor intrínseco de la acción y los símbolos sagrados. Al ser elementos mediadores, ellos tienen valor en sí mismos: es decir, transmiten por su propia fuerza la acción divina a los hombres. En otras palabras, la comprensión por parte del sujeto no parece ser del todo necesaria: diera la impresión de que bastaría con no oponerse a ello para que la acción tenga cierta validez. Solamente así pueden interpretarse los textos del capítulo séptimo, donde se recomienda que los niños reciban el bautismo¹¹⁴. Aunque no entiendan absolutamente nada de lo que sucede frente a ellos, esa acción tiene valor por sí misma y resulta en algo bueno para ellos. El *anádoco* [ἀναδόχος] asume la responsabilidad de educarlos en la fe, pero en modo alguno es bautizado él por segunda vez, ni es bautizado “en lugar de” el niño que toma a su cargo. La acción recae sobre el infante, aunque, como se dijo, éste no tenga ninguna consciencia de lo que está pasando. Esto permite entender por qué la argumentación del Areopagita a favor del bautismo de niños es mucho más filosófica que teológica: la conveniencia no radica en que es un sacramento necesario para la salvación y que por lo tanto conviene que lo reciban pues podrían morir antes de recibirlo, sino por razones muy diferentes: el rito tiene capacidad teúrgica por sí mismo, y por lo tanto, al recibirlo, el niño comenzará a recibir a Dios, a ascender a Él y por lo tanto, a realizarse como criatura, desde antes. Siendo bautizado, comenzará su movimiento de retorno a Dios al que está llamado por naturaleza.

La pregunta por la eficacia del rito es compleja, pero a mi juicio, los elementos anteriores permiten dar una respuesta satisfactoria. Para Dionisio, los ritos fueron instituidos por Dios para que a través de ellos lleguemos a Él. Es cierto que un mayor conocimiento y aceptación de su valor otorgarán a los mismos mayor eficacia, pero eso no es definitivamente un elemento excluyente. Ya Jámblico lo había dicho: si el mismo Uno establece un elemento de unificación con él, éste no puede depender exclusivamente ni en primer lugar de los hombres mismos, sino que por el contrario, debe tener valor y eficacia por sí mismo. En la misma dirección va Dionisio: las acciones son teúrgicas por sí mismas, y transmiten a Dios, más allá de la capacidad luego de ser recibidas por los sujetos. Solamente así la *Ecclesiastica Hierarchia* adquiere toda su dimensión dentro del *Corpus*. En este sentido, la crítica de Louth a la posición de Rorem está plenamente justificada.

¹¹³ A. Louth, “Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite”, p. 438.

¹¹⁴ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 565 D y ss.

Un punto de vista totalmente diferente es el que plantea G. Shaw, quien por su parte ha puesto en duda la interpretación de Louth y de Rorem, sobre todo en lo que a Jámblico se refiere¹¹⁵. Para él, Jámblico y su teurgía han sido deformados y malinterpretados en función de distinguir la teurgía neoplatónica de la del cristianismo, y más concretamente, de la de Dionisio¹¹⁶. El Areopagita sería, según su interpretación, un caso particular de la teurgía de Jámblico, en la que se le otorga a una institución, la Iglesia, el monopolio de la realización de acciones teúrgicas, en detrimento de las demás religiones que pudieran existir¹¹⁷. Por otro lado, considera que allí donde el neoplatonismo pone al cosmos en su totalidad como elemento mediador y teúrgico, el Areopagita ubica a la jerarquía eclesiástica por fuera del cosmos y le otorga exclusivamente a ella esa cualidad. Y por lo tanto, “la teurgía no es más una extensión del acto de creación (en analogía con la creación divina) sino que se vuelve algo más allá o por fuera de la naturaleza [...] los símbolos teúrgicos no se encuentran más en el mundo natural, sino en el mundo eclesiástico”¹¹⁸. Este último elemento había sido planteado antes por Armstrong, quien describe esta situación con cierto pesimismo: en la medida en que el cristianismo cambió al mundo por la Iglesia, abrió el camino para una constante y permanente desacralización de la creación¹¹⁹.

Dejando de lado toda la disputa sobre la relación con Jámblico, que está fuera de las metas propuestas para el presente trabajo, la interpretación de Dionisio y el valor de la teurgía tiene varios puntos difíciles de resolver, que en mi opinión, Shaw pasa por alto, en un aparente afán por hacer al Areopagita dependiente de Jámblico hasta el extremo. La crítica puede abordarse desde varios lados. En primer lugar, de la lectura del *Corpus* no es totalmente cierto que se siga que la Iglesia sea la única teofanía efectiva. Para Dionisio toda la creación es teofánica, y así lo expresa claramente en varias partes del *Corpus*¹²⁰. Sin du-

¹¹⁵ Puede verse especialmente G. Shaw, “Neoplatonic Theurgy and the Dionysius the Areopagite”, pp. 573-599. También del mismo autor “Theurgy as Demiurgy: Iamblichus’ Solution to the Problem of Embodiment”, *Dionysius*, 1988 (12), pp. 37-59. Sus análisis lo sigue, por ejemplo, R. Coughlin, “Theurgy, prayer, participation and divinization in Dionysius the Areopagite”.

¹¹⁶ Acusación que Shaw hace sobre todo a P. Rorem y a A. Louth, cfr. G. Shaw, “Neoplatonic Theurgy and the Dionysius the Areopagite”, pp. 587 y ss.

¹¹⁷ G. Shaw, “Neoplatonic Theurgy and the Dionysius the Areopagite”, pp. 596-597.

¹¹⁸ G. Shaw, “Neoplatonic Theurgy and the Dionysius the Areopagite”, p. 597.

¹¹⁹ A. H. Armstrong, “Man in the cosmos. A study of some differences between pagan Neoplatonism and Christianity”, en A. H. Armstrong, *Plotinian and Christian Studies*, Variorum, Londres, 1979, XXII, pp. 11-14 (originalmente publicado en W. den Boer *et al.* (ed.), *Romanitas et Christianitas*, North Holland Publishing Company, Amsterdam / London, 1973, pp. 5-14.

¹²⁰ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 649 B; *De coelesti hierarchia*, 141 C, etc.

da, a la Iglesia le corresponde un papel importante en el ser manifestación y elemento de unión con lo divino, pero dista mucho de gozar del privilegio de la exclusividad. De hecho, en *Ecclesiastica Hierarchia*, que es donde más se resalta el papel mediador de la Iglesia, hay una valoración de lo sensible como único medio de ascenso del hombre a Dios¹²¹. De hecho, lo sensible puede manifestar a Dios solamente si Él así lo ha dispuesto, y esto implica que lo haga por el hecho mismo de ser, y no por un mandato extrínseco al ser del objeto. Solamente de esta manera es posible hacer concordar lo dicho en *De divinis nominibus* y en *Coelesti Hierarchia* con lo que se lee en *Ecclesiastica Hierarchia*, y solamente bajo ese supuesto es que luego puede haber ritos que sean especialmente efectivos por haber sido instituidos especialmente por la divinidad. Eso no quita, sin embargo, que lo sensible, *per se*, no pueda llevar a uno a iniciar el camino de ascenso, en tanto que es una primera manifestación de Dios a los hombres.

En segundo lugar, el “mundo de los ángeles y de la Iglesia” no parece ser para Dionisio un mundo sobrenatural, en el sentido que Shaw le otorga a la palabra. La división entre “este mundo material” como lo verdadero y el “mundo espiritual” como el ámbito de la fe no está presente en Dionisio (y pareciera no estarlo tampoco en Proclo ni en Jámblico). Los ángeles no son seres que intervienen en este mundo actuando por encima ni mucho menos por fuera del orden de la naturaleza: más bien, para el Areopagita, la naturaleza, considerada en su totalidad, el cosmos, incluye a los ángeles y a toda la jerarquía celestial como una parte constitutiva suya, y así, siendo fieles a su rol dentro de esta creación armónica y variada, los ángeles deben guiar a los hombres. Al hacer esto, no rompen con las leyes de la naturaleza, no obran tampoco interviniendo por encima de ellas, ni mucho menos las violentan, sino todo lo contrario, cumplen con el orden establecido. Solamente así se entiende que Dionisio explícitamente diga que los ángeles actúan sobre todos los hombres y no solamente sobre los cristianos. En todo caso, el problema se da en que no todos siguen sus consejos, pero no es un privilegio de los cristianos y judíos el ser guiado por seres espirituales, al contrario, es algo propio del género humano¹²². Como se puede ver, la acción de los Ángeles dista mucho de ser considerada contra las leyes naturales y exclusiva de unos pocos¹²³. Más bien, siendo fieles a su misión, cada uno de ellos hizo lo que debía para obrar conforme al plan divino. Con la Iglesia aparece algo semejante: no es un espacio exclusivo, sino que para Dionisio ella es de por sí una comunidad abierta a recibir a todos. Si la Iglesia fuera algo “sobrena-

¹²¹ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 377 A; 501 D.

¹²² Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 260 C- 261 D.

¹²³ Esto también responde a A. H. Armstrong, cfr., “Man in the cosmos”, p. 9.

tural” y “exclusivo para aquellos que ya están en ella”, aparecería la paradoja de que nadie podría ingresar, pues eso supondría que primero no se posee algo sin lo cual no se puede estar dentro, y por lo tanto habría que decir que ingresa en ella el que en realidad ya está dentro, lo cual es manifiestamente absurdo.

Finalmente, esta distinción entre lo natural y lo sobrenatural, y este especial papel de la Iglesia no está presente en la interpretación y comentario de autores antiguos, como la que hace San Máximo el Confesor. No es un dato menor el que la interpretación de este padre griego diste abismalmente de la que Shaw y sus seguidores hacen en este tema de Dionisio, teniendo en cuenta la cercanía histórica y la especial atención que dedicó al *Corpus*. En efecto, la Iglesia, sobre la que largamente trata en su obra “Mystagogia” [Μυσταγωγία], es la que inicia a los hombres en los misterios divinos y la que permite el ascenso a Dios. Sin embargo, el Confesor no duda en sostener que toda la creación es una cierta iglesia para quien la contempla, en tanto que todo tiene el poder de elevar a quien lo contempla y vive en él ordenadamente: “Todo el universo de los seres, que por la creación han nacido de Dios, distinguiéndose el mundo inteligible, compuesto de seres intelectuales e incorpóreos, y éste sensible y corpóreo, magníficamente entretrejido de muchas formas y criaturas, y que es casi como otra Iglesia, que no es hecha por el hombre y que sin embargo manifiesta sabiamente al que lo hizo”¹²⁴.

b) Los hombres como mediadores necesarios

Un segundo elemento al que Dionisio otorga una especial importancia como mediador es a los mismos hombres. A partir de todo lo tratado hasta aquí es posible ya vislumbrar algunos aspectos en los que todo ser humano media entre Dios y sus congéneres. Como parte de la creación, no cabe duda de que cualquier hombre, en tanto que criatura, participa de Dios y por lo tanto manifiesta algo de su infinita riqueza. Inmerso dentro del mundo visible, debe ser también él símbolo de lo divino y comunicar aspectos de su ser. Sin embargo, de un modo semejante a lo que sucede con los ángeles, los seres humanos deben manifestar de un modo particular a Dios a los demás hombres. También dentro de ellos debe haber una jerarquía, y por lo tanto, observarse la mediación entre unos y otros. Es ésta una de las ideas centrales e inspiradora de *Ecclesiastica Hierarchia*.

¹²⁴ Máximo el Confesor, *Mystagogia*, PG 91, 669 A.

Sin lugar a dudas que los miembros superiores de la jerarquía eclesiástica, y especialmente los obispos, tienen el deber y el rol esencial de mediar entre los hombres y Dios. Sin embargo, Dionisio específicamente señala que todos los seres humanos deben ayudarse entre sí en el ascenso a lo divino. En este sentido, los que están más elevados deben ayudar a los que están por debajo, pero al mismo tiempo ser ayudados por los que están por encima suyo. Se puede ver así que los seres humanos se constituyen mediadores entre sí. Dionisio no duda en sostener que es Dios quien ha dispuesto esto. La ley de la jerarquía se debe aplicar también dentro del género humano: los superiores deben iluminar a los inferiores y ayudarlos a que lleguen a ver a Dios. Por el contrario, el que pretende obviar esta ley divina y establecer en solitario su relación con Dios comete un grave error, y ciertamente no obtendrá aquello que busca. Es necesario, en cambio, buscar alguien que esté por sobre uno en la recepción de los dones divinos y encomendarse a él en el ascenso hacia el Creador¹²⁵.

Esta superioridad del que está por encima de aquel otro que pide el auxilio no es equivalente a la que se observa entre los ángeles. Aunque Dionisio no analice el problema desde el punto de vista de los grados de ser, es claro que tiene presente que todos los miembros de la jerarquía eclesiástica son, en última instancia, seres humanos, y que por lo tanto son desde el punto de vista de la naturaleza, iguales entre sí. La diferencia que se observa entre ellos es el rol que están llamados a cumplir dentro de la jerarquía humana. En otras palabras, la superioridad de uno sobre otro se justifica sobre el hecho del lugar que se ocupa, pero no hay una diferencia entitativa entre ambos. De esta manera, Dionisio hace en distintos pasajes aclaraciones sobre este punto. Por ejemplo, no cabe duda de que la cabeza de la jerarquía eclesiástica son los obispos, a los que se unen y bajo quienes participan de los ritos sagrados el resto de los miembros. Sin embargo, el poder del obispo y su superioridad en la jerarquía solamente se sustentan en el hecho no solamente de haber sido nombrado obispo, sino de tener una conducta propia de él. Su poder no brota de su humanidad, sino de haber sido instituido en ese lugar por Cristo¹²⁶. El Areopagita específicamente declara que estos deben ser seguidos y acatados en la medida en que se comportan como obispos (lo cual implícitamente parece aceptar que eventualmente podrían no hacerlo, y en tal caso no tienen autoridad, pues ya no están tomando decisiones en tanto obispos¹²⁷). Toda jerarquía proviene siempre de Dios mis-

¹²⁵ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 561 B-C.

¹²⁶ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 564 C-D.

¹²⁷ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 564 C-D.

mo¹²⁸, tanto la jerarquía celeste como la jerarquía eclesiástica. Sin embargo, la jerarquía celeste se funda sobre todo en el acto creador de Dios, que estableció una gradación en el ser, e hizo que algunas inteligencias sean superiores a otras. En cambio, la jerarquía eclesiástica surge de Cristo, que hecho hombre ha iluminado de un modo especial a algunos, otorgándoles al mismo tiempo el poder y la obligación de ser guías de otros. Es Cristo quien ha instituido la jerarquía eclesiástica y el que por lo tanto le ha entregado a cada uno su lugar dentro de ella. Y es el rol ocupado por cada uno (y no el ser de cada uno) el que establece el lugar en la jerarquía.

La necesidad de la jerarquía humana no se debe a otra cosa que al orden del universo. La ley de la jerarquía es anterior a la venida de Cristo. Dios ha establecido que los hombres deben ser guiados, al igual que toda la creación, mediadamente, es decir, a través de un orden en el cual los superiores van ayudando a los inferiores. Solamente así se puede entender que haya habido jerarquía desde antes incluso de la venida de Cristo. En efecto, aunque su resultado no haya sido eficaz y no haya podido superar el puro plano de los signos sensibles, se encuentran en ella también seres iluminados y seres iluminadores, y un mensaje sensible que estaba llamado a ser interpretado por los inferiores para poder ascender hasta Dios¹²⁹.

La lectura de *Ecclesiastica Hierarchia* no deja lugar a dudas sobre el rol de los obispos, sacerdotes y diáconos como mediadores. En efecto, ellos tienen el rol de transmitir la purificación, iluminación y perfección a los demás hombres. Al mismo tiempo, no dejan de ser seres humanos, y por lo tanto, al menos desde el punto de vista de la naturaleza, no son superiores ni inferiores a los demás. Su superioridad radica, en todo caso, en el rol que están llamados a cumplir, y esto para Dionisio asociado a un llamado a vivir de un modo especial su cercanía con lo divino, pues lo que deben transmitir no puede permanecer ajeno a su conducta¹³⁰. El respeto al rol que cada uno está llamado a cumplir es también el respeto al orden divino, y aceptarlo implica aceptar también a Dios como fuente y origen de todo lo que existe, incluso de los mismos caminos por los cuales se alcanza la salvación.

Pero no solamente los órdenes superiores son mediadores, sino que, en última instancia, todo hombre está llamado a mediar frente a aquel que es inferior a él. Esta idea aparece en diversos pasajes del *Corpus*, y permiten una lectura a mi juicio mucho más rica de la obra del Areopagita.

¹²⁸ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 372 D-373 A; en *De coelesti hierarchia*, aparece una idea semejante, por ej., 121 A-D.

¹²⁹ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 376 B-C.

¹³⁰ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 505 B-D; 564 B-D.

El primer texto importante sobre el que quisiera llamar la atención aparece cuando Dionisio describe la conversión de un no creyente. El texto es interesante porque desde el mismo comienzo se describe la tensión que hay entre la acción divina y la participación del amor divino por parte de las criaturas, por un lado, y la necesidad de la mediación espiritual por el otro. En efecto, dice Dionisio que la conversión se inicia con el amor por parte de un hombre por cosas que son superiores a las de este mundo [ὑπερκοσμίῳν]. Pero al mismo tiempo, este deseo de recibirlas lo lleva a buscar alguien que lo conduzca a ellas. Como se puede ver, el amor a lo divino brota del mismo individuo, en concordancia con lo dicho antes, a saber, que todos participamos de Dios y por lo tanto, participamos de su amor. En este sentido, la conversión, aun cuando en cierto sentido brota de nosotros, en última instancia proviene de Dios en cuanto creador no solamente de nuestro ser, sino de todas nuestras perfecciones, incluso de nuestro deseo por llegar a Él¹³¹.

Al mismo tiempo, esta conversión no se da de un modo solitario y absolutamente individual. Por el contrario, el sujeto que descubre que de su interior brota un deseo por lo divino se dirige a alguien que esté más familiarizado con ello y le pide ayuda. Y así uno encuentra que el proceso por el cual el no iniciado se instruye y es purificado, hasta el momento de recibir el bautismo es acompañado por un iniciado [τῶν μεμνημένων]. No es un diácono el único que está a su lado, aunque ciertamente estos aparecen en varios pasajes como aquellos que guían la purificación¹³², sino un hombre del orden inmediatamente superior al suyo. Más aun, dice Dionisio que el obispo recibe con gozo al converso, pero la descripción del rito muestra claramente el papel del iniciado como maestro y guía del converso, incluso durante la misma realización de la ceremonia del bautismo¹³³. Más aun, una vez bautizado, también es “devuelto al anádoco”¹³⁴, quien deberá acompañarlo siempre por el camino que acaba de comenzar. El ascenso hacia Dios no puede ser realizado sino a través de aquellos que están más avanzados que uno pero al mismo tiempo ser lo suficientemente cercanos como para poder relacionarse, y estos deben ser el camino mediante el cual la acción divinizadora llega a los más bajos¹³⁵.

¹³¹ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 400 B-C.

¹³² Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 393 C y ss. La misma idea aparece en 565 D y ss.

¹³³ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 396 A-396 D, especialmente al principio y al final, donde es el anádoco el que recibe al converso y quien lo acompaña al finalizar el rito.

¹³⁴ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 396 D.

¹³⁵ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 400 C.

La misma idea aparece cuando se plantea el problema del bautismo de los niños. Dionisio específicamente señala que ellos deben ser puestos bajo el cuidado de un “pedagogo que sepa de las cosas divinas”¹³⁶ que los acompañe a lo largo de toda su formación y los instruya, no solamente en lo intelectual sino también en los hábitos, propios de un buen cristiano. Nuevamente, el texto da a entender que claramente no se trata de un diácono (o al menos, que no es necesario serlo) pues de lo contrario Dionisio seguramente lo aclararía. Es un iniciado, preparado en estos temas, el que lo inicia y lo forma. Es él el que hace las renunciaciones por el niño, pero en lugar de él y no por él, como específicamente se aclara. Una vez más, la mediación aparece en toda su dimensión. El inferior recibe la acción divina por medio del superior. En este caso concreto, el bautismo es recibido no solamente por medio de la persona poseedora del orden sagrado que hace de ministro, sino también de un iniciado que responde por el niño, que en principio ni siquiera está capacitado para hacerlo por sí mismo. Dios actúa a través de sus obispos, sacerdotes y diáconos, y estos actúan sobre el niño, pero a través de un padrino (literalmente, “garante”, ἀναδόχος) que responde por él y es él mismo la garantía de que la acción finalmente llegará a su destinatario¹³⁷. La acción divina llega así al niño a través de una serie de personas que median y vuelven accesible aquello que de por sí está muy por encima de las capacidades humanas. El punto de inicio es Dios mismo, y el de llegada el niño, que sin comprender mayormente qué es lo que sucede, recibe en virtud de esta mediación los dones espirituales. La enorme semejanza queda de esta manera salvada, al menos en parte, gracias a que los más instruidos actúan a semejanza de Dios, iluminando a los inferiores y ayudándolos a ascender hasta Él. Pero esto no acaba siendo exclusivo de un orden sagrado, sino de todo hombre, cualquiera sea su lugar dentro de la jerarquía. En tanto que haya alguien por debajo suyo, la armonía divina exige que sea él un mediador entre los superiores y aquel que esté ocupando ese lugar inferior. Esta acción jerárquica humana que se da sobre el niño no solamente es válida, sino que incluso es recomendable, en cuanto que el niño comienza desde antes a participar de los misterios sagrados¹³⁸. La mediación espiritual entre hombres es claramente efectiva y permite, por lo tanto, que la iluminación sea recibida.

¹³⁶ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 568 B.

¹³⁷ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 568 C.

¹³⁸ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 568 B-C.

5. Dionisio y la mediación espiritual humana

Habiendo llegado a este punto, es posible establecer los elementos centrales de la noción de mediación humana presente en el *Corpus*. En efecto, aun cuando está dentro de las ideas generales de la mediación espiritual, algunos matices diferencian a la mediación humana de la celestial. Dionisio afirma al comienzo mismo de la obra *Ecclesiastica Hierarchia* que la jerarquía humana es una jerarquía “acorde a nosotros” y por lo tanto, aun cuando no hay duda de que es Dios el que ha distribuido los honores y las funciones dentro de la misma, ella es diferente, al menos en algunos aspectos, de la otra. Estas diferencias no invalidan lo esencial de la misma noción de jerarquía: la de existir para lograr la unión de las criaturas con Dios. Sin embargo, Dionisio enfatiza esta idea al hablar de la jerarquía humana: ella tiene como fin la θεωσις, la divinización de sus miembros¹³⁹. Al mismo tiempo, sus miembros tienen como función transmitir la iluminación divina, haciendo que ella llegue hasta los seres que ocupan los lugares más bajos de la jerarquía. Ninguna de las criaturas produce luz verdadera, sino que tienen como función el ser transmisores de la misma.

A partir de esto es que el Areopagita no duda en sostener que la luz divina debe ser multiplicada y dividida para ser comprendida por nosotros. No es su complejidad sino su simpleza la que la hace imposible de ser recibida por los hombres¹⁴⁰. Esta multiplicación y división, sin embargo, debe en el caso de los hombres hacerse por la profusión de símbolos. Es a través de la multitud de símbolos que los hombres pueden ascender hasta la unión con Dios¹⁴¹. Asociado a esto, es natural entonces que Dionisio diga que por ser acorde a nosotros, la jerarquía humana necesita de lo sensible (376 B, etc.). Como se encarga de mostrar en el análisis de los sacramentos que se hace a lo largo de la obra, ellos son claramente acciones simbólicas y con una fuerte carga sensible. Es precisamente a través de lo sensible que incluso los más elevados de los seres de la jerarquía humana pueden ascender hasta lo divino y unirse con Dios.

Finalmente, Dionisio también se encarga de destacar el papel de la Escrituras como elemento mediador. Es a través de ellas que conocemos mejor a Dios y todo lo divino. Las Escrituras son para él al mismo tiempo materiales y divinas. Por ser palabras, son materiales y por ende captables sensiblemente. Pero por ser divinas, ellas acaban siendo en el fondo inmateriales, portadoras y elevado-

¹³⁹ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 376 A.

¹⁴⁰ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 376 B.

¹⁴¹ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 376 C.

ras de toda inteligencia que sea capaz de trascender su materialidad y ascender a través suyo hasta la divinidad, su inspiradora¹⁴².

6. Conclusión

Habiendo analizado el esquema del Areopagita, parece claro que Santo Tomás recibió el resultado de una larga reflexión acerca del valor de la acción divina sobre los hombres, que fue repensada una y otra vez tanto en función de las enseñanzas del cristianismo como las del platonismo y el neoplatonismo, y que proveyó una metafísica sólida y aceptada en general por amplios círculos intelectuales, tanto cristianos, como judíos, musulmanes y paganos.

En el siguiente capítulo se intentará demostrar que en su *Comentario a las Sentencias* el dominico entronca dentro de la jerarquía humana las principales tesis filosóficas de Dionisio sobre este tema. Lo que hay que asumir y explicar es una tensión entre la acción divina y la acción humana. Hay una necesidad de órdenes y grados, pero ahora se deberán distinguir entre sí no por la dignidad del ser, como sucedía con los ángeles, cuanto en la dignidad de función. Y lo más importante: la necesidad de este orden no es una necesidad exigida solamente por la fe cristiana, sino metafísica: es la mejor manera de que la verdad sea revelada, y que las criaturas alcancen la unión divina, imitando a Dios de la manera más perfecta posible: por el ser pero también por la acción.

¹⁴² Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 376 C.

VIII

SANTO TOMÁS Y LA MEDIACIÓN ESPIRITUAL ENTRE LOS HOMBRES

1. Introducción

Habiendo visto los elementos propios de la mediación espiritual que se da entre los ángeles, correspondería ahora abordar el problema de la mediación espiritual entre los hombres, que es básicamente aquella que Dionisio trata en *Ecclesiastica Hierarchia*, y que Santo Tomás desarrolla sobre todo (pero no exclusivamente) al tratar sobre los sacramentos en el cuarto libro de su *Comentario a las Sentencias*.

Dentro del complejo y minucioso análisis que hace el Aquinate de los sacramentos, aparece continuamente mencionado el Areopagita. La recurrencia a él se debe, a mi juicio, al hecho de que, como mostraré más adelante, el uso que hace del *Corpus* es sobre todo para justificar filosóficamente el papel del sacramento como un rito mediador entre Dios y los hombres, y por lo tanto la necesidad de la jerarquía para que esto se pueda dar. En efecto, una de las principales diferencias que hay entre Dionisio y otros Padres es que el primero da a los sacramentos una justificación metafísica que el joven fraile dominico aprecia y asume. Para el Areopagita, los ritos sacramentales son necesarios porque el mismo orden de la creación lo exige, debido a la necesidad de una mediación entre Dios y su creación. Santo Tomás es plenamente consciente de esto, y por eso apela reiteradamente a Dionisio.

El primer elemento que muestra su dependencia puede hallarse cuando el Aquinate señala que los sacramentos pueden ser analizados no solamente bajo las diferentes definiciones propuestas por las *Sentencias* de Pedro Lombardo, y en las cuales se destaca la presencia de lo sensible como transmisor de la gracia¹ sino también como acciones propias de la Jerarquía². Analizados desde este último punto de vista, la acción de dar el sacramento supondrá la existencia de

¹ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 1, analizado esto en sus diversas subcuestiones.

² Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 6, q. 1, a. 1, q. 1, co. 1.

un sujeto que reciba la acción y de un mediador que la trasmita. Si esto no sucediera, ya sea por la ausencia de ministros o por la imposibilidad del sujeto de recibir dicha acción, no estaríamos en presencia de una acción jerárquica y por eso mismo, dirá el Aquinate, tampoco podría darse el sacramento. No cabe duda de que Dios puede lograr los mismos efectos por otras vías, pero precisamente por esto, (porque son otras vías) es que la jerarquía humana como tal, y su actividad propia en particular, merecen la mayor atención. Junto a esto, es importante señalar que allí donde parece separarse de Dionisio en su análisis de la jerarquía eclesiástica, al igual que al tratar sobre la jerarquía celeste, lo hace en función de lo que él considera una profundización de las mismas doctrinas que afirma que son propias del Areopagita, y no por creer necesario innovar o modificar algún elemento sustancial de ellas.

Antes de abordar de lleno la cuestión, conviene recordar lo dicho al comienzo de la primera parte del capítulo anterior: el propósito de esta parte del trabajo no es el de hacer un análisis de la liturgia sacramental ni muchos menos de la teología sacramental, en este caso, de Santo Tomás. Más bien, lo que intentaré será rastrear la idea de jerarquía y sobre todo, la de mediación espiritual, ambas tesis de clara inspiración filosófica, aunque ciertamente en muchos aspectos condicionen luego elementos más propios de la teología.

2. La jerarquía humana en el *Comentario a las Sentencias*

a) *La Iglesia analizada como una jerarquía*

El primer elemento que muestra la influencia de Dionisio en Santo Tomás en el tema de la jerarquía eclesiástica aparece cuando el Aquinate establece, siguiendo textualmente al Areopagita, que el orden de la Iglesia deriva del orden de la jerarquía celeste [*ordo Ecclesiae derivatus est ab ordine caelestis hierarchiae*]³. Afirmaciones de este tipo, que como mostraré, se van repitiendo a lo largo del *Comentario*, y especialmente en el cuarto libro, no pueden sino manifestar la profunda consonancia entre uno y otro autor. Esta relación entre las dos jerarquías se puede ver también en el hecho de que el papel de cada uno de sus miembros dentro de ella está en íntima conexión con los actos que puede realizar dentro de esta ordenación⁴, algo que Dionisio había sostenido.

³ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 13, q. 1, a. 1, q1a. 1, co.

⁴ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 13, q. 1, a. 1, q1a. 1, co.

La apelación a esta concepción de la Iglesia como una jerarquía al modo como la había entendido Dionisio, sin embargo, no es a mi juicio casual. En efecto, lo que pretendo demostrar en el presente apartado es que Santo Tomás no solamente aceptó la idea de jerarquía, sino que lo hizo sobre la base de una asunción clara y plenamente consciente de la visión metafísica sobre la que esta idea se sustenta, propuesta originalmente por el Areopagita, pero asumida y desarrollada por el dominico a lo largo de su *Comentario*.

La profundidad y radicalidad de la influencia puede verse con claridad en el siguiente texto, que merece ser citado en toda su extensión: “Respondo a la primera cuestión diciendo que Dios quiso conducir a su obra hacia su propia similitud, en cuanto fuese posible, para que sea perfecta, y para que a través de ella Él pueda ser conocido. Y por eso, para que fuese representado en sus obras no sólo según lo que es en sí, sino también según que influye sobre otros, impuso a todas las cosas esta ley natural, de que las últimas sean dirigidas y perfeccionadas por las medias, y éstas por las primeras, como dijo Dionisio. Y por eso, para que no faltase a la Iglesia la belleza, estableció el orden sagrado en ella para que algunos puedan dar los sacramentos a otros, haciéndolos ser de alguna manera semejantes a Dios, y cooperadores con Dios; de modo semejante que se observa en el cuerpo natural, donde algunos actúan sobre otros”⁵. El texto sin duda merece un exhaustivo análisis. A primera vista, se puede ver que toda la respuesta parece ser directamente un resumen de las enseñanzas de Dionisio. Efectivamente, el principio fundante de toda la argumentación es que Dios ha querido que los seres sean semejantes a Él, y quiso llevar a toda la creación a esta semejanza. Como se mostró en el capítulo dos, la idea de semejanza que propone el Areopagita (y asume en sus principales elementos el Aquinate) no debe pensarse como algo estático sino dinámico. En efecto, debe lograrse no solamente la semejanza en el ser, sino también en la operación: las criaturas deben volverse unas sobre otras y actuar entre sí, de un modo similar al que actúa Dios sobre su creación. Sobre la base de esta intuición metafísica es que se fundaba la ley de la jerarquía, y precisamente así lo hace notar el Aquinate en el mencionado texto, reiterando que los superiores deben actuar sobre los inferiores para llegar a Dios. Habiendo planteado los elementos centrales, y muestra-

⁵ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 24, q. 1, a. 1, q1a. 1, co: “Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod Deus sua opera in sui similitudinem perducere voluit, quantum possibile fuit, ut perfecta essent, et per ea cognosci posset; et ideo ut in suis operibus repraesentaretur non solum quod in se est, sed etiam secundum quod aliis influit, hanc legem naturalem posuit omnibus, ut ultima per media perficerentur, et media per prima, ut Dionysius dicit. Et ideo, ut ista pulchritudo Ecclesiae non deesset, posuit ordinem in ea, ut quidam aliis sacramenta traderent, suo modo Deo in hoc assimilati, quasi Deo cooperantes, sicut etiam in corpore naturali quaedam membra aliis influunt”.

do así una visión sobre Dios y su creación sigue entonces analizar el papel de la Iglesia. En tanto creación divina, ella no puede estar fuera de todo esto. Así, también en la Iglesia debe haber un orden, este orden se debe manifestar sobre todo en las actividades que se realicen en función de él y que en este caso serán esencialmente los sacramentos, y en última instancia todo esto implicará que haya algunos que colaboren con otros en el movimiento de ascenso y realización, y al hacerlo, ascenderán y se realizarán ellos mismos. A partir de los sacramentos no solamente unos son unidos a Dios, sino que también los que los realizan se vuelven cooperadores de su obra, cumpliéndose así el plan divino.

Como se puede ver, la Iglesia, para ser comprendida cabalmente, debe ser analizada bajo este principio metafísico, que en algún sentido se presenta como ordenador de toda la obra divina. Algo sobrenatural, como sería en este caso la Iglesia, no puede ir contra el orden mismo de la creación y por lo tanto, en cuanto creación divina, ella tampoco puede quedar fuera de la “ley de la jerarquía”. Es así necesario que ella esté ordenada, y que ese orden suyo sea jerárquico, en el que los superiores actúen sobre los inferiores de tal manera que al hacerlo, se vuelvan cooperadores con Dios y por lo tanto, semejantes a Él no solamente en el ser sino también en el obrar. Dicho de otro modo, si la Iglesia no fuera una jerarquía, nunca podría ser un medio efectivo mediante el cual los hombres puedan efectivamente lograr la unión divina. Y por lo tanto, ella es susceptible de ser analizada bajo esta noción. De esta manera, independientemente de los aspectos más concretos y propios de la teología, las acciones de la Iglesia, en tanto que ella es una jerarquía, supondrán siempre que haya un superior, un inferior, y una acción mediante la cual Dios mismo llega a los inferiores a través de los superiores. Si este orden no se diera, la eficacia eclesiástica estaría puesta seriamente en duda, pero al mismo tiempo la “ley de la jerarquía”, sobre la que Santo Tomás tanto ha insistido, también debería ser fuertemente cuestionada. Los sacramentos, en tanto que son las acciones eclesiásticas por excelencia, aparecen bajo esta perspectiva como susceptibles de ser analizados por la filosofía, no en sí mismos, claro está, pero sí en cuanto que presuponen todo lo dicho hasta ahora sobre las acciones jerárquicas. Estas son acciones cuya eficacia está en Cristo, “desde el cual desciende ordenadamente hacia los otros, es decir, hacia el pueblo mediante los ministros que dan los sacramentos, y en los ministros inferiores mediante los superiores que santifican la materia”⁶. Al escribir

⁶ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 3, q. 3, co. 3: “Minister sacramenti non propria virtute effectum sacramenti inducit ut principale agens, sed per efficaciam sacramenti quod dispensat: quae quidem efficacia primo est a Christo, et ab ipso in alios descendit ordinate; scilicet in populum mediantibus ministris qui sacramenta dispensant, et in ministros inferiores mediantibus superioribus qui materiam sanctificant; et ideo in omnibus sacramentis quae indigent materia sanctificata, prima sanctificatio materiae fit per episcopum, et usus quandoque per

sobre los sacramentos el Aquinate tiene varios siglos más de tradición y desarrollo que el que tuvo Dionisio. En este sentido, está obligado a prestar atención a muchos más elementos y cuestiones que el autor del *Corpus*. Sin embargo, Dionisio ocupará un lugar central en este tema.

Uno de los principales problemas que introducen los textos del Areopagita, y que son presentados prácticamente siempre como objeciones, es que en su enumeración de los sacramentos no solamente no menciona a los siete (matrimonio, penitencia y unción de los enfermos no son tratados), sino que incluye sacramentales (como por ejemplo, el rito de los difuntos), confundiendo aún más la situación. Como decía en la sección anterior, el eje del asunto pasa por reconocer que Dionisio no está escribiendo un tratado sobre los sacramentos, sino que está interesado sobre todo en mostrar que los seres humanos también necesitamos de una jerarquía para realizar el movimiento de retorno y ascenso a Dios, y que esta jerarquía tiene que necesariamente realizar actos apropiados a su finalidad y propios del lugar que cada uno de sus miembros ocupa en ella. No es un dato menor el hecho de que así fue también comprendido por Santo Tomás.

Esto se puede ver claramente en la cuarta parte del *Comentario*. Habiéndose preguntado por el número de los sacramentos, una de las objeciones planteadas es, como era de esperar, la posición de Dionisio, que omite al matrimonio y a la penitencia, al mismo tiempo que agrega la consagración de los monjes, al que dedica casi un capítulo entero y describe con bastante detalle⁷. La respuesta de Santo Tomás está en consonancia con lo anterior: Dionisio no está enumerando los sacramentos sino las acciones jerárquicas [*non intendit ibi determinare de sacramentis, sed de actionibus hierarchicis*]⁸. En este sentido, también es lógico que aparezca en su tratado la consagración de los monjes, pues al igual que la de los reyes, son ellas también acciones jerárquicas⁹.

El Aquinate, sin embargo, irá mucho más allá que esta mera justificación del *Corpus*. Es decir, no solamente reconocerá que el sentido último del texto del Areopagita es analizar la necesidad y finalidad de la jerarquía humana y sus actividades propias: también lo aceptará como un modo válido de analizar los sacramentos. No se preocupa solamente por dejar a salvo la autoridad del padre griego, discípulo para él de San Pablo, justificando sus palabras dentro de un

sacerdotem, ut ostendatur sacerdotalis potestas ab episcopali derivata, secundum illud Psalm. 132, 2: sicut unguentum in capite, quod prius descendit in barbam, deinde usque ad oram vestimenti”.

⁷ Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 533 B-537 C.

⁸ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 2, q. 1, a. 2, ad6.

⁹ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 2, q. 1, a. 2, ob y ad6. Esta aclaración sobre el enfoque de Dionisio aparece también en *In IV Sententiarum*, d. 2, q. 1, a. 2, ob y ad9; *In IV Sententiarum*, d. 14, q. 1, a. 1, qla. 1, ad4.

contexto especial en el cual se dieron, sino que asume dentro de su sistema las categorías de análisis y sobre todo las posiciones metafísicas sobre las que se sustentan. Es verdad que los sacramentos pueden verse como remedios cuyo fin es remover ciertos defectos producto de la caída. Pero es también posible verlos como acciones propias de una jerarquía, esto es, el resultado de una acción según la cual los superiores transmiten la purificación, la iluminación y la perfección divina a los inferiores, permitiendo así un ascenso hacia Dios, y este segundo modo de análisis es tan válido como el primero. Bajo este punto de vista se pueden distinguir dentro de los sacramentos tres elementos fundamentales: la acción jerárquica, aquel que la ejecuta y el que la recibe. Y toda acción jerárquica busca, como ya se dijo, purificar, iluminar y perfeccionar. Puesto a clasificarlos, Santo Tomás va ubicando los siete sacramentos según si purifican e iluminan o además perfeccionan. Claramente, Dionisio no había avanzado de esta manera, pero el Aquinate no duda de que su análisis es correcto y permite una aproximación diferente pero al mismo tiempo igualmente válida¹⁰. Ahora bien, entender a cada sacramento como una “acción jerárquica” implica aceptar que Dios no actúa sobre los hombres sino mediando otros hombres, quienes tienen un rol que cumplir: ejecutar la acción mediante la cual la gracia llega a los individuos. En otras palabras, conviene al orden del universo que la acción divina se dé por medio de otros seres creados, para que estos se vuelvan así cooperadores de Dios. Al mismo tiempo, esta acción de la jerarquía humana se da a través de ritos sensibles, mediante los cuales la acción es percibida en primer lugar sensiblemente, tanto por aquel que la ejecuta como por el que la recibe.

Todo sacramento es así mucho más que un simple remedio a la caída original: es el medio por el cual toda la humanidad puede realizarse, en tanto que al ordenarse jerárquicamente y ocupar cada uno su lugar, es posible imitar a Dios del modo más pleno, no solamente a nivel individual sino también (y al mismo tiempo) a nivel general. Pues aunque es cierto que el sujeto receptor del sacramento tiene un papel central, todo el hecho es en sí mismo una acción jerárquica y por lo tanto conveniente al orden universal, en el que las criaturas están llamadas a colaborar y actuar de un modo similar al que actúa Dios, unos iluminando y otros siendo iluminados.

Este orden universal por el que unos son llamados a iluminar y otros a ser iluminados es al que hace referencia Santo Tomás para justificar el papel que tienen cada uno de los miembros de la Iglesia entendida como una jerarquía. En efecto, esta situación no es más que una prolongación de lo que se da dentro de las realidades naturales¹¹. Todo hombre puede recibir el bautismo (excepto ob-

¹⁰ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 2, q. 1, a. 2, co.

¹¹ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 4, q. 1, a. 4, q. 3, co. 3.

viamente los ya bautizados), y una vez hecho esto, se vuelve susceptible de recibir nuevos sacramentos. Sin embargo, a medida que los recibe, el hombre se vuelve también capaz de ejercer él mismo acciones jerárquicas, según sea el caso. No todo miembro de la Iglesia puede realizar todas las acciones, que quedan reservadas solamente a algunos. Y por eso dentro de la misma Iglesia hay que distinguir entre los que pueden realizar esas acciones y aquellos que están llamados a ser receptores. Siguiendo a Dionisio, completa diciendo: “Et quia in ecclesiastica non omnes sunt agentes, ut puta perficientes purgantes, et illuminantes, sicut omnes recipientes puta purgandi, illuminandi, perficiendi, ut dicit Dionysius; ideo isti duo characteres non distinguunt populum Dei universaliter ab aliis, sed quosdam de populo ab aliis”¹².

La Iglesia puede ser vista entonces como una jerarquía, dentro de la cual aparecen diversos órdenes, y cada uno de ellos con la potestad pero también con la obligación de realizar ciertos actos, propios de su ubicación dentro de ella. Esta visión de la Iglesia como una jerarquía aparece con notable frecuencia a lo largo del *Comentario*. Por ejemplo, hablando sobre el orden sagrado, el Aquinate establece que sin duda el “orden” puede entenderse como un sacramento, pero también puede (y debe) ser entendido como la ubicación dentro de la jerarquía y por lo tanto la capacidad de realizar alguna acción sagrada¹³. De este modo, aunque analizado desde el punto de vista del sacramento el orden sea uno sólo, bajo este segundo punto de vista, a saber, desde la concepción de la Iglesia como una jerarquía, es necesario aceptar que existen diversos órdenes, pues solamente de esta manera se puede realizar plenamente el orden jerárquico. Esto lo lleva a sostener que un obispo, en tanto que tiene a su cargo todas las actividades que puede realizar un sacerdote, pero al mismo tiempo posee actividades que éste no puede realizar, puede ser considerado de otro orden, claramente no en el sentido del sacramento sino en el de las actividades jerárquicas¹⁴.

b) Diferencias entre la jerarquía humana y la celeste

Las acciones jerárquicas, sin embargo, al nivel de la jerarquía humana presentan dos características propias que, aunque estén en consonancia con lo visto al tratar sobre la jerarquía celeste, sin embargo le otorgan a la eclesiástica ele-

¹² Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 4, q. 1, a. 4, q1a. 3, co. 3.

¹³ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 24, q. 3, a. 2, q1a. 2.

¹⁴ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 7, q. 3, a. 1, q1a. 2, ad3. También puede verse *In IV Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 3, q1a. 3 ad1.

mentos particulares. En primer lugar, y en absoluta concordancia con lo dicho por Dionisio, las acciones jerárquicas deben tener consigo algún elemento material. Estos actos, susceptibles de ser captados sensiblemente, y a los que podría llamarse materiales, exteriores, señalan a los actos espirituales [*exteriores ritus signant spirituales actus*]. Aunque ciertamente lo central no está en lo visible, al mismo tiempo hay que decir que sin ello no se produciría una verdadera acción jerárquica¹⁵. En otras palabras, en nuestro orden se necesitan inexorablemente la presencia de ritos, visibles y palpables, sin los cuales lo espiritual no llegaría a comunicarse (al menos no por el camino que parece pedir el orden natural, que implica respetar la ley de la jerarquía). Santo Tomás no solamente defiende esta posición, sino que además sostiene que es el sentido último del texto del Areopagita. En otras palabras, el dominico se afirma en su posición sobre la autoridad de Dionisio y sobre lo que considera que es la recta interpretación de su obra¹⁶. Esta necesidad de lo material distingue claramente a la jerarquía eclesiástica de la celeste. Si el ser miembro de la jerarquía queda determinado en el hecho de ser capaz de realizar o ser parte de una acción jerárquica (esto es, ya sea como el que la ejecuta, ya sea como el receptor de esa acción), entonces es claro que ningún ser espiritual pertenece a nuestro orden. Los ángeles, dice el Aquinate, no pueden bautizar, pues una acción como esa está muy por debajo de sus posibilidades. Es decir, su imposibilidad radica precisamente en su misma superioridad, en tanto que las acciones jerárquicas humanas se dan mediante símbolos sacramentales [*per sacramentalia symbola*] y esta es desproporcionada a su modo de ser¹⁷. Además, Dios no les ha legado a ellos este poder, y en última instancia, toda acción jerárquica no puede provenir sino de Él. Por el contrario, claramente las ha concedido a los hombres mediante la venida de Cristo¹⁸.

La segunda diferencia importante entre la jerarquía eclesiástica y la celeste también fue sostenida por Dionisio, pero Santo Tomás sacará de ellas nuevas conclusiones. Para el Aquinate, no cabe duda de que la jerarquía humana no responde a los grados de ser, como sucedía entre los ángeles, sino que en cambio su orden surge de las acciones que sus miembros están llamados a realizar. Aunque esto ya había sido dicho al tratar sobre la naturaleza de los ángeles,

¹⁵ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 14, q. 1, a. 1, q1a. 1, ad4.

¹⁶ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 14, q. 1, a. 1, q1a. 1, ad4: “Intentio Dionysii non fuit in Ecclesiastica Hierarchia tradere notitiam sacramentorum”.

¹⁷ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 5, q. 2, a. 3, q1a. 2, ad1 y ad2.

¹⁸ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 5, q. 2, a. 3, q1a. 2, co. 2.

aparece con más claridad al tratar sobre las acciones propias de los hombres¹⁹. En efecto, Santo Tomás es muy preciso sobre este punto: el lugar en la jerarquía no depende de alguna diferencia de naturaleza entre unos y otros, sino que simplemente establece las acciones que cada uno de los hombres puede realizar²⁰. Y precisamente por ser una ordenación que establece quiénes realizan ciertas acciones y quiénes las reciben es que, en caso de necesidad, aquellos que ordinariamente solamente deben recibir, pueden sin embargo realizarlas eficazmente²¹. En efecto, dado que en nuestra jerarquía el centro del asunto pasa por la posibilidad de realizar la acción (y no por el grado de ser) es que la acción misma es la que termina teniendo el centro y un peso propio superior a la que se observaba entre los seres espirituales. Y por eso es que Santo Tomás señala en su tratamiento particular de los sacramentos, quiénes se vuelven ministros en caso de necesidad.

La centralidad de la acción jerárquica y la necesidad de la mediación espiritual se ve en toda su dimensión cuando el Aquinate analiza el sacramento del bautismo. En principio, este sacramento tiene una diferencia central con los otros: su recepción determina si uno es parte o no de la jerarquía humana, y por lo tanto si está siendo cooperador, desde su lugar, con la obra divina. El no recibirlo implica estar fuera de la jerarquía humana y por lo tanto, estar en desarmonía con el Creador. Si la unión divina solamente puede alcanzarse por medio de las acciones jerárquicas, faltando el bautismo, que es la primera de ellas y al mismo tiempo condición de las demás, difícilmente uno pueda alcanzar el fin natural.

Frente a todo esto es que en caso de necesidad extrema, dice el Aquinate, el bautismo tiene tal valor en sí mismo que es posible que sea administrado por un laico, e incluso por un no bautizado²². Es decir, frente a esa circunstancia la acción jerárquica adquiere tal valor que ya no es necesario que el que la administra sea alguien que ocupe de modo permanente ese lugar dentro de la jerar-

¹⁹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 11, q. 2, a. 6, sol; *In IV Sententiarum*, dist 24, q. 1, a. 3, qc 3 ad. 2, etc. Desde otra perspectiva, también puede considerarse *In IV Sententiarum*, d. 5, q. 2, a. 1, q1a. 1, ad1 y *In IV Sententiarum*, d. 24, q. 1, a. 3, q1a. 3, co. y ad2.

²⁰ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 5, q. 2, a. 1, q1a. 1, ad1: “Homini non competit actus hierarchicus ex natura sua, sed ex divina institutione et sanctificatione; et quamvis simpliciter gradum hierarchicum non contulit omni homini, tamen actum istum hierarchicum omnibus hominibus contulit propter necessitatem, sicut omnibus aquis vim regenerativam dedit”.

²¹ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 5, q. 2, a. 1, q1a. 1, ad1. Se puede ver también *In IV Sententiarum*, d. 23, q. 2, a. 1, q1a. 1, co.

²² Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 5, q. 2, a. 1, q1a. 3, co. 3.

quía. O mejor dicho, le basta con el solo hecho de ser hombre para, frente a la necesidad, volverse capaz de realizar este tipo de acción²³.

Uno podría preguntarse si es realmente tan necesaria la recepción del bautismo para alcanzar la unión con Dios. Esta pregunta no es menor. En efecto, es en función de ello que luego se puede aceptar que bajo ciertas circunstancias este sacramento sea administrado por alguien que en condiciones normales no podría realizarlo.

Santo Tomás no tiene dudas al respecto y atribuye a este sacramento una necesidad especial, no igualable por ningún otro. Desde el punto de vista de la teología, la argumentación es clara: gracias a este sacramento la persona alcanza la salvación, y ante esta necesidad no cabe poner ninguna traba especial a su recepción. Solamente es necesario que este rito se realice. Entendido así, la respuesta es contundente, pero eminentemente teológica. En efecto, desde la filosofía uno podría plantear cuestiones que vayan más al fondo del problema. ¿Por qué es tan necesario el bautismo?, ¿no podría Dios, sabiendo que el caso es de extrema necesidad, simplemente saltarlo y la persona lograr su salvación? El Aquinate aborda este tema en muchas de las cuestiones, desde ángulos diferentes, pero la justificación última remite en todos los casos siempre, aunque no siempre la nombre directamente, a la “ley de la jerarquía”. Es frente a la radicalidad de la disyunción que este sacramento presenta donde se ve claramente la importancia de la mediación dentro del pensamiento tomista.

El análisis de este problema puede comenzar por la misma definición de bautismo. Entre varias definiciones que hay de este sacramento y que trata en el *Comentario*, una de ellas es la propuesta por Dionisio, a la que el dominico considera correcta. Así, además de las definiciones usualmente aceptadas y que son mencionadas por Pedro Lombardo, para él es plenamente lícito definirlo como una “acción jerárquica”. En el caso particular del bautismo, es una acción jerárquica que nos prepara el camino que debe terminar llevándonos hacia lo alto, hacia la contemplación espiritual²⁴. Bajo este aspecto, este sacramento aparece necesario porque, más allá de las cuestiones teológicas, la “ley de la jerarquía” nos dice que la acción divina no se da sino a través de mediadores. La unión con Dios no se logra desde la pura individualidad, sino a solamente a través de alguien, según Él mismo ha establecido. Esto hace que sea necesario que haya una tercera persona entre Dios y el sujeto que recibe la acción, y que éste actúe como mediador y transmisor de la acción divina. Si esta persona no estuviera mediando, es decir, siendo instrumento de la acción jerárquica, la

²³ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 5, q. 2, a. 2. Las distintas q.la. abordan los diferentes problemas que surgen de esta afirmación.

²⁴ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 3, q. 1, a. 1, q.la. 3, co. 3.

unión con Dios aparece en principio imposible: sin mediación no hay movimiento *anagógico*. Es por esta necesidad de un ministro, exigida por el orden mismo de la creación, que uno encuentra que Santo Tomás extiende el poder de otorgar el sacramento del bautismo a los no ordenados, luego a los no bautizados, y llega incluso a sostener que pueden hacerlo también los miembros de la Iglesia que están en pecado mortal. Siempre que haya necesidad de recibirlo, cualquier hombre puede officiar de ministro²⁵. La única limitación que aparece es que tiene que ser un hombre. En plena concordancia con lo anterior (y ciertamente con Dionisio), el Aquinate niega explícita y categóricamente que los diablos y los ángeles puedan bautizar: el poder de otorgar el sacramento ha sido dado a los hombres y solamente ellos pueden hacerlo.

Se mantiene, sin embargo, la objeción primera, que es incluso llevada al caso más extremo. Dado el caso de un niño que en el seno materno corre riesgo, ¿no aparece la necesidad del bautismo como algo excesivo? ¿No va esto contra la misericordia divina? Santo Tomás responde que la necesidad del bautismo se mantiene y que esto no va contra la misericordia de Dios. Y la justificación claramente responde a las ideas del Areopagita. El bautismo es una acción jerárquica, y por lo tanto, es necesario que para que se dé haya un ministro, un rito sensible y un receptor: no porque lo diga la Iglesia, sino precisamente por el hecho de ser una acción jerárquica. Al mismo tiempo, es necesario que el sujeto receptor esté disponible a recibir esa acción sensiblemente (aunque ella no sea solamente sensible, sino al mismo tiempo sensible y espiritual). Faltando cualquiera de los dos (ministro y receptor) entonces la acción jerárquica no puede estar. Y sin ella, no se puede lograr la unión con Dios, al menos no por el camino ordinario.

Habiendo planteado este argumento, Santo Tomás reconoce que hay muchas otras razones para aducir la necesidad del bautismo, como por ejemplo lo que algunos sostuvieron, a saber, que dado que el bautismo borra el pecado original es necesario que haya cierta pena, y ésta se daría en tanto que el niño siente en el bautismo. Aparecen varias argumentaciones más. Curiosamente, Santo Tomás no concede gran importancia a todas estas otras razones [*Quidam autem assignant alias causas, quae no sunt magni ponderis*]. La necesidad del bautismo no es un problema de justicia. El eje del asunto no pasa por el hecho de que el bautizado deba pagar por algo, sino que simplemente es necesario por el hecho mismo de que la unión divina solamente se logra por medio de la jerarquía²⁶. Es Dios el que ha dispuesto que este sea el camino de ascenso hacia Él. Y por lo

²⁵ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 5, q. 2, a. 2.

²⁶ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 6, q. 1, a. 1, q. 1, co. 1.

tanto, esta necesidad de la mediación no va contra la misericordia divina, pues es el mismo Dios el que ha impuesto esta ley²⁷.

De este modo, la Iglesia puede ser entendida como una estructura jerárquica, al modo en que Dionisio entiende esta idea. Así, dejando de lado aspectos propiamente teológicos, ella aparece como resultado de la necesidad de la mediación. La “ley de la jerarquía” ha dispuesto que los superiores guíen a los inferiores a través de los medios, y los seres humanos no pueden ser la excepción a este orden. No cabe duda de que esto abre una interesante perspectiva de análisis. Bajo este punto de vista, toda la Iglesia y sobre todo su accionar, se presenta como algo fundado en una exigencia del orden metafísico. Esta exigencia es tal, que en caso de necesidad es posible que oficie de ministro cualquier persona, incluso aquellos que no son miembros de la jerarquía. Y al mismo tiempo, el agente debe ser un hombre y realizar una acción sensible, es decir, que actúe materialmente sobre el individuo receptor de la acción. No hay acción jerárquica si cualquiera de estos elementos faltan (sea porque no hay ministro humano, sea porque no es posible la acción material).

En otras palabras, aunque uno pueda discutir si tales o cuales sacramentos son verdaderos, algo propio de la fe, no cabe duda de que el modo más conveniente para que Dios se relacione con los hombres es a través de una jerarquía, que produce actos sensibles y divinos a la vez, gracias a los cuales los inferiores llegan a Dios a través de los superiores. Todo el accionar de la Iglesia, como mediadora entre Dios y los hombres se sustenta en el pensamiento del joven Tomás en la idea de mediación, una idea de claro corte metafísico y que sin duda le llega de Dionisio.

c) La acción de la jerarquía: Purificar, Iluminar y Perfeccionar

Si la Iglesia es una jerarquía, entonces, además de ser analizada desde el punto de vista teológico como “Cuerpo Místico de Cristo” y demás nombres que se le asignan, puede ser analizada como un orden cuyo accionar implica que los superiores purifican, iluminan y perfeccionan a los inferiores, logrando su ascenso hacia el Creador. Solamente si esto se diera tendríamos una verdadera

²⁷ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 6, q. 1, a. 1, q. 1, ad1. Una argumentación muy parecida se planteará cuando se pregunte por qué debemos pedir a los santos que intercedan por nosotros, siendo que Dios conoce todos nuestros deseos. El Aquinate dirá que no es por ningún defecto de la causa divina, sino porque actuando a través de otros seres, estos no solamente se vuelven buenos sino comunicadores del bien. Y esto hace al orden del universo.

jerarquía. En efecto, como se dijo en el capítulo cuarto, esta misma noción, entendida al modo en que la definió el Areopagita, implica que los grados de ser están ordenados a una operación común que es el ascenso y retorno de los seres al Uno. De este modo, el círculo de la creación²⁸ se puede cerrar. Viniendo todo de Dios, en cada uno de los seres se logra una mayor semejanza con la divinidad, en tanto que son también colaboradores en el logro de este anhelado retorno. Por el contrario, si la Iglesia no fuera una verdadera jerarquía, difícilmente podría llevar al hombre a la unión con Dios, unión que es un deseo natural no solamente del hombre, sino de todos los seres creados. En este sentido, en cuanto criaturas los seres desean su retorno al Uno, y en los seres racionales y espirituales este movimiento se realiza por medio de la Purificación, la Iluminación y la Perfección. Esta última afirmación está asociada a una visión metafísica de la realidad, según la cual la creación en su totalidad busca lograr la mayor semejanza posible con el Creador, radicando en ello su realización y perfección. Si esta concepción filosófica es correcta, entonces es necesario que no haya ninguna contradicción con la fe, y en concreto, con la concepción cristiana de la Iglesia. Santo Tomás buscará mostrar que las ideas del Areopagita no solamente no contradicen lo que propone el cristianismo, sino que permiten una mayor comprensión de la realidad, y en este caso, de la Iglesia y los sacramentos.

Lo primero que resalta a la vista es que Santo Tomás afirma que los sacramentos pueden ser analizados bajo diferentes puntos de vista, y gracias a todos ellos se pueden descubrir diferentes aspectos y matices²⁹. No cabe duda, como en parte se mostró en párrafos anteriores, de que estos tienen un carácter eminentemente religioso y que su fundamento último está en Cristo, sobre quien sus seguidores afirman que es al mismo tiempo Dios y hombre. Sin embargo, si son verdaderamente un camino de ascenso a Dios, los sacramentos tienen que ser al mismo tiempo acciones jerárquicas, el único camino por el que se puede cumplir el movimiento *anagógico*. Es necesario que los superiores actúen en los inferiores a través de los del medio, y esa es una ley inviolable, como ya fue dicho. Dios es el autor de esta ley divina y por lo tanto si la rompiera estaría contradiciéndose a sí mismo. De este modo, al concebirlo como una acción jerárquica, el sacramento tiene que mostrar una riqueza conceptual nueva y

²⁸ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 14, q. 2, a. 2, co.; *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 1, a. 3, ad1. Véase también el comentario que hace O'Rourke a estos textos, también a su juicio de evidente inspiración areopagítica. F. O'Rourke, *Pseudo Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, p. 234 y ss.

²⁹ Por ejemplo, Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 8, q. 2, a. 4, q1a. 3 expos., y también *In IV Sententiarum*, d. 7, q. 1, a. 1, q1a. 1 co.

profunda. El Aquinate funda así en el Areopagita una visión filosófica del mundo que le permite concebir toda la sacramentalidad de un modo diferente.

El primer elemento que merece destacarse es que el Aquinate reconoce claramente el valor que Dionisio da a los sacramentos y entiende que bajo su punto de vista todos ellos existen no solamente por una consecuencia del pecado en el hombre, sino que independientemente de su realidad, su necesidad se funda en que gracias a los sacramentos se puede lograr una plena consumación del bien³⁰. En otras palabras, como se dijo más arriba, uno puede descubrir que es necesario que haya una acción divina que por medio de lo material llegue al hombre para que éste se realice y se una a Dios del modo más perfecto. La fe en todo caso lo que permitirá es descubrir cuáles son los verdaderos ritos divinos, y descartar otros como puras invenciones humanas, pero su necesidad no es en sí misma un dato de fe, sino al contrario, algo que todo hombre puede descubrir³¹.

Esto permite comprender de un modo cabal algunas aclaraciones que hace el dominico cuando se propone revisar el número y orden de los sacramentos. Antes de ordenarlos, Santo Tomás aclara que es posible analizarlos en cuanto “sacramentos” y en cuanto “sacramentos de la Iglesia”. En el primer caso, ellos son vistos como remedios contra algún defecto y pueden ser ordenados según qué clase de defecto vencen. En el segundo caso, en cambio, ellos son vistos como verdaderas acciones jerárquicas, en las cuales se encuentran los tres elementos centrales: el superior, que oficia de ministro, una acción jerárquica, y aquel que recibe esa acción. Ahora bien, son llamados sacramentos de la Iglesia en tanto que son sus ministros los que realizan esa acción jerárquica. Es decir, aun reconociendo la necesidad que tiene el hombre de superar todo defecto presente en él y de hacer esto a través de sacramentos, Santo Tomás sostiene que estos adquieren una relevancia mayor cuando se le reconoce a la Iglesia, entendida ahora como una jerarquía, el poder de realizar ella acciones verdaderamente eficaces para el logro de esta anhelada perfección. La conclusión del Aquinate es interesante pues muestra una vez más la íntima relación que hay entre am-

³⁰ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 2, q. 1, a. 1, q. 2 co. 2. En este sentido, Santo Tomás parece matizar con esta concesión lo que antes había dicho en *In IV Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 2, q. 2, co. 2.

³¹ Este tema era el que diferenciaba a Jámblico de Dionisio. Éste último acepta en muchos puntos la posición de Jámblico, pero no que haya diferentes manifestaciones de la divinidad en ritos distintos de diferentes religiones. Armstrong ve en este punto una de las diferencias más profundas entre el pensamiento neoplatónico y el cristiano. Cfr. A. H. Armstrong, “Man in the Cosmos”, p. 11.

bas concepciones: en los dos casos, sin embargo, los sacramentos pueden ser vistos como purificadores algunos y perfeccionadores otros³².

Aceptado esto, es necesario conjugar la visión de Dionisio con la que presentan las *Sentencias* de Pedro Lombardo, en la que el sacramento es tratado como un remedio de algún defecto del alma. El Aquinate es consciente de que a primera vista esta última afirmación parece contradecir al Areopagita, pues aunque éste habla de sacramentos que purifican, también dice que otros iluminan y perfeccionan. Para solucionar esta aparente contradicción Santo Tomás afirma que existen dos tipos de defectos, y esto no solamente a nivel espiritual sino también a nivel corporal, que por eso utiliza como ejemplo cada vez que considera oportuno. El primer defecto es el que se presenta cuando un ser sufre la presencia de algo extraño a él, como por ejemplo, una indisposición en el cuerpo, o el pecado en el alma. En este caso, el remedio vendría a solucionar la presencia de este mal. Pero un segundo defecto es el que se da cuando una cosa no posee toda la perfección propia de su naturaleza, como un cuerpo debilitado y que necesita ejercicio. En este último sentido, el remedio no viene a quitar un mal, es decir, a purificarlo, sino que lo fortalece y perfecciona. Así, la idea del sacramento como “remedio de algún defecto” no debe ser visto solamente como una acción tendiente exclusivamente a eliminar o solucionar el problema del pecado, sino sobre todo a eliminar todo defecto en la naturaleza del hombre, entendiendo esto en el sentido más amplio del término, y buscando por lo tanto no solamente la purificación sino también la iluminación y perfección³³.

Una visión jerárquica de la realidad humana implica entonces que es necesario que las acciones cuyo fin sea unir a los hombres con Dios purifiquen, iluminen y perfeccionen. Y de hecho, según sea la actividad que realicen, mayor será el grado de unión logrado entre criatura y Creador. Al igual que lo que sucedía al tratar sobre la jerarquía celeste, Santo Tomás no duda en afirmar que la ciencia es más perfecta que la sola iluminación, y más aun, que la iluminación se ordena a la perfección³⁴. Bajo este punto de vista, como ya se dijo, es posible no solamente clasificar a los sacramentos, sino también establecer cierta jerarquía

³² Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 2, q. 1, a. 2, co.

³³ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 2, q. 1, a. 1, q. 1, ob y ad2: “Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod ad sanctitatem homo perducitur per ea quae naturae secundum se consideratae ordo non requirit, signum est quod alicui defectui remedium adhibetur. Unde quamvis sacramenta ex ratione sanctificationis non habeant quod sint in remedium, habent tamen hoc ex officio, sive ex modo sanctificandi”.

³⁴ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 4, q. 4, a. 2, q. 1, ad2.

entre ellos, teniendo en cuenta qué acción jerárquica realizan y qué resultado brindan a aquel que los ha recibido³⁵.

Esta triple acción que realiza la Iglesia en cuanto jerarquía permite también entender en qué sentido los obispos deben ser considerados superiores a los sacerdotes. Si bien, como se dijo, el orden sagrado en cuanto sacramento es uno, en cuanto que realizan diferentes acciones jerárquicas pueden considerarse que son de diferente orden³⁶. Esto implicará necesariamente que uno sea superior al otro, en concreto, el obispo sobre el sacerdote. Sin embargo, el fundamento de esta superioridad no radica en la autoridad temporal, sino sobre todo en el hecho de que “el obispo propiamente tiene la tarea de perfeccionar, en cambio el sacerdote la de iluminar”³⁷. Una vez más, es el análisis hecho a partir de la purificación, iluminación y perfección lo que permite reconocer el lugar de cada uno dentro del orden de la creación.

3. La necesidad de la mediación

La creación, entendida como una jerarquía, exige a sus miembros colaborar con Dios en el movimiento de ascenso y retorno a Él. La jerarquía humana no puede quedar fuera de este orden. Por ello, los seres humanos necesitan, para ascender y lograr su perfección, de la mediación espiritual, que aunque sea semejante en muchos aspectos a la angélica posee elementos particulares que la distinguen. En este apartado analizaré estos elementos con más detenimiento, comenzando por la necesidad de lo sensible y de lo ritual y luego reflexionando sobre el rol del hombre como mediador.

a) La necesidad de lo sensible

El primer elemento que se puede ver es que el hombre ocupa, lo mismo para Dionisio que para Santo Tomás, un lugar especial dentro de aquellos que pueden volver a Dios en virtud de su propio movimiento libre. En efecto, mientras los

³⁵ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 2, q. 1 a. 2 co. También *In IV Sententiarum*, d. 7, q. 2, a. 2, q. 3 co.

³⁶ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 23 q. 1 a. 3 q. 3 ad 1.

³⁷ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 23, q. 2, a. 1, q. 3, co. 3: “quod secundum Dionysium, episcopus proprie habet perficiendi officium, sicut sacerdos illuminandi”.

seres espirituales debido a su inmaterialidad pueden ver a Dios directamente, los hombres están esencialmente unidos a lo material. No solamente tienen cuerpo, sino que su mismo conocimiento necesariamente comienza en lo material³⁸. De esta manera, el acercamiento a Dios y lo divino no puede prescindir de esta realidad, y así, es necesario que sea el mundo sensible, en el que se encuentran seres inertes, vegetales, animales y hombres, el comienzo de nuestro ascenso a la divinidad³⁹.

Como fue visto en el capítulo segundo, desde el punto de vista de las cosas creadas, metafísicamente hablando esto no implica ningún problema. Todo ha sido hecho a semejanza del Creador⁴⁰, todo lo imita y por lo tanto, todo puede transmitir y referir a Dios, en la medida en que sea rectamente contemplado.

Pero Santo Tomás es aun más radical: no es solamente que las cosas remiten a Dios sino que el hombre no tiene otra manera de conocer y acercarse a Él que no sea a través de lo creado⁴¹. El hombre es un ser claramente diferente a los ángeles, y como se dijo, la materialidad es uno de sus elementos distintivos. Pero esto significa que no solamente es un ser corpóreo, sino que también su conocimiento comienza en lo sensible, que se relaciona en primer lugar con el mundo sensible, y sin este comienzo, no podría luego continuar avanzando hacia realidades superiores. Así, solamente en tanto que se relaciona con lo creado es que puede conocer, ocupando su relación con los hombres un papel especial, en tanto que también gracias a ellos es que es posible el acercamiento a la divinidad.

i) Toda la creación sensible es mediadora

El primer elemento que señala una importante influencia del Areopagita es la presentación de todo lo sensible como un elemento mediador entre Dios y los hombres. Como mostraré, el Aquinate recurre con notable frecuencia al *Corpus*

³⁸ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 23, q. 2, a.2, ad3.

³⁹ Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 27, q. 3, a. 1 co: "Unde in statu viae, in qua accipit a phantasmatibus, non potest Deum immediate videre; sed oportet ut ex visibilibus, quorum phantasmata capit, in ejus cognitionem deveniat. Quamvis autem ipsam essentiam non videat immediate, tamen cognitio intellectus ad ipsum Deum terminatur, quia ipsum esse ex effectibus apprehendit".

⁴⁰ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 2, q. 1, a.2, sol.; *In I Sententiarum*, d. 3, q. 1. a. 3, sol y ad5; *In I Sententiarum*, d. 3, q. 2, a 1, sol.; etc.; cfr. cap. 1.

⁴¹ Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 31, q. 2, a.4, co.

para justificar esta afirmación como para no reconocer fácilmente la influencia de Dionisio en este punto.

Conviene, antes de comenzar el análisis, hacer una aclaración: al hablar de lo sensible como elemento mediador entre Dios y los hombres no se está diciendo que el conocimiento comienza por los sentidos, aunque obviamente se esté dando esto por sentado. Lo central de la tesis es que en lo sensible el ser humano puede encontrar el camino que lo lleve al Dios que lo ha creado y que ha dejado impreso en él un deseo por alcanzarlo. En otras palabras, el mundo material posee una realidad tal que le permite al hombre el ascenso a un plano superior, que lo supera infinitamente y que al mismo tiempo por su condición de criatura desea desde lo más profundo de su interior.

Esta idea de lo sensible como mediador es susceptible de ser analizada desde dos ángulos complementarios: se puede ver desde el objeto conocido y desde el sujeto cognoscente. En ambos casos la conclusión a la que se llega es la misma: lo sensible es el elemento que permite unir a Dios con los hombres.

Si analizamos el asunto desde el punto de vista del objeto conocido, que en el caso del hombre no es otra cosa que la creación visible, no cabe duda de que ella es un vestigio del Creador y que a partir de ella, en tanto que es semejante a Dios, el hombre puede ascender hasta descubrirlo⁴². En este sentido, la metafísica de la semejanza da sólidos argumentos, revisados en su mayoría en el segundo capítulo, para sostener que el conocimiento de la creación permite al hombre llegar a Dios. Todo lo que existe y podemos ver, como se dijo, son símbolos de la divinidad, y manifiestan algún aspecto de la riqueza de su ser⁴³.

Desde el punto de vista del cognoscente el análisis tal vez es algo más complejo pues se mezcla más decisivamente lo gnoseológico con lo metafísico. Diferenciándose de la tradición de pensamiento más cercana a San Agustín y sólidamente instalada en las facultades de teología en su tiempo⁴⁴, hay que decir que para él la necesidad que tiene el hombre de lo sensible para poder conocer es algo que no admite la menor duda. A lo largo del *Comentario* se van repitiendo los textos en los que recuerda que este es el primer elemento gracias al cual el hombre puede luego conocer intelectualmente, y sin lugar a dudas esta reafirmación constituye una de las tesis centrales de Santo Tomás en lo que respecta a su gnoseología. Sin embargo, este planteamiento no constituye un ele-

⁴² Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 3, q. 2, a. 1.

⁴³ Puede verse por ejemplo, Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 16, q. 1, a. 1, ad1; también *In I Sententiarum*, d. 16, q. 1, a. 2, ad3 y *In I Sententiarum*, d. 16, q. 1, a. 3 ad2.

⁴⁴ F. Van Steenberghen, *Filosofía medieval*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1967, pp. 91-106 y especialmente pp. 105-106.

mento exclusivo del *Comentario*, al contrario, es justo reconocer que el Aquinate no abandonará nunca estas posiciones, lo que acabará diferenciándolo radicalmente de San Agustín y sobre todo del desarrollo posterior que se había hecho de sus doctrinas gnoseológicas⁴⁵. A pesar de esto, si uno se ciñe solamente a lo dicho en el *Comentario* hay que decir que Tomás no hace aquí una crítica contundente a la doctrina de la iluminación, aunque no quepa ninguna duda de que los principios centrales relacionados con el tema del intelecto agente y de lo sensible como inicio del conocimiento están suficientemente bien establecidos⁴⁶. ¿Por qué no avanzó Santo Tomás con las consecuencias lógicas que se seguían de sus principios? ¿Por qué no criticó con más claridad y contundencia al agustinismo? Es difícil saberlo. La respuesta que propone Mondin no parece en absoluto descabellada: para él, esta falta de crítica se debe a que supondría una batalla intelectual contra posiciones sólidamente establecidas, algo difícil de emprender para un joven que está recién comenzando su carrera académica, como era la situación del Aquinate en aquellos años⁴⁷.

Volviendo a la exposición del problema, hay que decir que en esta obra, aunque a veces uno esperaría un desarrollo más minucioso del tema, sus afirmaciones son suficientemente claras: el intelecto humano necesita de lo sensible tanto “para recibir la ciencia [*scientiam*] según el movimiento que va de las cosas al alma; y según el movimiento que va del alma a las cosas, para disponer mediante imágenes [*phantasmatis*], como a través de ciertos ejemplos de aquello que le rodea”⁴⁸.

Esta necesidad de recurrir al conocimiento sensible no es una consecuencia de la caída original sino algo inherente a su naturaleza. Siguiendo expresamente a Aristóteles, no duda en afirmar que “*in statu viae*” el alma no puede conocer sin los fantasmas⁴⁹. Santo Tomás considera que la explicación del Estagirita permite dar una respuesta en base a las operaciones naturales del hombre, por lo que no es necesaria la intervención divina para que estos seres puedan realizar el acto cognoscitivo. Así, el Aquinate hace a un lado la teoría de la iluminación,

⁴⁵ Un análisis minucioso del tema puede verse en É. Gilson, “Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin”, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1926-1927, pp. 5-127. Un tratamiento más resumido y sencillo también puede verse en É. Gilson, *El tomismo*, pp. 273-290.

⁴⁶ É. Gilson, “Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin”, p. 122.

⁴⁷ B. Mondin, *St. Thomas Aquinas' Philosophy in the Commentary to the Sentences*, p. 21.

⁴⁸ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 23, q. 2, a. 2, ad3: “scilicet in accipiendi scientiam secundum motum qui est a rebus ad animam, et in circumponendo illud quod apud se tenet, phantasmatis, sicut quibusdam exemplis, secundum motum qui est ab anima ad res.”

⁴⁹ Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 31, q. 2, a. 4, co.

tomando en su lugar la filosofía de Aristóteles, al menos en lo que respecta a este tema. El problema aparece cuando uno revisa los textos más en detalle.

Contrariamente a lo que uno esperaría, el joven dominico recurre con frecuencia al Areopagita, a quien también atribuye la tesis que sostiene que el conocimiento humano no puede comenzar sino por los sentidos. Tal vez la explicación más técnica provenga del Estagirita, pero ciertamente no es él la única autoridad en quien se apoya para reafirmar esta posición gnoseológica. Por ejemplo, *siguiendo a Dionisio*, hay que decir que fue conveniente que la anunciación del ángel se diera haciéndose visible ante la Virgen, para que el hombre conozca tanto sensiblemente como espiritualmente⁵⁰. Pues aunque la visión intelectual sea en sí misma mejor que la corpórea, juntas son mejor que la primera de ellas, pues esa es la manera connatural al conocimiento humano⁵¹. El Aquinate realiza un cambio tal vez imperceptible a primera vista, pero sustancial en lo que respecta a lo doctrinario. Lo sensible ya no es solamente el comienzo del conocimiento, sino que además trae consigo lo espiritual, y el hombre, a través de lo primero, debe descubrir lo segundo. Pero en esto el dominico va más allá que Aristóteles, y aquí se ve la influencia del Areopagita: lo sensible puede elevar al que conoce hasta Dios mismo.

Es cierto que, como dice Gilson “Lo inteligible en acto que es nuestro intelecto morirá de inanición si no encuentra su alimento en el mundo en que estamos colocados. No lo encontrará evidentemente más que en lo sensible: la solución del problema tomista del conocimiento será, pues, posible, a condición de que lo sensible, determinado en acto e inteligible en potencia, pueda comunicar su determinación a nuestro intelecto”⁵². Dicho así, hay que decir que el aristotelismo brinda sólidos principios gnoseológicos, pues lo material no es solamente material, sino que trae consigo la posibilidad de ir más allá de él. Pero si a la criatura le sumamos el hecho de ser manifestación y signo de la divinidad, la carga que posee lo corpóreo es claramente mucho mayor que la que propone Aristóteles. En este sentido, es notable que gracias a lo sensible no solamente lleguemos a comprender las cosas, esto es, a lograr formar conceptos o realizar sutiles razonamientos. Santo Tomás va más allá: gracias a lo sensible podemos llegar a descubrir que Dios existe. Aunque a Dios no podamos verlo directamente, sin embargo, a partir de nuestro conocimiento de las cosas visibles podemos llegar a reconocer que existe⁵³.

⁵⁰ Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 3, q. 3, a. 1, q. 2 sol 2.

⁵¹ Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 3, q. 3, a. 1, q. 2 sol 2, ad 1.

⁵² É. Gilson, *El tomismo*, p. 286.

⁵³ Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 27, q. 3, a. 1, co.

La doctrina del Areopagita, sin embargo, exaltando el papel de lo sensible como camino necesario y obligatorio para el hombre, le permite a Santo Tomás ir mucho más allá que la sola prueba de la existencia de Dios. Si la criatura manifiesta a Dios, entonces todo lo que existe nos dice a los hombres algo sobre Él. Obligados como estamos por naturaleza a comenzar nuestro conocimiento en lo sensible, iniciamos en ello el camino para conocer a la divinidad. Y nuevamente siguiendo a Dionisio se puede decir que lo sensible, en cuanto que dista más del Creador que lo puramente espiritual y al mismo tiempo está más cerca nuestro, nos permite un conocimiento más seguro sobre Él. En efecto, en este caso es más difícil confundir criatura con Creador⁵⁴.

El conocimiento no solamente empieza por lo sensible, sino que ya en lo sensible encontramos un medio para conocer a Dios. Para justificar esta tesis el Aquinate no solamente apela a Aristóteles, sino que también recurre a Dionisio. La filosofía del Areopagita aparece completando a Aristóteles en un tema no menor dentro del pensamiento de Santo Tomás.

ii) Los ritos sacramentales como mediadores: elementos filosóficos

El papel de lo sensible como elemento unificador entre Dios y los hombres encuentra su punto de máximo desarrollo en el tratamiento de los sacramentos. Como intentaré mostrar a continuación, desde el punto de vista filosófico, al tratar sobre los sacramentos en el *Comentario a las Sentencias* Santo Tomás simplemente continúa desarrollando las ideas centrales tratadas más arriba: toda la creación, y especialmente la creación visible en el caso del hombre, actúa como mediadora entre Dios y los hombres. La gracia divina supone y eleva una naturaleza que ha sido creada a semejanza de Dios. Dejando de lado los elementos específicamente teológicos y propios de la fe católica, lo cierto es que la idea que subyace es que el modo natural que tiene el hombre de conocer a Dios es a través de lo sensible, y en este sentido los sacramentos aparecen íntimamente relacionados con esa tesis. La unión con Dios puede lograrse a través de ellos en tanto que son al mismo tiempo espirituales y materiales.

Santo Tomás acepta las definiciones de sacramento que propone el texto de Pedro Lombardo⁵⁵. Sin embargo, admitido este asunto, el Aquinate reconoce que los sacramentos pueden y conviene que sean vistos también como acciones jerárquicas [*actiones hierarchicae*]. Es este sentido, deben ser acciones que

⁵⁴ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 16, q. 1, a. 3, ad2.

⁵⁵ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 1.

poder realizar el movimiento de ascenso hacia Dios, sino que además estamos obligados a que las acciones que ella realiza estén también atadas a lo sensible. Es decir, las acciones divinas que se dan sobre los hombres son, utilizando una expresión que no está en Santo Tomás, doblemente mediadas: en primer lugar, Dios llega a través de la jerarquía, pero en segundo lugar, a través de lo sensible, porque sin ello la acción jerárquica sería imposible: directamente, no podríamos tener noticia de ella. Es este segundo punto el que quisiera desarrollar brevemente.

El Aquinate es contundente al afirmar que lo sensible es esencial a los sacramentos. Uno de los autores a los que recurre para sostenerlo es Dionisio (aunque no el único⁶⁰). Por ejemplo, discutiendo sobre el sacramento de la confirmación, apela a Dionisio para mostrar que siempre estuvo presente el elemento material, y que gracias a éste es que se dio efectivamente la acción divina sobre el receptor del sacramento⁶¹. Pero la apelación a Dionisio se vuelve central cuando lo que se quiere afirmar no es tanto la presencia de lo sensible en los sacramentos, como su necesidad. Hay en los sacramentos elementos sensibles no solamente porque así fue instituido por Cristo, sino sobre todo porque lo sensible es esencial al hombre.

El problema puede ser replanteado tomando como objeción la situación de Adán antes de la caída. Dado que la fe dice que veía a Dios directamente, aparentemente no era necesaria ninguna mediación espiritual para que éste lo conozca. El planteamiento es interesante porque permite comprender en toda su dimensión la importancia que tiene la mediación, y de hecho, la respuesta del Aquinate abarca todos los flancos posibles. En primer lugar, sostiene que una visión perfecta y directa de Dios está por fuera de las posibilidades naturales del hombre (en todo caso, si Adán tuvo algún tipo de visión fue por una gracia propia de su estado original). El hombre, en cuanto tal, no puede ver a Dios directamente⁶². Nuestra condición de seres corporales nos impide una contemplación inmediata de Dios, y siguiendo a Dionisio, dice que si alguien cree ver a Dios y supo qué cosa vio, entonces es seguro que no lo vio⁶³. Por otro lado, los sacramentos aparecen ante la realidad de la caída, que hace que se pierda el estado

⁶⁰ Aunque requeriría una investigación más exhaustiva, es llamativo que al otro autor que cita con frecuencia para sostener esto es a Hugo de San Víctor, curiosamente, uno de los principales comentaristas de las obras de Dionisio, comentarios que el Aquinate conoció con seguridad.

⁶¹ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 7, q. 1, a. 2, q1a. 1 ad3.

⁶² Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 23, q. 2, a. 1, ad1.

⁶³ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 23, q. 2, a. 1, co.

original, pero también ante el hecho de que el hombre no puede llegar a Dios si no es a través de lo sensible⁶⁴.

Sin lugar a dudas, el tema de los sacramentos es extremadamente complejo por la gran cantidad de discusiones que se presentan, sobre todo a nivel teológico. Sin embargo, en tanto que son el elemento por el cual se da la mediación espiritual entre Dios y los hombres, la fundamentación filosófica sobre la que se sostiene esta tesis no puede referir sino a Dionisio. La originalidad y profundidad del pensamiento del dominico en este punto no deja de reconocer en el *Corpus Areopagiticum* una de sus principales fuentes de inspiración.

b) *El hombre como mediador*

El segundo elemento en el que se puede descubrir claramente la influencia del Areopagita es en la concepción del hombre como mediador para los otros hombres. En efecto, la jerarquía eclesiástica aparecía en el *Corpus* bastante independiente de la jerarquía celeste en cuanto a su accionar, aunque de hecho era una imagen de ella. A pesar de que estrictamente hablando los ángeles aparecen como seres superiores a los hombres, eran los mismos seres humanos los que realizaban la verdadera mediación, realizada a través de las “acciones sagradas” y permitiendo así a los individuos alcanzar la unión con Dios. En el *Comentario a las Sentencias* Santo Tomás sigue muy de cerca esta idea, justificándola siempre en base a la necesidad del cumplimiento de la ley de la jerarquía. En este caso, lo que hay es que lo superior, Dios, se une a los inferiores a través de los del medio, pero ahora el término medio ya no posee una superioridad de *ser* sino de *función*. Desde el punto de vista de la naturaleza, todos serán iguales: la diferencia provendrá de la capacidad de actividad que cada uno pueda realizar sobre otros. La jerarquía queda ahora establecida por lo tanto en esa misma actividad, y no en los grados de ser. La reafirmación de los hombres como mediadores se puede ver claramente en tres líneas argumentales que propone el Aquinate especialmente en el cuarto libro de la obra: a) algunas acciones jerárquicas solamente pueden ser realizadas por hombres, b) el papel del *anádoco* dentro del sacramento del bautismo y c) la oración a los muertos. A

⁶⁴ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 23, q. 2, a. 1, ad1. Es interesante señalar que Santo Tomás reconocerá luego que para Dionisio esto no es exactamente así, sino que los sacramentos existen para lograr la perfección de los hombres, independientemente de la caída original. Algunos de esos textos pueden incluso generar cierta duda sobre si el Aquinate no concordaba con Dionisio en este tema.

continuación, desarrollaré las principales ideas en torno a estas tres líneas argumentales.

i) Las acciones jerárquicas que sólo pueden ser realizadas por hombres

Una de las grandes diferencias que aparecen entre la jerarquía celeste y la jerarquía humana es que ésta última está formada por seres que pertenecen todos al mismo grado de ser. Mientras que entre los seres espirituales la mediación se daba de los superiores a los inferiores, en la jerarquía humana esta superioridad no se puede justificar sobre la diferencia entre los grados de ser, pues todos los hombres son en este sentido iguales, sino por la función que cada una de las personas está llamada a cumplir. Conviene quizás recordar entonces que una persona que posee el orden sagrado no es superior a otra persona en cuanto a su naturaleza, sino en cuanto a la función que puede realizar. Si bien Dionisio había sido bastante claro en lo que respecta a la diferencia entre las dos jerarquías, Santo Tomás enfatiza algunos elementos que considera que son las principales.

Tal vez el elemento que sobresalga en primer lugar sea la centralidad de la idea del hombre como el único capaz de mediar de un modo acorde a la naturaleza humana. Si el hombre conoce sensiblemente, entonces es necesario que la mediación se realice por medio de las acciones jerárquicas sensibles y esto solamente puede ser realizado por otros hombres, en tanto que es el ser que es naturalmente corpóreo. Este tipo de mediación, la más adecuada a los hombres en tanto que les permite conocer la acción divina a través de los sentidos, que es la forma natural del conocimiento humano⁶⁵, no puede ser realizada por los ángeles. Más aún, tampoco puede ser realizada por los demonios. En ambos casos, la argumentación es semejante: son seres puramente espirituales y en el caso del hombre se necesita otro tipo de mediación, la cual, aunque acaba transmitir algo esencialmente espiritual, necesita de lo material para poder realizarse acabadamente⁶⁶.

La jerarquía humana, entonces, en tanto que permite al hombre recibir las acciones divinas a través suyo, debe estar compuesta por hombres, y solamente por ellos. Y la diferencia que se observa entre unos y otros no es una diferencia de grado (pues son todos hombres) sino de función: quien ocupa un lugar más

⁶⁵ Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 31, q. 2, a.4, co.

⁶⁶ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 5, q. 2, a. 3, sol 1 y sol 2. También *In IV Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 2, qla. 5 ad2.

elevado en la jerarquía está habilitado a realizar más actividades, e incluso, es en principio el único habilitado para ello. Y por lo mismo, ocupa un lugar más elevado precisamente por esa misma función que está llamado a realizar. Nuevamente, aparece el problema tratado más arriba. Llegado el momento, en caso de una extrema necesidad, uno descubre que la acción jerárquica prima sobre el rol del individuo dentro de la jerarquía. En otras palabras, Santo Tomás justifica que alguien que en principio no puede realizar cierta acción, queda habilitado para hacerlo, siempre en virtud de la excepcionalidad y la necesidad de ese momento. ¿Cómo justificar esto? ¿No exige siempre la mediación que el superior actúe sobre un inferior?

Para responder este problema, se hace necesario revisar la misma noción de jerarquía. Siguiendo a Dionisio, Santo Tomás no tiene duda de que ella ha sido instituida por Dios para que, a través suyo, los hombres alcancen la unión con Él. Es precisamente a través de ella que se pueden realizar actos jerárquicos, por medio de los cuales se recibe la santificación. La acción divina se da necesariamente de un modo mediado, y en el caso del hombre es un modo mediado en el cual los sentidos deben ocupar un papel importante, pues es gracias a ellos que el hombre puede conocer y tener noticia de lo que sucede. Ahora bien, si esto es así, hay que decir que para Santo Tomás lo central no está en la jerarquía misma, sino en el acto jerárquico, que es el medio por el cual la acción divinizadora se puede dar. Estos actos jerárquicos que son realizados normalmente por la jerarquía humana no se dan en virtud de la naturaleza de los hombres, sino por una disposición divina. En este sentido, el Aquinate afirma que en última instancia, aunque no ha dado a todos los hombres el grado jerárquico por el cual se puede realizar el bautismo, sí lo ha entregado a los hombres en caso de necesidad⁶⁷. Y por lo tanto, basta con ser hombre para poder realizar este acto jerárquico, independientemente de la situación particular del individuo. El hombre, en cuanto tal, incluso el no bautizado, sirve de medio por el cual se puede realizar el acto jerárquico más elemental⁶⁸. Más aun, incluso el pecador puede dar el

⁶⁷ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 5, q. 2, a. 1, q1a. 1, ad1: “Ad primum ergo dicendum, quod homini non competit actus hierarchicus ex natura sua, sed ex divina institutione et sanctificatione; et quamvis simpliciter gradum hierarchicum non contulit omni homini, tamen actum istum hierarchicum omnibus hominibus contulit propter necessitatem, sicut omnibus aquis vim regenerativam dedit”.

⁶⁸ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 5, q. 2, a. 1, co. 3: “Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut aqua absque omni sanctificatione est materia Baptismi, ita etiam homo absque omni sacramentali sanctificatione est Baptismi minister quantum ad necessitatem sacramenti; unde non baptizatus potest baptizare, dummodo servet formam Ecclesiae, et habeat intentionem baptizandi”.

bautismo⁶⁹. Dado que es gracias a la mediación que los hombres pueden unirse a Dios, y que esa mediación no puede darse de otra manera que a través de otros seres humanos, la acción divina puede darse, llegado el caso, a través de cualquier hombre.

La necesidad del hombre como mediador para otros hombres queda finalmente confirmada cuando más adelante Santo Tomás le niega la posibilidad de mediar de este modo entre Dios y los hombres tanto a los ángeles como a los demonios. En ambos casos, la superioridad de estos seres, que son puramente espirituales, hace que no puedan realizar este tipo de acción jerárquica, es decir, una acción jerárquica que sea hecha de modo proporcionado a los hombres⁷⁰. Solamente el hombre puede mediar ante los hombres.

ii) *El papel del anádoco*

Uno de los elementos que llama la atención al leer sobre la jerarquía humana es la apelación de Santo Tomás al papel del anádoco. El término “anádoco” [*anadochus*] es la traducción del griego [ἀναδόχος], con el que Dionisio se refiere a aquellos que acompañan al converso y sobre todo, garantizan que educarán al niño en la fe cristiana. Santo Tomás lo asocia al padrino [*patrinus*], según explícitamente declara en varios pasajes⁷¹. Al mismo tiempo, se da cuenta que en la liturgia oriental su papel tiene un protagonismo algo mayor al que se observa en la occidental. Sin embargo, el dominico se esforzará sobre todo en mostrar que su rol esencial es el de ser un mediador, que permite al individuo un crecimiento en la fe.

Santo Tomás concede al *anádoco* un papel importante en la conversión y sobre todo, en el crecimiento en la fe de aquel que se ha convertido. Siguiendo expresamente a Dionisio, acepta que es gracias al *anádoco* que el que se ha convertido accede finalmente al obispo⁷². Tampoco es el *anádoco* el que convierte a la persona, sino el que acompaña a la persona ya convertida al creci-

⁶⁹ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 5, q. 2, a. 2.

⁷⁰ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 5, q. 2, a. 3.

⁷¹ Por ejemplo, Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 6, q. 2, a. 1, q. 3, co.

⁷² Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 6, q. 2, a. 1, q. 3, sol: “Secundo conversio infidelis ad fidem, et accessus ad episcopum mediante patrino, quem anadochum dicit”. El subrayado es mío.

miento en la fe⁷³. La instrucción de todas aquellas cosas propias de la fe tiene tres aspectos: en primer lugar, es *admonitoria*, en cuanto amonesta y exhorta; en segundo lugar, es *disciplinalis*, por la cual se educa y forma a la persona para que sea bautizada, y finalmente hay instrucción propia de aquel que ya ha sido bautizado. Es esta última la que Santo Tomás dice que corresponde al anádoco (y a los preladados de la Iglesia). Su tarea consiste en que el individuo progrese en la fe que profesa. El papel del *anádoco* como mediador se vuelve claro: es especialmente por su tarea que las cuestiones propias de la fe son adaptadas para que puedan ser comprendidas por el catecúmeno⁷⁴. En otras palabras, el crecimiento de la persona en la fe solamente puede darse si alguien media entre la doctrina y su propia capacidad de entender. Este mediador no puede hacer otra cosa que “adaptar” el mensaje cristiano a una forma acorde al receptor, de manera que pueda asegurarse que la persona la puede recibir.

Esta mediación del *anádoco* se vuelve aun más evidente cuando se analiza su papel en el bautismo de los niños. Mientras que los adultos están llamados a confesar la fe por sí mismos y a preocuparse por crecer en el conocimiento de las cuestiones relacionadas con la doctrina, los niños, imposibilitados de hacer esto por su edad, son encomendados a un anádoco, que no solamente tiene el deber de instruirlos, sino que precisamente por ser el medio a través del cual serán instruidos, puede también ser él mismo el que haga en su lugar la profesión de fe⁷⁵. De esta manera, ellos no solamente transmiten la enseñanza sino que son también el medio por el cual el sacramento del bautismo puede finalmente realizarse.

Resulta interesante entonces ver que las acciones jerárquicas nuevamente son atribuidas a los hombres. Si bien en este caso, el *anádoco* ha recibido el bautismo, y por ende se encuentra en la jerarquía en un nivel más elevado que el que no lo ha sido, sin embargo su posición en la jerarquía es apenas superior. En este sentido, sin embargo, está capacitado y de hecho debe actuar sobre las otras personas. Y la razón principal que da el Aquinate es que el *anádoco* puede hacerlo porque precisamente se encuentra más cerca que aquellos a quienes debe transmitir la fe. La realidad del que se inicia en la fe es mucho más cercana

⁷³ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 6, q. 2, a. 2, q. 2, ad2: “Ad secundum dicendum, quod anadochus non instruit ante Baptismum de fide, sed conversum jam recipit, ad instructionem praesentans”.

⁷⁴ “Triplex est instructio fidei [...]. Tertia, quae sequitur Baptismum, et haec pertinet ad anadochum, et ad praelatos Ecclesiae. Praelati enim Ecclesiae habent quasi doctrinam generalem, quae per officium anadochi specialiter ad hunc vel illum adaptatur secundum quod ei competit”; Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 6, q. 2, a. 2, q. 2, co.

⁷⁵ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 6, q. 2, a. 2, q. 3, co.

a la de él que a la de los ministros de la Iglesia, y aun cuando corresponde en última instancia a ellos la realización del rito del bautismo, hay sin embargo una necesidad de acudir a alguien cercano y por ende puede mediar mejor los contenidos de la revelación.

iii) La oración a los muertos

Un tercer elemento que muestra la misión de los hombres como mediadores para con sus congéneres aparece en el tratamiento que hace el Aquinate sobre los muertos. Hablando sobre aquellos que se han salvado, y en clara concordancia con el catolicismo, sostiene que estos están contemplando la esencia divina⁷⁶. Más aun, ellos están con su voluntad firmemente unida a Dios⁷⁷, pero además, dice Santo Tomás, prestan ayuda al prójimo intercediendo por ellos⁷⁸. Un poco antes había recordado que ser cooperadores con la salvación de los demás es ser imitador de la manera más perfecta⁷⁹.

Evidentemente, aquí ya no se trata de acciones jerárquicas en el sentido de la necesidad de un acto sensible mediante el cual la gracia divina llega a los hombres. Sin embargo, todavía se puede hablar de mediación, en tanto que se solicita a los santos difuntos que intercedan por los vivos ante Dios. En cuanto que se presenta como una mediación, ésta supone que hay superiores e inferiores, y que unos colaboran con la salvación de los otros. Y al mismo tiempo, que Dios, aun pudiendo actuar directamente sobre unos, lo hace mediadamente en función del orden del universo.

Dicho esto, se puede ver cómo la oración y el pedido de intercesión a los santos difuntos también es planteado por el Aquinate como un caso de mediación. Si los muertos están ya junto a Dios, están más cerca que todos aquellos que siguen en esta vida. Aparece aquí la diferencia de grado, pues aunque todos son hombres, unos ya han logrado la gloria. Sin embargo, Santo Tomás completa esa afirmación sobre el lugar de los santos recordando que la ley del universo ha dispuesto que los seres más lejanos retornen a Dios a través de los más cercanos [*iste ordo est divinitus institutus in rebus, secundum Dionysium, ut per*

⁷⁶ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 45, q. 3, a. 1, co. “Hoc autem ad eorum gloriam pertinet quod auxilium indigentibus praebeant ad salutem; sic enim Dei cooperatores efficiuntur, quo nihil est divinius, ut Dionysius dicit”.

⁷⁷ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 45, q. 3, a. 1, ad3.

⁷⁸ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 45, q. 3, a. 1, ad3.

⁷⁹ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 45, q. 3, a. 1, co.

media ultima reducantur in Deum]⁸⁰. En otras palabras, en tanto que se reconoce la superioridad de unos por su mayor cercanía con Dios, en ese mismo momento aparece la necesidad de la mediación, pues así lo exige el orden dispuesto por el Creador. Es la misma “ley de la jerarquía” la que nos pide que sea a través de los santos difuntos que lleguemos a Dios. Esto, sin embargo, no se debe a una falta de poder divino, ni a que Él no tenga conocimiento de nuestros deseos⁸¹. Más bien, es porque el orden del universo exige que se haga de ese modo.

4. La mediación humana en el *Comentario a las Sentencias*

El análisis de todo lo anterior permite señalar los elementos esenciales de la mediación humana tal como la concibe el joven Santo Tomás en su *Comentario a las Sentencias*. Como se ha podido ver, la primera idea importante y sobre la que se funda esta mediación es la afirmación de que la creación visible no ha quedado fuera de la disposición divina que exige que para llegar a Él es necesario que haya alguien que oficie de mediador. La “ley de la jerarquía” abarca a toda la creación y no solamente a los seres puramente espirituales. Frente a la jerarquía celeste, fundada en el mismo ser de los sujetos mediadores, hay que decir que aunque entre los hombres no hay diferencias entre ellos en el grado de ser, Santo Tomás acepta y asume la existencia de grados entre ellos pero en función de las acciones que algunos están llamados a ejercer sobre otros. Al realizar esta tarea mediadora con sus congéneres, los hombres alcanzan una mayor perfección pues como se ha dicho, para el dominico la mayor perfección se logra cuando hay una imitación no solamente en la forma, sino en la forma y en la acción⁸². Es Dios el que ha dispuesto que haya diversos ministerios entre

⁸⁰ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 45, q. 3, a. 2, co: “Iste ordo est divinitus institutus in rebus, secundum Dionysium, ut per media ultima reducantur in Deum. Unde cum sancti qui sunt in patria, sint Deo propinquissimi, hoc divinae legis ordo requirit, ut nos qui manentes in corpore peregrinamur a domino, in eum per sanctos medios reducatur; quod quidem contingit, dum per eos divina bonitas suum effectum diffundit. Et quia reditus noster in Deum respondere debet processui bonitatum ipsius ad nos; sicut mediantibus sanctorum suffragiis Dei beneficia in nos deveniunt, ita oportet nos in Deum reduci, ut iterato beneficia ejus sumamus mediantibus sanctis; et inde est quod eos intercessores pro nobis ad Deum constituimus, et quasi mediatores, dum ab eis petimus quod pro nobis orent”.

⁸¹ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 45, q. 3, a. 2, ad1 y ad4.

⁸² Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 1, ad7.

los hombres, y una de las razones de ello es la realización de todas las criaturas, pues nada hay más divino que volverse cooperadores de Dios⁸³.

Al igual que lo que sucedía con los ángeles, la mediación humana supone que el sujeto se vuelve cooperador con Dios sin que esto implique una confusión entre el poder divino y la acción humana. En concreto, el hombre aparece como un mediador entre Dios y otro hombre. Es la gracia divina la que se recibe y sin duda ella proviene de Dios y solamente Él tiene la capacidad de entregarla. Al mismo tiempo, Dios ha otorgado a los hombres el poder de conferir sacramentos y que por medio de ellos otros reciban la gracia⁸⁴. Se presenta ante nosotros, como decía más arriba, una acción jerárquica, en la que uno puede descubrir al mismo tiempo una acción divina y una acción humana. Así, Santo Tomás no duda en sostener que los sacramentos son en cierto modo causa de la gracia. Han sido instituidos para que siempre signifiquen la presencia de la inhabitación de la gracia divina⁸⁵. El hombre que ejerce de mediador, sin embargo, es desde el punto de vista de la escala de los seres igual en grado y dignidad que el que recibe su acción. A diferencia de lo que sucedía en la acción jerárquica celeste, aquí el puesto en la jerarquía está asociado a la función que cada uno está llamado a ejercer. De hecho, salirse de este orden es para el Areopagita uno de los mayores desórdenes que se puede introducir al orden humano.

La mediación humana incorpora la acción sacramental como elemento esencial. Esta acción no puede ser evitada: como se dijo más arriba, el hombre conoce en primer lugar gracias a los sentidos y por lo tanto, si quiere saber de un modo natural que Dios está actuando sobre él necesita que esto sea captable por los sentidos. Esto es también necesario para los sacramentos: se necesita que haya una acción sensible para que la podamos conocer⁸⁶. Son estos signos sensibles los que nos permiten recibir la acción divina, y saber que la hemos recibido⁸⁷. Al mismo tiempo, lo sensible es apto para ser el vehículo transmisor de la acción divina, y ser por lo tanto el medio por el cual la acción divina es recibida

⁸³ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 1, q1a. 1 co: “Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ordinum multitudo inducta est in Ecclesia propter tria. [...] Tertio ut via proficiendi hominibus amplior detur dum plures in diversis officiis distribuunt, ut omnes sint Dei cooperatores, quo nihil est divinius, ut Dionysius dicit”.

⁸⁴ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 5, q. 1, a. 3, q1a. 1 sol y ad1 y 2.

⁸⁵ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 16, q. 1, a. 1, ad. 3.

⁸⁶ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 1, q1a. 2, co.

⁸⁷ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 1, q1a. 2, ad2.

en los sujetos. Y una vez más, es la idea de participación la que acaba justificando esta afirmación⁸⁸.

La jerarquía humana también tiene la misión de purificar, iluminar y perfeccionar. Es precisamente a través de los diversos sacramentos que la jerarquía realiza estas acciones. A su vez, la división en sacramentos manifiesta también que la luz divina y su acción no pueden ser recibidas tampoco por los hombres si su simplicidad absoluta y perfecta no es antes adaptada a los sujetos, dividida, o por decirlo de un modo más gráfico, complejizada. Si en su pureza es inasible para el hombre, en las distintas acciones sacramentales éste puede recibir la purificación, la iluminación y la perfección que anhela desde lo profundo de su ser. La división en sacramentos no es el resultado de una imperfección de la acción iluminadora de Dios que no puede llegar en un solo acto al hombre, sino más bien de la imperfección de la criatura humana, que no es capaz de recibir esa iluminación si no ha sido adaptada y preparada para ser asimilada por él.

Santo Tomás se muestra así íntimamente vinculado con aspectos esenciales de la idea de jerarquía que tiene el Areopagita y que sirven de fundamento último a esta noción: la creación es ella misma semejante a Dios y al mismo tiempo está llamada a asemejarse a Él lo más posible. Asumido como cierto este principio metafísico, la noción de jerarquía y la necesidad de la mediación aparecen como elementos fundamentales para garantizar al mismo tiempo la trascendencia divina y la creación como comunicación de Dios. Y en el caso concreto del ser humano, uno encuentra que la perfección humana no se alcanza hasta que también él se ha vuelto cooperador con Dios y por lo tanto, su actuar se ha vuelto semejante al divino. Obrar y ser confluyen así en la criatura que alcanza de este modo su más acabada perfección.

⁸⁸ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 1, q. 5, ad3: “Ad tertium dicendum, quod inter corporalia et spiritualia non attenditur similitudo per participationem ejusdem qualitatis, sed per proportionalitatem, quae est similitudo proportionatorum; ut sicut se habet aqua ad delendas maculas corporales, ita gratia ad abluendum spirituales; et secundum hunc modum similitudinis transferuntur etiam corporalia ad spiritualia”. También puede verse *In IV Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 1, q. 5, ad4.

CONCLUSIÓN

1. Dionisio y el *Comentario a las Sentencias de Santo Tomás*

El *Comentario a las Sentencias* de Santo Tomás presenta un interesante desafío para todos aquellos que quieren conocer la génesis de su pensamiento. En efecto, cuando comenzó esta obra el dominico tenía aproximadamente veintisiete años¹ por lo que en ella uno puede reconocer la presencia de aquellos autores que ejercieron una importante influencia ya desde su juventud.

A lo largo del presente trabajo he intentado mostrar que la obra de Dionisio Areopagita, y particularmente, las ideas de jerarquía y de mediación espiritual, ocupan un lugar importante en el pensamiento del joven bachiller. Se observa una recurrencia permanente al Areopagita como autoridad y como fuente segura a la que Santo Tomás apela al momento de establecer algunos puntos centrales de su concepción metafísica, ética y antropológica. En particular, en su intento por explicar la relación que hay entre Dios y la creación, y el rol que tienen las criaturas mediando unas con otras. Así lo reconoce él explícitamente, y sin duda que muchas de las ideas que va sosteniendo a lo largo del desarrollo del *Comentario* provienen de quien creía era el discípulo de San Pablo.

Esta influencia, como he mostrado, se puede ver en tres ejes bien concretos que evidencian que la asunción de la noción de jerarquía y mediación trae consigo la asunción también de tesis metafísicas propias del Areopagita. En primer lugar, en algunos elementos presentes en su reflexión sobre la Creación. Estos elementos están íntimamente vinculados con la segunda tesis que es la asunción de la noción de jerarquía. En segundo lugar, el Aquinate hace una profunda y extensa reflexión sobre la definición de esta noción, para luego referir a ella y a la “ley de la jerarquía” muchas argumentaciones a lo largo de toda la obra. Finalmente, en tercer lugar, esta concepción de un mundo creado jerárquicamente lo lleva a tratar el tema de la mediación espiritual aplicada tanto a los seres puramente espirituales como a los hombres. Quisiera, para concluir, mostrar los

¹ Lo que según Torrell generó alguna duda al momento de ser enviado a París, ya que los estatutos de la Universidad establecían un mínimo de 29 años para el candidato. Cfr. J. P. Torrell, *Iniciación a Santo Tomás de Aquino*, p. 55.

principales puntos en los que uno encuentra estas nociones asumidas y desarrolladas por él.

2. La creación como fundamento de la jerarquía

En su tratamiento sobre la creación uno encuentra que en el *Comentario a las Sentencias*, Santo Tomás asume, repiensa, y en no pocos casos avanza sobre la base de muchos planteamientos presentes en el *Corpus Areopagiticum*.

El primer punto en el que se puede percibir esta influencia es en la abundante referencia a Dionisio al momento de explicar la relación que hay entre Dios y la creación. Así, al tratar sobre la trascendencia divina y la eminencia de las perfecciones divinas el Aquinate acude sistemáticamente al Areopagita. Por eso, el camino de ascenso cognoscitivo a Dios, a través de la triple vía propuesta por Dionisio, es asumido por el joven Santo Tomás. Como mostré, esta idea del Areopagita es repensada por él y aunque uno encuentra diferencias con el planteo que se lee en el *Corpus*, el Aquinate no deja de lado la intuición última de Dionisio, a saber, la de que Dios excede infinitamente nuestra capacidad de conocer y que, sin embargo, podemos conocer algo de Él. Es sobre esta tensión conocimiento-no conocimiento que se puede dar el ascenso a lo divino.

Pero es al tratar sobre la participación como forma de explicar la relación entre Creador y criatura donde uno encuentra que Santo Tomás se inspira en la obra de Dionisio, y de hecho es a él a quien también explícitamente señala como fuente. La participación por semejanza, la participación como acercamiento o alejamiento, y la participación como respuesta de la criatura son ideas que él desarrolla, recurriendo una y otra vez al Areopagita como autoridad y otorgándole un lugar preponderante en su concepción metafísica.

Esta inspiración dionisiana también se encuentra en los momentos en que se analiza la participación del ser y la doctrina del *esse*. En este caso, un análisis de los textos presentes en el *Comentario a las Sentencias* muestra a un Santo Tomás que recurre con notable frecuencia a Dionisio (como ya habían hecho notar Durantel² y con más precisión C. Fabro³) y que obligaría a reconocer la influencia que tuvo en la génesis de esta intuición metafísica, sin desmerecer por ello la originalidad del dominico.

² J. Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo Denis*.

³ C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, especialmente pp. 45, 194, 202-203, etc.

La participación por semejanza también puede verse cuando se trata sobre las ideas divinas. En efecto, Dionisio había desarrollado la tesis de la creación divina por medio de ideas, a través de las cuales Dios da a conocer la infinita riqueza de su ser y que además sirven de modelos para que existan las criaturas. Las causas invisibles divinas se volvían así visibles al crear, pues cada uno de los seres no serían otra cosa que la imitación de la divinidad, en la medida de sus posibilidades⁴.

Al tratar en el *Comentario a las Sentencias* sobre las ideas divinas, el dominico afirma que la imitación de Dios puede hacerse de dos maneras diversas. Por un lado, en tanto que Dios conoce todas las posibles formas de imitación y por otro, en tanto que las criaturas participan de un modo imperfecto de las perfecciones divinas⁵. Él considera que ambos abordajes son válidos, y complementarios.

Santo Tomás también une la idea de participación con la operación de las criaturas. Para él la criatura no es un puro receptor pasivo de las perfecciones divinas sino que puede elegir recibirlas de un modo más intensivo⁶. Utiliza para explicar esto la imagen de la participación por acercamiento y alejamiento propuesta por Dionisio⁷. El Aquinate distingue entre las perfecciones que se reciben por existir de las que se reciben por la operación, cada una con sus propias características⁸. Aunque la sabiduría divina es la que ordena las capacidades y el diverso grado de las criaturas, Santo Tomás específicamente declara que las diferencias entre ellas también se deben a las decisiones y elecciones de las mismas criaturas⁹. En tanto que el obrar de ellas se ordena a su fin natural, las mismas adquieren nuevas perfecciones. Si en cambio se apartan de este fin podrían sufrir la pérdida de algunas de estas perfecciones. Como señalé, Santo Tomás destaca dos condicionamientos a esta posible recepción y acrecentamiento de las perfecciones. En primer lugar, el lugar que cada criatura está llamada a ocupar dentro de la escala jerárquica, que es desde donde se le abre al sujeto la posibilidad de recibir o no ciertas perfecciones. Es la participación en ciertas perfecciones la que habilita a los sujetos a recibir luego otras¹⁰. En segundo lugar, la libertad de las criaturas también es un condicionante, en la medida en que dependerá de ellas hasta dónde desean progresar en su perfeccionamiento.

⁴ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 645 C.

⁵ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 36, q. 2, a. 2.

⁶ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 44, q. 1, a. 1, ad2.

⁷ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 2, q1a. 2, co. 2.

⁸ Por ejemplo, en Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 35, q. 1, a. 5, ad1 y ad2.

⁹ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 44, q. 1, a. 1, ad4.

¹⁰ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 3, q. 1, a. 3, co.

Esto es especialmente cierto para los hombres, que compartiendo un mismo lugar entre los grados de ser, deben elegir su camino. Un vez más, es a Dionisio la autoridad a la que apela¹¹.

Al justificar que la causa de la creación es la bondad divina uno encuentra que el Aquinate también recurre al Areopagita con notable preeminencia sobre otros autores. Más aun, al precisar y desarrollar esta idea, también recurre a Dionisio. Es la bondad divina la que lo lleva a manifestarse y darse a conocer. Al hacer esto, crea a otros seres, que son manifestación de esta bondad infinita y difusiva. De este modo, la creación, entendida ahora como un todo, es una clara muestra de la infinita riqueza del ser divino. Esta concepción de la creación como teofanía parece empujarlo a hablar de un universo completo. Todos los grados sirven para manifestar la riqueza del ser del Creador y la variedad y multitud de criaturas no hace otra cosa que reflejarlo. Por eso, uno encuentra que en el *Comentario a las Sentencias* se sostiene que la creación debe estar completa pero no en el sentido de que todas las formas pensables deban por ello existir, sino más bien significando con esto que todos los grados posibles de ser deben estar presentes, para que de esa manera la manifestación divina sea más completa. Son todos los grados de ser los que deben ser cubiertos. Esto permitirá en primer lugar que haya una teofanía más acabada y en segundo lugar habilitará a que luego Santo Tomás haga suyo el principio areopagítico que decía que “la sabiduría divina une lo máximo de un orden inferior con lo ínfimo de un orden superior”¹². Este contacto permitirá, a su vez, que a semejanza de la acción divina, lo superior pueda iluminar al inferior.

Finalmente, Santo Tomás asume también la metáfora de la luz de un modo muy próximo al de Dionisio (y separándose de San Agustín, como él mismo se encarga de señalar¹³). La luz espiritual es una metáfora a través de la cual se quiere mostrar que Dios ilumina a todos los seres, siendo el único que lo hace en sentido propio, y por ende, el que es verdadero origen de nuestro conocer. Como señalé al tratar este tema, el Aquinate volverá en reiteradas ocasiones a usar esta metáfora.

¹¹ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 40, q. 2, a. 1, s.c.

¹² Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 39, q. 3, a. 1, co.

¹³ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 13, q. 1, a. 2, co.

3. La jerarquía como categoría superadora de la gradación de los seres

Si en la idea de creación uno encuentra elementos de raíz dionisiana, es en la noción de jerarquía donde la relación se hace más estrecha. Esta idea es la que permite unir la idea de creación con la de mediación espiritual y por ende al Creador con las criaturas.

En el *Comentario a las Sentencias*, Santo Tomás asume a la noción de jerarquía dentro de su concepción metafísica de la creación y la utiliza en diversas cuestiones a lo largo de toda la obra. Es en la segunda parte del libro primero donde se revisa minuciosamente la definición propuesta por el Areopagita. El dominico no solamente reconoce haber tomado del *Corpus* la definición sino todo el contenido conceptual que trae la idea de jerarquía¹⁴. Ella permite dar a la gradación jerárquica una finalidad y una dinamicidad que la idea de los grados de ser por sí misma no tiene. Las referencias a la metáfora de la luz vienen a completar la explicación. La meta es ser semejante a Dios en el ser y en el obrar, como la Luna, que ilumina transmitiendo la luz del Sol¹⁵.

Como su definición claramente reconoce, la jerarquía tiene una dimensión estática, en cuanto que hay un orden objetivo de grados de ser, y un aspecto dinámico, que se manifiesta en la actividad jerárquica y en la ciencia. La metáfora de la luz refuerza estos conceptos, en tanto que la iluminación es dada en primer lugar y solamente por Dios, mientras que las demás criaturas iluminan solamente en la medida en que reciben y transmiten esa luz divina.

Al ser la creación un “orden jerárquico” (y no simplemente un “orden de grados”) las criaturas tienen la posibilidad de asemejarse a Dios en el ser, pero también en el obrar, en la medida en que pueden y deben ejercer una acción mediadora sobre los seres inferiores. La creación está atada a la “ley de la jerarquía”. Esta ley ordena que los extremos se unan a través de los medios, y es una ley a la que permanentemente recurre para explicar diversos temas¹⁶. Esta ordenación es inherente a la misma creación, y por lo tanto responde a la naturaleza misma de las cosas y así lo manifiesta en reiterados pasajes del *Comentario*¹⁷.

Como resultado de todo esto, Santo Tomás señala diversos puntos que considera íntimamente vinculados a la noción de jerarquía, en la medida en que encuentran en ella su justificación más acabada. En primer lugar, la idea de un

¹⁴ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 1.

¹⁵ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 1, ad7.

¹⁶ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 45, q. 3, a. 2, co; *In II Sententiarum*, d. 11, q. 2, a. 4, co, *In IV Sententiarum*, d. 24, q. 1, a. 1, co. 1, *In II Sententiarum*, d. 14, q. 1, a. 3, co, etc.

¹⁷ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 10, q. 1, a. 2.

orden jerárquico señala que cada criatura, por el hecho de ser criatura, no solamente ocupa un lugar en la escala de los seres, sino que tiene además una misión que cumplir. Esta misión no es una especie de decisión arbitraria divina sino que está indisolublemente unida al ser de la criatura, en tanto que está asociada al lugar que ella ocupa (o debería ocupar) en la jerarquía. Todo ser está así llamado a iluminar de un modo semejante al que ilumina Dios, y esto es especialmente importante tanto entre los ángeles como entre los hombres. En segundo lugar, esta ordenación dice que son los superiores los que iluminan a los inferiores, siendo la dirección contraria imposible. Un tercer punto que merece señalarse es que la mediación espiritual que se da a través de la jerarquía es el camino natural por el cual lo superior se da a conocer a lo inferior. Es gracias a este proceso relacional que el inferior no solamente accede a algo que está sobre él, sino que también logra tener noticia de este acceso.

4. La mediación espiritual

El tercer elemento que uno encuentra asumido por el Aquinate es el de la mediación espiritual. Este tercer elemento, íntimamente vinculado a la noción de jerarquía, permite terminar de relacionar a Dios con las criaturas y dar una respuesta que permita reafirmar al mismo tiempo que Dios es un ser trascendente y que sin embargo es posible para las criaturas ascender y unirse a Él. Santo Tomás sigue aquí también a Dionisio y distingue entre la mediación que se observa entre los ángeles y la que se observa entre los hombres. En ambos casos, sin embargo, irá más allá de lo dicho por el Areopagita.

a) Mediación angélica

Al tratar sobre la mediación espiritual angélica, Santo Tomás sigue los pasos y el orden iniciados por el Areopagita. Para el Aquinate, los nombres de cada uno de los órdenes también representan lo más excelso de la naturaleza de cada uno de ellos. Al igual que Dionisio, Santo Tomás considera que la jerarquía celeste es mediadora entre Dios y los hombres, pero el Aquinate tiene una posición más radical. Mientras que en el planteamiento del Areopagita la relación con los hombres quedaba limitada al grado más bajo de la tercera jerarquía, para el joven fraile toda la tercera jerarquía y parte de la segunda debe cumplir esta tarea. La mediación entre los seres puramente espirituales y los hombres no debe quedar limitada al grado de los Ángeles, como afirmaba Dionisio y por lo tanto el dominico sostiene que el rol de la segunda jerarquía (Dominaciones,

Virtudes y Potestades) también media entre Dios y los hombres. Para él, sus nombres manifiestan cierto “gobierno”, y no pueden agotarse al realizarse sobre la tercera jerarquía, sino que deben llegar también a los hombres. Para Santo Tomás si la segunda jerarquía mediara solamente entre la primera y la tercera, sin ninguna relación con los hombres, aparecerían algunos problemas que contradirían el mismo principio de la *ley de la jerarquía*. En primer lugar, porque sería difícil de diferenciar la primera de la segunda jerarquía en la medida en que ambas median con seres puramente espirituales inferiores. En segundo lugar, y mucho más importante, es que si como decía Dionisio la jerarquía celeste en su totalidad debe ser considerada mediadora entre Dios y los hombres¹⁸, entonces es necesario que la segunda de estas jerarquías esté también relacionada con los seres humanos o se rompería este principio.

La *ley de la jerarquía* es utilizada por Santo Tomás para resolver diversas cuestiones que se suscitan en torno a los seres espirituales. Por ejemplo, la utiliza para resolver el problema que se había generado acerca de la relación entre la inmaterialidad de los ángeles y su individualidad. Para que entre ellos haya mediación es necesario que cada uno de ellos sea distinto, cada uno de un grado diferente, de manera que haya siempre un superior, un inferior y un medio. Como se mostró, Santo Tomás ensaya por este camino una demostración de que cada ángel agota su especie. En efecto, si no fuera así por podría haber mediación espiritual y por lo tanto los ángeles no podrían conocer a Dios¹⁹.

Siguiendo a Dionisio, Tomás reafirma que la mediación espiritual entre los ángeles se da de los superiores a los inferiores, sin que estos transmitan otra cosa que la luz divina, adaptada y modificada para ser recibida por los inferiores. Sin embargo, Santo Tomás pone especial esmero en precisar en qué consiste esta adaptación. La luz divina, pura, simple, es dividida y complejizada para poder ser recibida por los inferiores. Los ángeles van dividiendo y multiplicando las partes de lo que originalmente se presenta simple y uno. Solamente así es recibida por los demás en la escala²⁰

Otra forma de precisar esta mediación espiritual se puede ver cuando el Aquinate desarrolla una explicación sobre el conocimiento de los ángeles. El tema se centra en el conocimiento a través de las especies. Si bien todos los ángeles conocen por medio de ellas, al ir descendiendo en la escala jerárquica, éstas son cada vez menos simples, pues deben ser complejizadas a través de la

¹⁸ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 11, q. 1, a. 1: “inter Deum et homines media est natura angelica, et secundum legem sapientiae suae hoc est ordinatum ut inferioribus per superiora provideat”.

¹⁹ H. D. Simonin, “La connaissance angélique de l’Être créé”, p. 406.

²⁰ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 3, q. 3, a. 1.

división y la multiplicación para que puedan ser entendidas. Los ángeles, en la medida en que más son semejantes a Dios, conocen de un modo más semejante a Él, y por lo tanto conocen de un modo más simple, por medio de una única forma que transmite todo de un modo simple. Por lo mismo, al ir bajando en la escala, esa forma es dividida y multiplicada para que pueda ser recibida.

La acción mediadora también puede ser vista como una acción por la cual se purifica, ilumina y perfecciona al inferior. Santo Tomás es especialmente preciso con el primero de los términos. La purificación no alude así a una caída o pecado, sino a que limpia las desemejanzas.

La influencia de Dionisio se puede reconocer así en dos niveles. Por un lado, respecto a la presencia en el *Comentario a las Sentencias* de una serie de tesis respecto a los ángeles y la jerarquía angélica que aun cuando no siempre pueda decirse que Dionisio es la fuente exclusiva de estas ideas, es cierto y claro que es a él a quien en la gran mayoría de los casos recurre.

Por otro lado, hay otra serie de ideas que muestran cómo Santo Tomás supera a Dionisio continuando sin traicionar aquellos principios antes mencionados. Se destaca sobre todo la utilización que hace de la ley de la jerarquía para argumentar que cada ángel es único en su especie, o también la reflexión sobre la relación que hay entre la ordenación política y la relación angélica. Sin embargo, y esto es tal vez lo más importante, no hay duda de que la superación mayor aparece al analizar en qué consiste la mediación espiritual, al precisar esto tanto por medio de la metáfora de la luz como en su análisis del conocimiento angélico.

b) Mediación humana

El tema de la mediación humana también muestra en el *Comentario a las Sentencias* a un Santo Tomás que asume y desarrolla las tesis de Dionisio. Lo primero que uno encuentra es que la jerarquía humana, creada a semejanza de la celeste, posee dos diferencias centrales con ella. En primer lugar sus miembros son iguales desde el punto de vista de los grados de ser. En segundo lugar, la diferencia será por las funciones que cada uno pueda hacer. Y esto se notará en el hecho de que en la jerarquía humana sus miembros van ganando funciones a medida que se asciende en la escala jerárquica (solamente el obispo purifica, ilumina y perfecciona)²¹.

²¹ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 3, ad4.

Su influencia se nota también al momento de aceptar la definición de Dionisio de los sacramentos como *acciones jerárquicas*. El Aquinate hace un notable uso de esta forma de concebir a los sacramentos, especialmente al momento de justificar el valor de ellos en general y de la necesidad del bautismo en particular. También apela a ella para justificar la necesidad de los ministros y del rito sensible.

Santo Tomás avanza sobre estas ideas y justifica a partir de la “ley de la jerarquía” tres elementos, que si bien están presentes en Dionisio, no alcanzan la precisión que uno encuentra en el *Comentario a las Sentencias*. En primer lugar, la importancia que tienen los hombres como mediadores para con otros hombres, y cómo es la acción de unos sobre otros la que permite que todos ellos se asemejen más a Dios. En este tema, Santo Tomás desarrolla minuciosamente la importancia que tienen las personas en orden a ser posibilitadores del ascenso de otros hombres, señalando cómo en muchos casos su rol es incluso más importante que el de los ángeles. En segundo lugar, el rol del *anádoco*, que el dominico relaciona con el del padrino, pero con el que aprovecha para resaltar el importante papel que tienen las personas no ordenadas en el ascenso y perfeccionamiento de los demás. En efecto, la presencia del *anádoco* muestra que todo hombre es miembro de la jerarquía y no solamente aquellos que han recibido el orden sagrado. En tercer lugar, al explicar la importancia que tiene la oración de los muertos. En efecto, esto supone una relación también con otros hombres, quienes a su vez están más cerca de Dios que los que aun siguen en este mundo. De esta manera, una forma de ascender y acercar las plegarias a Dios puede hacerse por medio de estos otros hombres, que están entre Él y nosotros. Queda planteada la cuestión de si la jerarquía humana no sirve a la vez de modelo de la organización política, en la que uno encuentra también aquí algunos elementos concordantes.

5. La mediación como un camino de unión y perfección de la criatura

Como he intentado mostrar a lo largo de todo el trabajo, uno encuentra en el *Comentario a las Sentencias* de Santo Tomás una fuerte presencia de Dionisio Areopagita y especialmente de las nociones de jerarquía y de mediación espiritual. Esta presencia, además, es explícitamente reconocida por el Aquinate y puede verse fácilmente en virtud de la importante cantidad de referencias al Areopagita en su obra.

Esta asunción, sin embargo, no es solamente una mera repetición de las ideas de Dionisio. Más bien hay que decir que lo que hace el dominico es tomar los principios desarrollados en el *Corpus* e insertarlos dentro de un pensamiento

más completo y más complejo. En este sentido, muchas de las tesis areopagíticas son completadas y enriquecidas por el joven fraile, que sin embargo se esfuerza por mostrar que no busca contradecir o corregir a quien él creía que era el discípulo de San Pablo, sino mostrar más acabadamente la riqueza de su pensamiento.

Tomás de Aquino percibe en la noción de jerarquía el aspecto dinámico de la creación. En efecto, como lo decía la misma definición, la jerarquía provee un sentido y una finalidad a los grados de ser. Permite, por lo tanto, dar una mejor justificación a la creación como un movimiento de *exitus* y *reditus*, idea muy presente en todo el *Comentario*²². La “ley de la jerarquía” exige que cada uno cumpla con su tarea de iluminación y de elevación para con sus inmediatos inferiores. Haciendo esto, también el iluminador se acerca a Dios, en la medida en que su obrar se ha vuelto semejante al Suyo.

La mediación espiritual era para el Areopagita el camino a través del cual el Uno, trascendente, se relacionaba con las criaturas, finitas y creadas. Esta tesis es precisada por el dominico proveyendo a la noción de mediación de una riqueza y precisión superior. El acto de mediar vuelve a las criaturas perfectas en tanto que las asemeja a Dios en el Ser y en el obrar. Y este acto consiste en pasar de lo simple a lo complejo, de lo uno a lo múltiple, de lo indiviso a lo dividido. Al hacer esto, el receptor se vuelve apto para recibir la iluminación divina.

Esta misma noción de mediación espiritual, es además aplicada con mucha más consistencia al hablar sobre la jerarquía humana. Santo Tomás comienza por reconocer y explicar de un modo más acabado qué significa que la Iglesia es una jerarquía. Como se demostró, esto no alude para él tanto a la idea de una especie de escala de poder, cuanto a una gradación que permite a todos los que pertenecen a ella asemejarse lo más posible a Dios. Esta jerarquía tiene como misión realizar las “acciones jerárquicas”, a través de las cuales las personas pueden recibir la acción divina y sobre todo, saber que la han recibido. Toda la sacramentalidad de la Iglesia es vista también desde esta perspectiva, agregando a los textos propuestos por Pedro Lombardo para la reflexión muchas afirmaciones del Areopagita, a las cuales el dominico dedica muchas veces más energía. De esta manera, elementos tales como la necesidad de los sacramentos, el rol de los ministros y la importancia de la acción sensible del rito, por mencionar los temas más complejos, son revisados en el *Comentario a las Sentencias* partiendo del análisis hecho por Dionisio y dando una justificación mucho más cercana y dependiente de la filosofía que de la teología. En efecto, la ley de la jerarquía exige muchos de estos elementos como condición de posibilidad de la relación entre Dios y las criaturas. Esta ley, a su vez, ha sido firmemente insti-

²² J. Cruz Cruz, “Voluntad de gozo”, pp. 30-33.

tuida por Dios al crear. Dios se une a los hombres mediadamente porque Él mismo así lo ha establecido.

Como decía al comienzo de este trabajo, el propósito de esta investigación era el de analizar la influencia de Dionisio en el joven Santo Tomás. El desafío era conocer la presencia del Areopagita en los inicios de la vida académica del Aquinate y por lo tanto, reflexionar sobre el *Comentario a las Sentencias* por sí mismo, y no como preludio o antecedente de obras posteriores, aun cuando ciertamente debe señalarse que uno encuentra en esta obra de juventud muchas de sus tesis más notables. La presencia de la noción de jerarquía y de mediación espiritual es en esta obra lo suficientemente clara como para mostrar hasta qué punto el pensamiento tomista es ya desde sus comienzos al mismo tiempo deudor y superador de Dionisio. La reflexión del Areopagita se inserta dentro de un trabajo más amplio y abarcador, que aunque está en sus comienzos, muestra una notable riqueza y vitalidad. Si bien es cierto que el propio Santo Tomás hizo de más grande algunas precisiones y correcciones a lo dicho en esta obra, uno encuentra que ya desde sus primeros años, con gran osadía, se anima a ir más allá de lo propuesto por sus maestros e inspiradores, extrayendo de sus propios principios consecuencias que estos no habían desarrollado. Si es cierto que Dionisio es una de las fuentes a través de las cuales el Aquinate recibe la tradición neoplatónica, y que es también uno de los caminos a través de los cuales puede desarrollar muchas de sus tesis más profundas, como señala O'Rourke²³, entonces creo que hay que reconocer que éste está presente desde los comienzos de su reflexión, ocupando desde su juventud un lugar importante en su pensamiento.

²³ F. O'Rourke, *Pseudo Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, p. 276.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

1. Fuentes

a) Dionisio Areopagita

Corpus Dionysiacum, vol. I, *De divinis nominibus*, B. R. Suchla, (ed.), Patristische Texte und Studien 33, Walter de Gruyter, Berlin / New York, 1990.

Corpus Dionysiacum, vol. II, *De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia*, G. Heil / A. M. Ritter, (eds.), Patristische Texte und Studien 36, Walter de Gruyter, Berlin / New York, 1991.

La hiérarchie céleste: Denys l'Aréopagite, R. Roques (introducción), G. Heil (estudio y texto críticos), M. de Gandillac (traducción y notas), Sources Chrétiennes 58, Cerf, Paris, 1970.

Dionysius Areopagita, B. Cordier (ed.), *Patrologia graecae*, vol. 3, Paris, 1857.

b) Santo Tomás de Aquino

Tomás de Aquino, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo e testo integrale di Pietro Lombardo*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2000-2002.

In IV Libros Sententiarum, en *Opera Omnia*, Ed. Vivès, Paris, 1873-1874.

Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi, vols. 1-2, P. F. Mandonnet (ed.), vols. 3-4, M. F. Moos (ed.), P. Lethielleux, Paris, 1929 / 1947 / 1956.

Expositio super Isaiam ad litteram, ed. Leonina, en *Opera Omnia*, vol. 28, Editio Leonina, Roma, 1974.

“Rigans montes de superioribus”, en R. Verardo (ed.), *Opuscula Theologica*, Ed. Marietti, Roma, 1954.

c) *Traducciones a lenguas modernas*

- Dionisio Areopagita, *Los Nombres Divinos*, P. A. Cavallero (estudio filológico-lingüístico, traducción y notas), G. Ritacco (revisión y comentarios al texto), Losada, Buenos Aires, 2007.
- Dionisio Areopagita, *La jerarquía celestial. La jerarquía eclesiástica. La Teología Mística. Epístolas varias*, P. A. Cavallero (estudio filológico-lingüístico, traducción y notas), Losada, Buenos Aires, 2007.
- Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, T. H. Martín Luna (ed.), O. González de Cardedal (presentación), BAC, Madrid, 1994.
- Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, M. de Gandillac (traducción, prefacio y notas), Aubier-Montaigne, Paris, 1943.
- Pseudo Dionigi l'Areopagita. La gerarchia ecclesiastica*, S. Lilla (introducción, traducción y notas), Città Nuova, Roma, 2002.
- Dionysius the Areopagite, *The divine names and The mystical theology*. C. E. Rolt. (trad.), SPCK, Londres, 1983.
- Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, J. Cruz Cruz (ed.), Eunsa, Pamplona, vols. I/1 y I/2, 2002; vols. II/1 y II/2, 2005.
- Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, vol. III/1, *La encarnación del Verbo y la obra de la Redención*, M. I. Zorroza (introducción y edición), P. Arias / J. Garitaonandía / A. Mallea / M. I. Zorroza (trads.), M. I. Zorroza (revisión de traducción), Eunsa, Pamplona, 2013.
- Tutte le opere: Gerarchia celeste, Gerarchia ecclesiastica, Nomi divini, Teologia mistica, Lettere / Dionigi Areopagita*, Piero Scazzoso (trad.), Enzo Bellini (introducción, prefacio, paráfrasis, notas e índice), Centro di Ricerche di Metafisica dell'Universita del Sacro Cuore di Milano (ed.), Rusconi, Milán, 1981.

d) *Fuentes secundarias*

- Alberto Magno, *Super Dionysium de Caelesti Hierarchia*, en *Opera Omnia*, vol. 36, 1, Wesfalom, Aschendorf, 1993.
- Clemente de Alejandría, *Stromata*, M. Merino Rodríguez (ed.), Fuentes Patrísticas vols. 7, 10, 17, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 1996, 1998, 2005.
- Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelia*, M. Fiedrowicz (trad. e intr.), Fontes Christiani 28, Herder, Freiburg, 1997.

- Gregorio Nacianceno, *Tutte le orazioni*, Ch. Sani / M. Vincelli (traducción italiana con texto original y notas), Bompiani, Milán, 2002.
- Jámblico, *Sobre los misterios egipcios*, E. Ramos Jurado (intr., trad. y notas), Gredos, Madrid, 1997.
 –*Les mystères d'Égypte*, texte établi et traduit par É. des Places, Les Belles Lettres, Paris, 1966.
- Juan Crisóstomo, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, Sources Chrétiennes 28 bis, texto en griego y francés, A. M. Malingrey (texto crítico y notas), R. Flacelière (trad.), J. Daniélou (intr.), Du Cerf, Paris, 1970.
 –*On the incomprehensible nature of God*, P. W. Harkins (trad.), The Fathers of the Church, vol. 72, Catholic University of America Press, Washington D. C., 1984.
- Proclo, *The elements of Theology*, E. R. Dodds (revisión de texto, traducción, introducción y comentario), Clarendon Press, Oxford, ²1963.
 –*On the existence of evils*, J. Opsomer / C. Steel (trad.), Duckworth, Londres, 2003.
 –*Proclu's commentary on Plato's Parmenides*, G. R. Morrow / J. M. Dillon (trads.), J. M. Dillon (introducción y notas), University Press, Princeton, 1987.
 –*Commentary on Plato's Timaeus*, Cambridge University Press, Cambridge / New York, 2007-2008.
- Orígenes, *De principiis*, vol. V, *Origenes Werke*, Hinrichs, Leipzig, 1913.
 –*Contra Celso*, BAC, Madrid, 1967.
- Scholia sancti Maximi in opera Beati Dionysii*, en *Patrologiae Graecae* t. 4, Paris, J. P. Migne, 1857.

e) *Bibliografías y léxicos*

- Chevallier, P.: *Dionysiaca, Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués à Denys de l'Areopage; et synopse marquant la valeur de citations presque innombrables*, Desclée, Paris, 1937.
- Doherty, K. F.: "Towards a bibliography of Pseudo Dionysius the Areopagite, 1900-1955", *Modern Schoolman* 1956 (33), pp. 257-268.
 –"Pseudo Dionysius the Areopagite: 1955-1960", *Modern Schoolman* 1962-1963 (40), pp. 55-59.

- Hornus, J. M.: “Les recherches récentes sur le pseudo Denys l’Aréopagite”, *Revue d’Histoire et de Philosophie de la Religion*, 1955, (35), p. 448.
 –“Les recherches dionysiennes de 1955 à 1960”, *Revue d’Histoire et de Philosophie de la Religion*, 1961 (41), pp. 78-81.
- Lampe, G. W. H.: *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1961.
- Liddell, H. G. / Scott, R. A.: *Greek English Lexicon*, (revisada y aumentada por H. Stuart Jones, con la colaboración de R. McKenzie y la cooperación de numerosos especialistas), Clarendon Press, Oxford, 1968.
- Lohr, Ch. H.: *St Thomas Aquinas ‘Scriptum super Sententiis’: An Index of Authorities Cited*, Aldershot, Avebury, 1980.
- Théry, G.: “Catalogue des manuscrits dionysiens des Bibliothèques d’Autriche”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1935 / 1936 (9/10), pp. 163-264; 1937 / 1938 (11), 87 - 131.

2. Estudios generales

- Aertsen, J.: “The platonic tendency of thomism and the foundations of Aquina’s philosophy”, *Medioevo*, 1992 (18), pp. 53-70.
 –“Ontology and henology in Medieval Philosophy (Thomas Aquinas, Master Eckhart and Berthold of Moosburg)”, en Boss, E. P., Meijer, P. A. (eds.), *On Proclus and his influence in medieval philosophy*, Brill, Leiden, 1992, pp. 120-140.
- Alvira, R.: “Unidad y diversidad en el neoplatonismo cristiano”, *Anuario Filosófico*, 2000, (33), 1, pp. 29-42.
- Andereggen, I. M.: *La metafísica de Santo Tomás en la Exposición sobre el De divinis nominibus de Dionisio Areopagita*, Educa, Buenos Aires, 1989.
- Anderson, James F.: *The Bond of Being. An essay on Analogy and Existence*, Greenwood, New York, 1969.
 –*An introduction to the metaphysics of St. Thomas Aquinas*, Gateway, Chicago, 1969.
- Andía, Y. de: *L’union à Dieu chez Denys l’Aréopagite*, Leiden, E. J. Brill, 1996.
 –*Denys l’Aréopagite. Tradition et Métamorphoses*, Vrin, Paris, 2006.
 –“Neoplatonismo y cristianismo en Pseudo-Dionisio Areopagita”, *Anuario Filosófico*, 2000 (33, 2), pp. 363-394.
 –*Denys l’Aréopagite et sa postérité en orient et en occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994*, Ysabel de Andía (ed.), Col-

- lection des études augustiniennes, Série Antiquité, 151, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1997.
- “Inconnaissance et prière chez Évagre le Pontique et Denys l'Aréopagite”, *Studia Patristica*, Leuven, 2006, (42), pp. 97-106.
- “Remotio-Negatio. L'évolution du vocabulaire de saint Thomas touchant la voie négative”, en *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*, Vrin, Paris, 2006, pp. 183-211.
- Annice, M.: “Historical sketch of the Theory of Participation”, *The New Scholasticism*, 1952 (26), pp. 49-79.
- Argárate, P.: *Portadores de fuego. La divinización en los Padres Griegos*, Desclee, Bilbao, 1998.
- Armstrong, A. H.: *Hellenic and Christian Studies*, Variorum, Aldershot, 1990.
- Plotinian and Christian Studies*, Variorum, Londres, 1979.
- “The escape of the One”, *Studia Patristica*, 1975 (13), pp. 77-89.
- “Platonic Eros and Christian Agape”, *Downside Review* 1961, (255), pp. 105-121.
- Aristotle, Plotinus and St. Thomas*, Blackfriars, Oxford, 1946.
- “Negative Theology, Myth and Incarnation”, en Dominic J. O'Meara (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, International Society for Neoplatonic Studies, Norfolk, Virginia, 1982.
- “Was Plotinus a magician?”, *Phronesis*, 1955-1956 (1), pp. 73-79.
- Introducción a la filosofía antigua*, Eudeba, Buenos Aires, 2007.
- Arthur, R. A.: *Pseudo Dionysius as Polemicist. The development and Purpose of the Angelic Hierarchy in the Sixth Century Syria*, Ashgate, Aldershot, 2008.
- “Ps Dionysius' Angelic Hierarchy and the Caldean Oracles”, *Studia Patristica*, 2006 (42) pp. 23-28.
- Artola, J. M.: *La participación de la naturaleza divina en las criaturas según la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Publicaciones de Institución Aquinas, Madrid, 1963.
- Balthasar, H. U. von: “Das Scholienwerke des Johannes von Scythopolis”, *Scholastik*, 1940 (15), pp. 19-38.
- Bardy, G.: “Sur les sources patristiques grecques de Saint Thomas dans la première partie de la somme théologique”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1923 (12), pp. 403-502.
- Battista, G. S.: “Strutture e figure retoriche nel “de Caelesti Hierarchia” dello Pseudo Dionigi: un mezzo di espressione dell'ontologia Neoplatonica”, *Archivio di Filosofia*, 1983 (51), pp. 293-319.

- Beggiani, S. J.: "Theology at the Service of Mysticism: Method in Pseudo-Dionysius", *Theological Studies*, 1996 (57), pp. 201-223.
- Bellini, E.: "Teologia e Teurgia in Dionigi Areopagita", *Vetera Christianorum*, 1980 (17), 199-216
- Biffi, I.: "Il commento di S. Tommaso alle Sentenze di Pietro Lombardo", *Sacra Doctrina*, 2001 (46), pp. 11-122.
- Blumenthal, H. J. / Markus, R. A.: *Neoplatonism and early Christian thought: Essays in honour of A. H. Armstrong*, Variorum Publications, London, 1981.
- Boland, V.: *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas. Sources and synthesis*, Brill, Leiden, 1996.
- Bonino, S.: "Influence du Pseudo Denys sur la conception thomiste de l'esse", *Bulletin de Litterature Ecclésiastique*, 1993 (94, 3), pp. 269-273.
- Bos, E. P. / Meijer, P. A. (eds.): *On Proclus and his influence in medieval philosophy*, Brill, Leiden, 1992.
- Branick, Vincent P.: "The Unity of the Divine Ideas", *The New Scholasticism*, 1968 (42), pp. 171-201.
- Brisson, L.: "Les Oracles Caldaïques dans la Théologie Platonicienne", en A. Ph. Segonds y C. Steel, *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven University Press / Les Belles Lettres, Leuven, 2000.
- Carabine, D.: *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Peters, Lovaina, 1995.
- Carrol, W. E.: "Unity, Participation and Wholes in a Key Text of Pseudo-Dionysius Areopagite's The Divine Names", *The New Scholasticism*, 1983 (57), pp. 253-262.
- Cavallera, F.: "J. Durantel - St. Thomas and Denis", *Revue d'ascétique et mystique*, 1920 (1), pp. 288-291.
- Chadwick, H.: "Was Marinus' life of Proclus a Reply to Dionysius the Areopagite", F. Young / M. Edwards / P. Parvis (eds.), *Studia Patristica, Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003. Other Greek Writers, John of Damascus and Beyond, The West to Hilary* (42), Peeters, Leuven, 2006.
- Chenù, M. D.: *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1950.
- Clarke, W.: "St Thomas and Platonism", *Thought*, 1957 (32), pp. 437-444.
 -"The limitation of Act by Potency", *The New Scholasticism*, 1952 (26), pp. 167-194.
- Corrigan, K.: "Solitary" mysticism in Plotinus, Proclus, Gregory of Nyssa, and Pseudo-Dionysius", *The Journal of Religion*, 1996 (76, 1), pp. 28-42.

- Corsini, E.: *Il trattato de Divinis Nominibus e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Università di Torino, Turin, 1962.
- Corsini, E.: “La questione areopagítica. Contributi alla cronologia dello Pseudo Dionigi”, en *Atti dell’Accademia delle Scienze di Torino*, 93, II Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Torino, 1958-1959.
- Coughlin, R.: “Theurgy, prayer, participation and divinization in Dionysius the Areopagite”, *Dionysius*, 2006 (24), pp. 149-173.
- Cruz Cruz, J.: “Fuentes neoplatónicas de la metafísica de la causalidad en ‘Super librum de causis expositio’”, Introducción a la traducción de *Exposición sobre el ‘Libro de las causas’ de Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2000, pp. 5-36.
- “Emanación: ¿Un concepto neoplatónico en la filosofía de Tomás de Aquino?”, *Anuario Filosófico*, 2000 (33, 2), pp. 461-489.
- Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, Pamplona, Eunsa, 1998.
- “Sentido original de la creación”, Introducción a la traducción de Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, vol. II/1, Eunsa, Pamplona, 2005, pp. 17-58.
- “Voluntad de gozo”, Introducción a la traducción de Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, vol. I/1, Eunsa, Pamplona, 2002, pp. 17-68.
- Neoplatonismo y mística. La contemplación en la obra de Tomás de Jesús (s. XVI)*, Eunsa, Pamplona, 2013.
- Cumont, F.: “Les anges des paganisme”, *Revue de l’histoire des religions*, 1915 (72), pp. 159-182.
- De Vogel, C. J.: “On the neoplatonic character of platonism and the Platonic character of platonism”, *Mind*, 1953 (62, 245), pp. 43-64.
- “Greek Cosmic Love and Christian Love of God”, *Vigiliae Christianae*, 1981 (35), pp. 57-84.
- Delvigne, T.: “L’inspiration propre du traité de Dieu dans le Commentaire des Sentences de Saint Thomas”, *Bulletin Thomiste*, 1932 (9), pp. 119-122.
- Des Places, E.: “La théologie négative du Pseudo Denys ses antécédents platoniciens, et son influence au seuil du Moyen Âge”, *Studia Patristica*, 1982, (17), pp. 81-92.
- Dewan, L.: “St. Thomas and the Divine Names”, *Science and Spirit*, 1980 (32), pp. 19-33.
- Dodds, E. R.: “Theurgy and its relations to neoplatonism”, *Journal of Roman Studies*, 1947 (37), pp. 55-69.

- “Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus”, *Journal of Roman Studies*, 1960 (50), pp. 1-7.
- Doherty, K. F.: “St. Thomas and the Pseudo Dionysian Symbol of light”, *The New Scholasticism*, 1960 (34), pp. 170-189.
- Dondaine, H. F.: “Le corpus Dionysien a l’Université de Paris au XIII siècle”, Edizioni de Storia e Letteratura, Rome, 1953.
- “Saint Thomas et le grec”, *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 1950 (17), pp. 315-319.
- Donnelly, Ph. J.: “St. Thomas and the ultimate purpose of creation”, *Theological Studies*, 1941 (2), pp. 53-83.
- Douglass, J. W.: “The negative theology of Dionysius the Areopagite”, *The Downside Review*, 1963 (81), pp. 115-124.
- Durantel, J.: *Saint Thomas et le Pseudo Denis*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1919.
- Elders, L.: *La metafísica dell’essere di S. Tommaso d’Aquino in una prospettiva storica*, Vaticana, Roma, 1995.
- Elorduy, E.: *La doctrina de la creación y el mal en Proclo y el Ps. Aeropagita*, Estudios Onienses, Ser. 1, vol. VII, Imprenta de la Facultad de Teología, Burgos, 1959.
- Fabro, C.: *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d’Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1968.
- Partecipazione e causalità*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1960.
- Introducción al tomismo*, Rialp, Madrid, 1967.
- “Dionigi Areopagita”, en *Enciclopedia cattolica*, vol. 4, Enciclopedia cattolica / Libro cattolico, Vatican, 1950, pp. 1662-1668.
- “Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione”, *Divinitas*, 1967 (2), pp. 559-586.
- “Platonism, Neoplatonism and Thomism: Convergencies and Divergencies”, *The New Scholasticism*, 1970 (44), pp. 69-100.
- Faes de Mottoni, B.: *Il Copus Dionysianum nel Medioevo. Rassegna di studi*, Società Editrice il Molino, Bologna, 1977.
- Faitanin, P.: “La huella de la ‘unitione divina’ de Dionisio en la doctrina de la incomunicabilidad divina de Tomás de Aquino”, *Anuario Filosófico*, 2000 (33, 2), pp. 593-606.
- Farré, L.: *Tomás de Aquino y el Neoplatonismo*, Universidad Nacional de la Plata, La Plata, 1966.
- Faucon de Boylesve, P.: *Aspects néoplatoniciens de la doctrine de Saint Thomas d’Aquino*, Atelier Reproduction des thèses, Université Lille III, Lille, 1975.

- Fay, Th. A.: "Participation: the Transformation of Platonic and Neoplatonic Thought in the Metaphysics of Thomas Aquinas", *Divus Thomas*, 1973 (76), pp. 50-64.
- Finan, T. / Twomey, V. (eds.): *The relationship between Neoplatonism and Christianity*, Four Courts Press, Dublin, 1992.
- Forest, A.: *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas*, Vrin, Paris, 1932.
- Fosbery, A., O.P.: *La doctrina de la iluminación en el medioevo*, Unsta, Tucumán, 1967.
- Geenen, G.: "Une étude inédite sur le Ps. Denys et Saint Thomas", *Divus Thomas*, 1953 (31), pp. 169-184.
- Geiger, L. B.: *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1942.
- "Les idées divines dans l'oeuvre de S. Thomas", en *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1974, pp. 175-209.
- Gersh, S.: "The medieval legacy from ancient Platonism", en S. Gersh / M. J. F. M. Hoenen / P. Th. van Wingerden (eds.), *The platonic tradition in the Middle Ages: A Doxographic Approach*, Walter de Gruyter, Berlin, 2002.
- From Jamblicus to Erigena: An investigation of the prehistory and Evolution of the Pseudo Dionysian Tradition*, E. J. Brill, Leiden, 1978.
- Gilson, É.: *Santo Tomás de Aquino*, Aguilar, Madrid, 1964.
- "Virtus essendi", *Medieval Studies*, 1964 (26), pp. 1-11.
- Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid, 1969.
- Las constantes filosóficas del ser*, Eunsa, Pamplona, 2005.
- La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1965.
- El tomismo*, Eunsa, Pamplona, 1978.
- "Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1926-1927, pp. 5-127.
- Girardi, G.: *Metafisica della causa esemplare*, Scuola Grafica Salesiana, Torino, Turin, 1954.
- Golitzin, A.: "The mysticism of Dionysius Areopagita: platonist or christian?", *Mystics Quaterly*, 1993 (19), pp. 98-114.
- González, Á. L.: *Ser y participación: estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1995.
- Griffith, R.: "Neo-Platonism and Christianity: Pseudo Dionysius and Damascius", *Studia Patristica*, 1997 (29), pp. 238-243.

- Grondijs, L. H.: "The Patristics origins of Gregory Palamas' Doctrine of Goden F. L. Cross (ed.), *Studia Patristica. Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959. Part III, Liturgica, monastica et ascetica, philosophica*, Akademie-Verlag, Berlin, 1962. pp. 323-328.
- "La Terminologie métalogue dans la théologie dionnysienne", *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 1959-1960 (14), pp. 420-429.
- Gross, J.: *The divinization of the Christian according to the Greek fathers*, P. A. Onica (trad.), K. S. Robichaux / P. A. Onica (intr.), A & C Press, Anaheim, 2002.
- Guillaumont, A.: *Les 'Kephalalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens*, Éditions du Seuil, Paris, 1962.
- Hall, D. C.: "Inmediacy and Mediation in Aquinas: In I Sent. q. 1, a. 5", *The Thomist*, 1989 (53), pp. 31-55.
- Hankey, W. J.: "Theology as System and as science: Proclus and Thomas Aquinas", *Dionysius*, 1982 (6), pp. 83-93.
- "Ad intellectum ratiotatio: Three Procline logics, The Divine Names of Pseudo Dionysius, Eriugena's *Periphyseon* and Boethius' *Consolatio philosophiae*", *Studia Patristica*, 1995 (29), pp. 244-251.
- "Aquinas, Pseudo Denys, Proclus and Isaiah VI, 6", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1997 (64), pp. 59-93.
- "Dionysian hierarchy in Thomas Aquinas: tradition and transformation", en Y. de Andía (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en orient et en occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994*, Collection des études augustiniennes, Série Antiquité, 151, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1997, págs. 405-438.
- Harrington, L. M.: *A thirteenth-century textbook of Mystical Theology and the University of Paris*, Peeters Publishers, Leuven, 2004.
- Hart, Ch. A.: "Participation and the Thomistic Five Ways", *The New Scholasticism*, 1952 (26), pp. 267-282.
- Hathaway, R.: *Hierarchy and the definition of Order in the letters of Pseudo-Dionysius*, Nijhoff, The Hague, 1969.
- Henle, R. J.: *Saint Thomas and Platonism*, Nijhoff, The Hague, 1956.
- Humbrecht, T. D. "La théologie négative chez saint Thomas d' Aquin", *Revue thomiste*, 1993 (93).
- Isaye, G.: "La théorie de la mesure et de l'existence d'un maximum, selon saint Thomas", *Archives de Philosophie*, Paris, 1940 (16, 1).

- Ivanka, É. von: *Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Eglise*, PUF, Paris, 1990.
- “La signification historique du *Corpus Areopagiticum*”, *Recherches de Sciences Religieuses*, 1949 (36), pp. 5-24.
- Janowitz, N.: “Theories of Divine Names in Origen and Pseudo-Dionysius”, *History of religions, History of Religions* 30 (1991): 359 – 372; Jhon Dillon, “The magical Power of Names in Origen and Later Platonism,” in *Origeniana Tertia*, ed. R. Hanson and H. Crouzel (Rome: Edizioni dell' Ateneo, 1985) : 214-23
- Jauneau, É. 1997: ‘Denys I' Aréopagite, promoteur du néoplatonisme en Occident’. In *Neoplatonisme et philosophie médiévale*, ed. L.G. Banakis. Actes du Colloque International de Corfou 6-8 Octobre 1995, organisé par la Société International pour l'Etude de la Philosophie Médiévale. Turnhout: Brepols, pp. 1-23
- Jones, J. D.: “The character of the Negative (mystical) Theology for Pseudo-Dionysius Areopagite”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 1977 (51), pp. 66-74.
- “The ontological difference for St. Thomas and Pseudo Dionysius”, *Dionysius*, 1980 (4), pp. 119-132.
- Jordan, M. D.: “The order of Lights: Aquinas on Immateriality as Hierarchy”, *Proceedings of the American Catholic Philosophic Association*, 1978 (52), pp. 112-120.
- Kern, C.: “La structure du monde d'après le Pseudo-Denys”, *Irenikon*, 1956 (29), pp. 205-209.
- Klitenic, S. / Dillon, J.: *Dionysius Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes*, Ashgate, Aldershot, 2007
- Klubertanz, G.: *St. Thomas Aquinas Analogy*, Loyola University Press, Chicago, 1960.
- Knowles, D.: “The influence of Pseudo Dionysius on Western Mysticism”, en P. Brooks (ed.), *Christian Spirituality: essays in honor of Gordon Rupp*, SCM Press, London, 1975, pp. 79-94.
- Koch, H.: “Proklus als Quelle des pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen”, *Philologus*, 1895 (54), pp. 438-454.
- Koutlouka, M. (ed.): *Congrès international sur Denys l'Aréopagite et l'ontologie néoplatonicienne (Athènes, 29 juin - 2 juillet 1993)*, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1998 N° 10872) Universidad de Michigan, *Philosophia* (Ath), 1993-1994 (23-24), pp. 488-490.

- Lewy, Hans. *Chaldean Oracles and the Theurgy: mysticism, magic and Platonism in the later Roman Empire*, Imprimeire de l'Institut Francais d'archiologie orientale, Cairo, 1956.
- Lilla, S.: *Introduzione al medio platonismo*, Instituto Patristico Augustinianum, Roma, 1992.
- Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Morcelliana, Brescia, 2005.
- “Note sulla Gerarchia Celeste dello Ps. Dionigi “Areopagita”, *Augustinianum*, 1986 (26), pp. 519-573.
- Little, A.: *The platonic heritage of thomism*, Golden Eagle Books, Dublin, 1949.
- Lossky, V.: *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Herder, Barcelona, 1983.
- The vision of God*, St. Vladimir Seminary Press, Crestwood (N.Y.), 1983.
- “La notion de ‘analogies’ chez Denys le Pseudo Aréopagite”, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1980 (5), pp. 279-309.
- “La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite”, *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1939 (28), pp. 204-221.
- Louth, A.: *Denys, the Areopagite*, Morehouse Barlow, Wilton, CT, 1989.
- The Origins of the Christian mystical tradition from Plato to Denys*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1981.
- “Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite”, *Journal of Theological Studies*, 1986 (37), pp. 432-438.
- Luscombe, D. E.: “Thomas Aquinas and Conceptions of Hierarchy in the Thirteenth century”, *Miscellanea Mediaevalia*, 1988 (19), pp. 261-277.
- Lyttkens, H.: *The analogy between God and the World by St. Thomas of Aquinas*, Almqvist & Wiksell, Uppsala, 1952.
- Mahoney, E. P.: “Pseudo – Dionysius’s Conception of Metaphysical Hierarchy and its Influence on Medieval Philosophy”, en T. Boiadjev / G. Kapriev / A. Speer (eds.), *Die Dionysius – Rezeption im Mittelalter. Internationales Kolloquium in Sofia vom 8. bis 11 April 1999 unter der Schirmherrschaft der S.I.E.P.M.*, Recontres de Philosophie Médiévale, 9, Brepols, Turnhout, 2000, pp. 429-475.
- Martínez Ruiz, C.: “Propiedad y poder en los Comentarios al Segundo Libro de las Sentencias de Buenaventura de Bagnoregio y Tomás de Aquino”, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 2007 (74), pp.59-84.
- McKian, J. D.: “What men may know about angels. Some suggestions on the Angelic Doctor”, *The New Scholasticism*, 1959 (29), pp. 259-277; 441-460.
- McNair, B.: “Thomas Aquinas, Albert the Great and Hugh of St. Cher on the vision of God in Isaiah chapter six”, *The Downside Review*, 2006 (144), pp. 79-88.

- Meis, A.: “El ocultamiento de Dios en los *Comentarios al Cantar de los Cantares* de Gregorio de Nisa y Pseudo Dionisio Areopagita”, *Studia Patristica*, 2001 (37), pp. 194-206.
- Mondin, B.: *St. Thomas Aquina’s Philosophy in the Commentary to the Sentences*, Nijhoff, The Hague, 1975.
- Montagnes, B.: *The doctrine of the analogy of being according to Thomas Aquinas*, Marquette University Press, s. l., 2004.
- O’Meara D. J.: (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, Catholic University of America, Washington D.C., 1982.
- O’Rourke, F.: *Pseudo Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, E. J. Brill, New York, 1992.
- “Virtud essendi: intensive Being in Pseudo Dionysius and Aquinas”, *Dionysius*, 1991 (15), pp. 31-79.
- Pabst, A.: *Metaphysics: the creation of hierarchy*, Grand Rapids, Michigan / William B. Eerdmans, Cambridge, 2012.
- Padellaro de Angelis, R.: *L’influenza del pensiero neoplatonico sulla metafisica di S. Tommaso d’Aquino*, Abete, Roma, 1981.
- L’influenza di Dionigi Areopagita sul pensiero medievale*, Abete, Roma, 1975.
- Peghaire, J.: *Intellectus et ratio selon S. Thomas d’Aquin*, Vrin, Paris, 1936.
- Pera, C.: “Denys le mystique”, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1936 (25), pp. 5-75.
- “Il tomismo di fronte alle correnti platoniche e neoplatoniche”, *Aquinas*, 1960 (3), pp. 279-306.
- Perl, E.: “Hierarchy and participation in Dionysius the Areopagite and Greek Neoplatonism”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1994 (68, 1), pp. 15-30.
- Perpere Viñuales, A.: “Proyecciones de la ‘ley de la jerarquía’ al pensamiento social. de dionisio Areopagita a Santo Tomás de Aquino”, en L. E. Corso de Estrada / M. J. Soto-Bruna / M. I. Zorroza (eds.), *Ley y razón práctica en el pensamiento medieval y renacentista*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, n. 150, Eunsa, Pamplona, 2014, pp. 365-380.
- “Manifestar a Dios en el ser y en el obrar. La creación como orden jerárquico en el Comentario a las Sentencias de Santo Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2014 (21), pp. 105-116.
- Pieper, J.: “Creaturidad. Observaciones sobre los elementos de un concepto fundamental”, *Philosophica. Revista del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaiso*, 1979-1980 (2-3).

- Poltner, G.: "The importance of Dionysius for St. Thomas Aquinas's comprehension of being", *Diotima*, 1995 (23), pp. 128-132.
- Quinn, P.: *Aquinas, Platonism and the knowledge of God*, Averbury, Aldershot, 1996.
- Rico Pavés, J.: *Semejanza a Dios y divinización en el Corpus Dionisiacum: platonismo y cristianismo en Dionisio Areopagita*, Estudio Teológico de San Ildefonso, Toledo, 2001.
- Riggi, C.: "Il creazionismo e il suo simbolo nello Pseudo Dionigi", *Salesianum*, 1967 (29, 1), pp. 300-325.
- Rist, J.: *Platonism and its Christian heritage*, Variorum, Aldershot, 1997.
- "Pseudo Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul", en H. J. Van Westra (ed.), *From Athens to Chartres: Neoplatonism and the Medieval Thought*, E. J. Brill, Leiden, 1992.
- "A note on Eros and Agape in Pseudo Dionysius", *Vigiliae Christianae*, 1966 (20), pp. 235-243.
- Ritaco, G.: "Inteligible light and love. A note on Dionysius and St. Thomas", *New Scholasticism*, 1989 (63), pp. 156-172.
- Roques, R.: *L'Univers dionisyen. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo Denys*, Aubier, Paris, 1954 (reimpresión: Éditions du Cerf, Paris, 1983).
- "Denys l'Aréopagite (Pseudo-)", *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 3, Beauchesne, Paris, 1957, cols. 245-286.
- "Symbolisme et théologie négative chez le Pseudo Denys", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1957 (1), pp. 97-112.
- Rorem, P. / Lamoreaux, J.: *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite*, Clarendon Press, Oxford, 1998.
- Rorem, P.: *Pseudo-Dionysius. A commentary on the texts and an introduction to their influence*, Oxford University Press, Oxford / New York, 1993.
- "The place of The Mystical Theology in the Pseudo Dionysian Corpus", *Dionysius*, 1980 (4), pp. 87-98.
- "Moses as the Paradigm for the Liturgical Spirituality of Pseudo Dionysius", *Studia Patristica*, 1989 (18, 2), pp. 275-279.
- Russell, N.: *The doctrine of Deification in the Greek Patristica Tradition*, Clarendon Press, Oxford, 2004.
- Saffrey, H. D.: "Theology as Science (3rd-6th centuries)", *Studia Patristica*, 1997 (29), pp. 321-339.
- "Un lien objectif entre le Pseudo Denys et Proclus", *Studia Patristica*, 1966 (9), pp. 98-105.

- “New objective links between the Pseudo Dionysius and Proclus”, en D. J. O’Meara (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, Catholic University of America, Washington D.C., 1982, pp. 64-74.
- “Les Néoplatoniciens et les Oracles Caldaïques”, *Revue des Études Augustiniennes*, 1981 (27).
- Sbaffoni, F.: *San Tomasso d’Aquino e l’influsso degli Angeli*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1993.
- Schiavone, M.: *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, Marzorati, Milano, 1963.
- Shaw, G.: “Neoplatonic Theurgy and the Dionysius the Areopagite”, *Journal of Early Christian Studies*, 1999 (7), pp. 573-599.
- Sheldon-Williams, I. P., “The Pseudo Dionysius”, en A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.
- “Henads and Angels: Proclus and the Pseudo-Dionysius”, *Studia Patristica*, 1972 (11), pp. 65-71.
- “The Ps.-Dionysius and the Holy Hierotheu”, *Studia Patristica*, 1966 (8, 2), pp. 108-117.
- “The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Dionysius”, *The Downside Review*, 1964 (82, n° 269, October), pp. 293-292.
- Simonetti, M.: “Due note sull’angelologia origeniana”, *Rivista di cultura classica e medievale*, 1962 (4), pp. 169-208.
- Simonin, H. D.: “La connaissance angélique de l’Être créé”, *Angelicum*, 1932 (9), pp. 387-421.
- “La connaissance de l’Ange par lui même”, *Angelicum*, 1932 (9), pp. 43-62.
- Spearrit, P.: “The Soul’s participation in God according to Pseudo Dionysius”, *Downside Review*, 1970 (293), pp. 378-392.
- Steel, C.: “Proclus et Denys: De l’existence du mal”, en Y. de Andía (ed.), *Denys l’Aréopagite et sa postérité en orient et en occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994*, Collection des études augustiniennes, Série Antiquité, 151, Institut d’Études Augustiniennes, Paris, 1997, pp. 89-116.
- Stiglmayr, J.: “Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel”, *Historisches Jahrbuch*, 1895 (16), pp. 253-273.
- Suárez Nani, T.: *Connaissance et langage des anges selon Thomas d’Aquin et Giles de Rome*, Études de Philosophie médiévale 85, Vrin, Paris, 2002.

- Les anges et la philosophie*, Vrin, Paris, 2002.
- Théry, G.: *Études dionysiennes*, Vrin, Paris, 1932.
- Thivierge, Guy Réal, *Le commentaire des noms Divins de Denys l'Aréopagite: l'occasion d'une rencontre entre platonisme et aristotelisme chez Thomas d'Aquin*, Pontificia Studiorum Universitas a Sancto Thoma Aquinatis in Urbe, Roma, 1986.
- Torrell, J. P.: *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Eunsa, Pamplona, 2002.
- Trouillard, J.: “Le ‘Parménide’ de Platon et son Interprétation néoplatonicienne”, *Revue de Theologie et Philosophie*, 1973 (23), pp. 83-100.
- Vanneste, J.: “La théologie mystique du Pseudo Denys l'Aréopagite”, *Studia Patristica*, 1962, (5), pp. 401-415.
- Steenberghen, F. van: *La Philosophie au XIIIe siècle*, Publications Universitaires, Louvain, 1966.
- Weisheipl, J. A.: *Tommaso d'Aquino: Vita, Pensiero, Opere*, Jaca Book, Milano, 1988.
- Williams, J.: “The Apophatic Theology of Dionysius the Pseudo-Areopagite”, *Downside Review*, 1999 (117), pp. 157-172.

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Y RENACENTISTA

1. JUAN CRUZ CRUZ, *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento según Santo Tomás* (1998, ³2009)
2. JOSE ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez* (1999)
3. TOMÁS DE AQUINO, *Cuestión disputada del alma*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez. Estudio preliminar de Juan Cruz Cruz (1999, ²2001)
4. PALOMA PÉREZ-ILZARBE, *El significado de las proposiciones. Jerónimo Pardo (†1502) y las teorías medievales de la proposición* (1999)
5. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación*. Traducción e introducción de Mirko Skarica. Estudio preliminar, revisión y notas de Juan Cruz Cruz (1999)
6. VALLE LABRADA, *Filosofía jurídica y política de Jerónimo Castillo de Bobadilla* (1999)
7. MARÍA JESÚS SOTO BRUNA Y CONCEPCIÓN ALONSO DEL REAL, *De processione mundi. Estudio y edición crítica del tratado de Domingo Gundisalvo* (1999)
8. OLGA L. LARRE, *La filosofía natural de Ockham como fenomenología del individuo* (2000)
9. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Estudio preliminar y notas de Celina A. Lértora Mendoza (2000, ²2001, ³2010)
10. TOMÁS DE AQUINO, *Exposición sobre el "Libro de las causas"*. Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2000)
11. JUAN DE SANTO TOMÁS, *El signo. Cuestiones I/5, XXI, XXII y XXIII del 'Ars Logica'*. Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz (2000)
12. TOMÁS DE AQUINO, *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*. Estudio preliminar, traducción y notas de Laura Corso de Estrada (2000)
13. JUAN CARAMUEL, *Gramática audaz*. Traducción de Pedro Arias. Estudio preliminar de Lorenzo Velázquez (2001)
14. JESÚS GARCÍA LÓPEZ, *Metafísica tomista: Ontología, Gnoseología y Teología natural* (2001, ²2001)
15. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a los libros de Aristóteles Sobre el sentido y lo sensible y Sobre la memoria y la reminiscencia*. Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2001)
16. DIEGO DE AVENDAÑO, *Thesaurus Indicus (1668)*. Introducción y traducción de Ángel Muñoz García (2001)
17. PEDRO DE LEDESMA, *Sobre la perfección del acto de ser creado (1596)*. Introducción y traducción de Santiago Orrego (2001)
18. LOUIS LACHANCE, *Humanismo político. Individuo y estado en Tomás de Aquino* (2001)
19. NICOLÁS DE CUSA, *Diálogos del idiota, El posset, La cumbre de la teoría*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2001, ²2008)
20. FRANCISCO UGARTE, *Metafísica de la esencia. Un estudio desde Tomás de Aquino* (2001)
21. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Física de Aristóteles*. Traducción y estudio preliminar de Celina A. Lértora Mendoza (2001, ²2011)
22. TOMÁS DE AQUINO Y PEDRO DE ALVERNIA, *Comentario a la Política de Aristóteles*. Traducción de Ana Mallea (2001)
23. IGNACIO VERDÚ BERGANZA, *Thomas Bradwardine. El problema de la libertad* (2001)
24. JUAN POINSOT (JUAN DE SANTO TOMÁS), *Verdad trascendental y verdad formal*. Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz (2002)
25. TOMÁS DE AQUINO, *El ente y la esencia*. Traducción, estudio preliminar y notas de Eudaldo Forment (2002, ²2006, ³2011)
26. M.ª CARMEN DOLBY, *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín* (2002)
27. SAN ANSELMO, *Proslogion*. Introducción, traducción y notas de Miguel Pérez de Laborda (2002, ²2008)
28. JOSÉ MIGUEL GAMBRA, *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago M. Ramírez* (2002)
29. GUILLERMO DE OCKHAM, *Pequeña suma de filosofía natural*. Introducción y traducción anotada de Olga Larre (2002)
30. SANTIAGO GELONCH, *Separatio y objeto de la metafísica. Una interpretación textual del Super Boetium de Trinitate, q5 a3, de Santo Tomás de Aquino* (2002)
31. PSEUDO JUSTINO, *Refutación de ciertas doctrinas aristotélicas*. Traducción, introducción y comentario de Marcelo D. Boeri (2002)
32. JEAN-PIERRE TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (2002)
33. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a los Analíticos Posteriores de Aristóteles*. Traducción, estudio preliminar y notas de Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok (2002)
34. TOMÁS DE AQUINO Y PEDRO DE ALVERNIA, *Comentario al libro de Aristóteles sobre El cielo y el mundo*. Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz (2002)

35. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, I/1: El misterio de la Trinidad* (I, d1-21). Edición de Juan Cruz Cruz (2002)
36. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, I/2: Nombres y atributos de Dios* (I, d22-48). Edición de Juan Cruz Cruz (2004)
37. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, II/1: La creación: Ángeles, Seres Corpóreos, Hombre* (II, d1-20). Edición de Juan Cruz Cruz (2005)
38. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, II/2: El libre arbitrio y el pecado* (II, d21-44). Edición de Juan Cruz Cruz (2008)
39. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, III/1: La encarnación del Verbo y la obra de la Redención* (III, d1-22). Edición de M.ª Idoya Zorroza (2013)
40. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, III/2: Las virtudes en Cristo y en los fieles. Los mandamientos* (III, d23-40). (En preparación)
41. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, IV/1: Los sacramentos. Bautismo, Confirmación y Eucaristía*. (IV, d1-13). (En preparación)
42. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, IV/2: Penitencia, Extremaunción* (IV, d14-23). (En preparación)
43. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, IV/3: Orden, Matrimonio* (IV, d24-42). (En preparación)
44. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, IV/4: Postrimerías* (IV, d43-50). (En preparación)
45. WALTER REDMOND, *La lógica del Siglo de Oro. Una introducción histórica a la lógica* (2002)
46. FRANCISCO GARCÍA, *Tratado utilísimo y muy general de todos los contratos* (1583). Introducción de Horacio Rodríguez-Penelas / Transcripción de Idoya Zorroza y Horacio Rodríguez-Penelas (2003)
47. DIEGO MAS, *Disputación Metafísica sobre el ente y sus propiedades transcendentales* (1587). Edición de Juan Cruz Cruz y Santiago Orrego (2003)
48. JESÚS GARCÍA LÓPEZ, *Virtud y personalidad según Tomás de Aquino* (2003)
49. BARTOLOMÉ CARRANZA, *Tratado sobre la virtud de la justicia* (1540), (Traducción castellana y texto latino). Transcripción, traducción y verificación de fuentes de Teodoro López, Ignacio Jericó Bermejo y Rodrigo Muñoz de Juana (2003)
50. JUAN SÁNCHEZ SEDEÑO, *Las segundas intenciones y el universal* (1600), introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz (2003)
51. JOSEP-IGNASI SARANYANA, *La Filosofía Medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca* (2003, 2007)
52. JAN A. AERTSEN, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino* (2003)
53. ALFONSO DE MADRIGAL, «EL TOSTADO», *El gobierno ideal*, Introducción, traducción y texto latino con aparato crítico y citas de Nuria Belloso Martín (2003)
54. DIEGO DE AVENDAÑO, *Oidores y Oficiales de Hacienda* (*Thesaurus Indicus*, vol. I, tit. IV y V), introducción y traducción de Ángel Muñoz (2003)
55. ÉTIENNE GILSON, *Dante y la filosofía*, traducción de María Lilián Mujica Rivas (2004, 2011)
56. SANTIAGO ORREGO SÁNCHEZ, *La actualidad del ser en la «Primera Escuela» de Salamanca* (2004)
57. CARLOS LLANO, *Etiología del error. Apéndice de textos de santo Tomás de Aquino sobre la falsedad del error* (2004)
58. ÉTIENNE GILSON, *Eloísa y Abelardo*, traducción de Serafín González (2004)
59. RAMON LLULL, *Arte breve*, introducción y traducción de Josep E. Rubio (2004)
60. ALCUINO DE YORK, *Obras morales*, Introducción y traducción de Rubén A. Peretó (2004)
61. JUAN SÁNCHEZ SEDEÑO, *La relación* (1600), introducción y traducción de Juan Cruz Cruz (2005)
62. JUAN POINSOT (JUAN DE SANTO TOMÁS), *Del alma* (1635): I. *El alma y su potencias elementales*, introducción y traducción de Juan Cruz Cruz (2005)
63. JUAN POINSOT (JUAN DE SANTO TOMÁS), *Del alma* (1635): II. *La sensibilidad y los sentidos externos e internos*, introducción y traducción de Juan Cruz Cruz. (En preparación)
64. JUAN POINSOT (JUAN DE SANTO TOMÁS), *Del alma* (1635): III. *El espíritu, el conocimiento y el querer*, introducción y traducción de Juan Cruz Cruz. (En preparación)
65. LUIS VIVES, *Los diálogos* (*Linguae latinae exercitatio*), estudio introductorio, edición crítica y comentario de M.ª Pilar García Ruiz (2005)
66. JUAN ENRIQUE BOLZÁN, *Física, Química y Filosofía natural en Aristóteles* (2005)
67. ALONSO DE SANTA CRUZ, *Sobre la melancolía. Diagnóstico y curación de los afectos melancólicos* (ca. 1569), traducción Raúl Lavalle. Introducción, revisión y notas histórico-médicas de Juan Antonio Paniagua (2005)
68. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al libro de Aristóteles Sobre la generación y la corrupción. Los principios de la naturaleza y otros opúsculos cosmológicos*, introducciones y traducciones de Ignacio Aguinalde Sáenz y Bienvenido Turiel (2005)

69. M.ª JESÚS SOTO BRUNA (Ed.), *Metafísica y antropología en el siglo XII* (2005)
70. TOMÁS DE AQUINO, *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*. SIGER DE BRABANTE, *Tratado acerca del alma intelectual*, introducción, traducción y notas de Ignacio Pérez Constanzó e Ignacio Alberto Silva (2005)
71. ÉTIENNE GILSON, *Las constantes filosóficas del ser*, traducción de Juan Roberto Courrèges (2005, 1.ª reimpr. en 2009)
72. WERNER BEIERWALTES, *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*, traducción de Alberto Ciria (2005)
73. TOMÁS DE AQUINO, *Sobre el Verbo. Comentario al prólogo del Evangelio de San Juan*, introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2005)
74. CARLOS I. MASSINI CORREAS, *La ley natural y su interpretación contemporánea* (2006)
75. CRUZ GONZÁLEZ-AYESTA (Ed.), *El alma humana: esencia y destino*. IV centenario de Domingo Báñez (1528-1604) (2006)
76. FRANCISCO DE VITORIA, *Contratos y usura*, Introducción, traducción, verificación de fuentes y notas de M.ª Idoya Zorroza (2006)
77. JUAN FERNANDO SELLÉS (Ed.), *El intelecto agente en la Escolástica renacentista* (2006)
78. SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Interpretación literal del Génesis*, Introducción, traducción y notas de Claudio Calabrese (2006)
79. JUAN CRUZ CRUZ y MARIA JESÚS SOTO-BRUNA (Eds.), *Metafísica y dialéctica en los periodos carolingio y franco (s. IX-XI)* (2006)
80. PEDRO FERNÁNDEZ, *La justicia en los contratos. Comentario a Summa Theologiae, II-II, 77-78*, introducción, transcripción, traducción, verificación de fuentes y notas de Teodoro López y M.ª Idoya Zorroza (2007)
81. JUAN CRUZ CRUZ, *¿Inmortalidad del alma o inmortalidad del hombre?* Introducción a la antropología de Tomás de Aquino (2006)
82. HORACIO RODRÍGUEZ PENELAS, *Ética y sistemática del contrato en el Siglo de Oro*. La obra de Francisco García en su contexto jurídico-moral (2007)
83. DOMINGO BÁÑEZ, *Tratado sobre el hombre (I), Comentario a 'Suma Teológica', I, q75-q77*, edición de José Ángel García Cuadrado, traducción de José Ángel García Cuadrado, Alfonso Chacón y M.ª Idoya Zorroza (2007)
84. DOMINGO BÁÑEZ, *Tratado sobre el hombre (II), Comentario a 'Suma Teológica', I, q78-q79*, edición de José Ángel García Cuadrado (2011)
85. DOMINGO BÁÑEZ, *Tratado sobre el hombre (III), Comentario a 'Suma Teológica', I, q80-q84*, edición de José Ángel García Cuadrado (2015)
86. DOMINGO BÁÑEZ, *Tratado sobre el hombre (IV), Comentario a 'Suma Teológica', I, q85-q89*, edición de José Ángel García Cuadrado. (En preparación)
87. DOMINGO BÁÑEZ, *Tratado sobre el hombre (V), Comentario a 'Suma Teológica', I, q90-q102*, edición de José Ángel García Cuadrado. (En preparación)
88. JUAN ESCOTO ERIGENA, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, traducción de Pedro Arias y Lorenzo Velázquez, estudio y notas de Lorenzo Velázquez (2007)
89. CARLOS LLANO, *Sobre la idea práctica* (2007)
90. JUAN CRUZ CRUZ (Ed.), *La ley natural como fundamento moral y jurídico en Domingo de Soto* (2007)
91. ÉTIENNE GILSON, *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*, traducción de Pablo E. Corona (2007)
92. THIERRY DE CHARTRES, *Tratado de la obra de los seis días* (Tractatus de sex dierum operibus), Estudio preliminar de Elisabeth Reinhardt, Preámbulo filológico, traducción y notas de M.ª Pilar García Ruiz (2007)
93. DIEGO DE AVENDAÑO, *Corregidores, encomenderos, cabildos y mercaderes* (Thesaurus Indicus, I. tit. VI-IX), Introducción y traducción de Ángel Muñoz García (2007)
94. JUAN CARAMUEL, *Leptotatos. Metalógica (1681)*, traducción de Pedro Arias, estudio preliminar de Lorenzo Velázquez (2008)
95. DOMINGO BÁÑEZ, *El derecho y la justicia (Decisiones de iure et iustitia, Salamanca, 1594, Venecia, 1595)*, Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2007)
96. DIEGO DE ZÚNIGA, *Metafísica (1597)*, Introducción, traducción y notas de Gerardo Bolado (2008)
97. JUAN FERNANDO SELLÉS, *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino* (2008)
98. HÉCTOR DELBOSCO, *El humanismo platónico del cardenal Bessarión* (2008)
99. FRAY LUIS DE LEÓN, *Dios y su imagen en el hombre. Lecciones inéditas sobre el libro I de las Sentencias (1570)*, Introducción, transcripción, traducción, verificación de fuentes y notas de Santiago Orrego (2008)
100. JUAN CRUZ CRUZ (Ed.), *Ley y dominio en Francisco de Vitoria* (2008)
101. LAURA E. CORSO DE ESTRADA, *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino* (2008)
102. RÚBEN PERETO RIVAS (Ed.), *La antropología cisterciense del siglo XII. Guillermo de Saint-Thierry, 'De natura corporis et anima', Isaac de Stella, 'De anima'* (2008)
103. DIEGO DE AVENDAÑO, *Mineros de Indias y protectores de indios* (Thesaurus Indicus, vol. I, Tit. X-XI, y complementos), introducción y traducción de Ángel Muñoz García (2009)
104. WERNER BEIERWALTES, *Eriúgena. Rasgos fundamentales de su pensamiento*, traducción de Alberto Ciria (2009)

105. CORNELIO FABRO, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, traducción de María Lilián Mújica Rivas (2009)
106. HERIBERT BOEDER, *Topología de la metafísica: la época media*, traducción de Martín Zubiría (2009)
107. CONCEPCION ALONSO DEL REAL Y M.ª JESÚS SOTO-BRUNA, *El Tractatus de anima atribuido a Dominicus Gundis[s]alinus. Estudio, Edición crítica y Traducción castellana* (2009)
108. ALEXANDER FIDORA, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia árabe-aristotélica*. Traducción de Lorenzo Langbehn (2009)
109. JUAN CRUZ CRUZ (Ed.), *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez* (2009)
110. DIEGO DE ZUÑIGA, *Física*. Edición de Gerardo Bolado (2009)
111. JUAN CRUZ CRUZ, *Fragilidad humana y ley natural. Cuestiones disputadas en el Siglo de Oro* (2009)
112. JAVIER VERGARA, *La educación política en la Edad Media: El tractatus de morali principis institutione de Vicente de Beauvais (1262/63). Una apuesta prehumanista de la política* (2010)
113. FRANCISCO DE ARAUJO, *Las leyes (1638)*. Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2010)
114. MARIANO ITURBE Y KALA ACHARYA (Eds.), *Dios en la filosofía medieval de la India* (2010)
115. CARLOS LLANO, *Examen filosófico del acto de la decisión* (2010)
116. MAESTRO ECKHART, *Sermones y lecciones sobre el capítulo 24, 23-31 del Eclesiástico (Sermones et lectiones super Ecclesiastici c. 24, 23-31)*. Edición de Andrés Quero Sánchez (2010)
117. JUAN CRUZ CRUZ (Ed.), *Delito y pena en el Siglo de Oro* (2010)
118. DIEGO DE AVENDAÑO, *Privilegio de los indios (Thesaurus Indicus, vol. II, Tit. XII, c. I-X)*, introducción y traducción de Ángel Muñoz García (2010)
119. SEBASTIÁN FOX MORCILLO, *Comentario al diálogo de Platón Fedón o La inmortalidad del alma (1556)*, edición de Juan Cruz Cruz (2010)
120. M.ª CARMEN SÁNCHEZ MAILLO, *El pensamiento jurídico-político de Juan de Solórzano Pereira* (2010)
121. VICENTE FERRER, *Tratado de las suposiciones de los términos (1371/72)*. Introducción, traducción y notas de José Ángel García Cuadrado (2011)
122. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ, M.ª IDOYA ZORROZA (Eds.), *In umbra intelligentiae. Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz* (2011)
123. JUAN CRUZ CRUZ (Ed.), *Razón práctica y derecho. Cuestiones filosófico-jurídicas en el Siglo de Oro español* (2011)
124. JOSÉ BARRIENTOS GARCÍA, *Repertorio de moral económica (1526-1670). La Escuela de Salamanca y su proyección* (2011)
125. JUAN CRUZ CRUZ (Ed.), *La justicia y los juicios en el pensamiento del Siglo de Oro* (2011)
126. LAURA E. CORSO DE ESTRADA, M.ª IDOYA ZORROZA (Eds.), *Ius et virtus en el Siglo de Oro* (2011)
127. DIEGO DE AVENDAÑO, *Clero indígena y obispos de Indias (Thesaurus Indicus, vol. II, Tit. XI, caps. XII-XXIII y Tit. XIII) (1668)*, introducción y traducción de Ángel Muñoz García (2012)
128. LORENZO VELÁZQUEZ, *El principio de interpretación de la ley según el Tratado sobre las leyes de Rodrigo de Arriaga* (2012)
129. JUAN FERNANDO SELLES, *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre, t. I: siglos IV a.C.-XV*. (2012)
130. LAURA E. CORSO DE ESTRADA, M.ª IDOYA ZORROZA (Eds.), *Justicia y liberalidad. Antecedentes medievales y proyecciones en el Siglo de Oro* (2012)
131. FRANCISCO DE VITORIA, *De beatitudine sobre la felicidad (In primam secundae Summae Theologiae, de Tomás de Aquino, qq. 1-5)*, Introducción, edición y traducción de los manuscritos Ottoboniano Latino 1000 (fols. 1v-19v) y Vaticano Latino 4630 (fols. 2r-49v) por Augusto Sarmiento (2012)
132. SAN ALBERTO MAGNO, *Sobre el alma*, traducción, introducción y notas de Jörg Alejandro Tellkamp (2012)
133. MIGUEL SARALEGUI BENITO, *Maquiavelo y la contradicción. Un estudio sobre fortuna, virtud y teoría de la acción* (2012)
134. JUAN CRUZ CRUZ, *Neoplatonismo y mística. La contemplación en la obra de Tomás de Jesús (s. XVI)* (2013)
135. IGNACIO SERRANO DEL POZO, *Debilidad de la voluntad y dominio racional. El problema de la incontinencia y la continencia en la filosofía de Tomás de Aquino* (2013)
136. M.ª IDOYA ZORROZA (Ed.), *Virtudes políticas en el Siglo de Oro* (2013)
137. DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO, *Ser e infinito en Duns Escoto* (2013)
138. NICOLÁS DE CUSA, *Examen del Corán* (edición bilingüe). Estudio preliminar, traducción y notas de Víctor Sanz Santacruz (2013)
139. JUAN LÓPEZ DE PALACIOS RUBIOS, *De las islas del mar océano (Libellus de insulis oceanis)*, Introducción, texto crítico y traducción de Paulino Castañeda Delgado, José Carlos Martín de la Hoz y Eduardo Fernández (2013)
140. LAURA E. CORSO DE ESTRADA, M.ª JESÚS SOTO-BRUNA, M.ª IDOYA ZORROZA (Eds.), *Concepciones de la ley natural: medioevo latino y escolástica española e iberoamericana* (2013)
141. CATALINA MARÍA CUBILLOS MUÑOZ, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos* (2013)
142. MANCIO DEL CORPUS CHRISTI Y BARTOLOMÉ DE MEDINA, *De iure et iustitia. El derecho y la justicia (In Secundam Secundae Summae Theologiae Sancti Thomae, qq. 57-60)*. Introducción, edición y traducción del manuscrito MCP5 de la Catedral de Palencia (fols. 530v-565v) por Augusto Sarmiento (2013)

143. NICOLÁS DE CUSA, *Sobre la mente y Dios (Diálogo sobre el Dios escondido, La búsqueda de Dios, El don del Padre de las luces, Apología de la docta ignorancia, El berilo, La igualdad, El principio, El no-otro)*, edición de Ángel Luis González (2013)
144. MARCELINO RODRÍGUEZ MOLINERO, *Alfonso de Castro y su doctrina penal. El origen de la ciencia del derecho penal* (2013)
145. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO (Ed.), *Los fundamentos antropológicos de la ley en Suárez* (2014)
146. NICOLÁS GONZÁLEZ VIDAL, *Inconsciente, conflicto y autoengaño. La psicología de Gregorio Magno en el Comentario al libro de Job* (2014)
147. GABRIEL MARTÍ ANDRÉS, *Naturaleza y ser del alma. A la luz de los principios aristotélico-tomistas* (2014)
148. MARÍA DEL ROSARIO NEUMAN, *Metafísica de la inteligibilidad y la autoconciencia en Tomás de Aquino* (2014)
149. CRUZ GONZÁLEZ AYESTA, MAURICIO LECÓN ROSALES (EDS.), *Causalidad, determinismo y libertad. De Duns Escoto a la escolástica barroca* (2014)
150. LAURA E. CORSO, M. JESÚS SOTO, M.ª IDOYA ZORROZA (EDS.), *Ley y razón práctica en el pensamiento medieval y renacentista* (2014)
151. MAURICIO LECÓN ROSALES, *Acción, praxis y ley. Estudio metafísico y psicológico de la acción legislativa en Francisco Suárez* (2014)
152. JOSEP IGNASI SARANYANA, *Sobre Duns Escoto y la continuidad de la metafísica. Con un epílogo de gramática especulativa* (2014)
153. VIRGINIA ASPE ARMELLA / M.ª IDOYA ZORROZA (EDS.), *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en la Nueva España* (2014)
154. M.ª JESÚS SOTO-BRUNA / CONCEPCIÓN ALONSO DEL REAL, *De unitate et uno de Dominicus Gundissalinus*, estudio, edición crítica y traducción castellana (2015)
155. JUAN CRUZ CRUZ, *Voluntad trascendental y voluntad deliberada. La teoría de la acción en Tomás de Aquino* (2015)
156. TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Presentación, traducción y notas de Ezequiel Téllez (2015)
157. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *La cultura de la palabra. Escritos de lógica medieval y renacentista* (2015)
158. NICOLÁS DE CUSA, *Dialogus de ludo globi. El juego de la bola*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2015)
159. TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre la verdad. Tomo I*. Edición de Ángel Luis González, Juan Fernando Sellés y Mª Idoya Zorroza (2016)
160. TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre la verdad. Tomo II*. Edición de Ángel Luis González, Juan Fernando Sellés y Mª Idoya Zorroza (2016)
161. LUIZ AUGUSTO DE OLIVEIRA ASTORGA, *El intelecto de la sustancia separada: su perfección y unidad según Tomás de Aquino*. Edición de Ángel Luis González, Juan Fernando Sellés y Mª Idoya Zorroza (2016)
162. JOSÉ LUIS FUERTES, MANUEL LÁZARO, M.ª IDOYA ZORROZA (EDS.), *Pasiones y virtudes en la época del Greco* (2016)
163. ÁLVARO PERPERE VIÑUALES, *Jerarquía y mediación espiritual en el Comentario a las sentencias. La recepción del pensamiento de Dionisio Areopagita en Santo Tomás de Aquino* (2016)