

Capítulo II

El *Corpus Dionisiacum* atribuido al Pseudo Dionisio Areopagita y la leyenda de san Dionisio, primer obispo de París

In Dionysio, qui scripsit De Cælesti Hierarchia, nihil ferme est solidæ eruditionis. Et omnia sunt illius meditate in præfato libro ac somniis prope simillima. In Theologia autem mystica perniciosissimus est, platonisans magis quam Christianisans (Lutero y Melanchthon, Determinatio Theologicæ Facultatis Parisiensis super doctrina Lutheriana hactenus per eam visa, et Apologia Phil. Melanchthonis pro Lutero adversus decretum Parisiensium 1521 1868, 8, 289, pp. 56). (Lutero, De Captivitate Babylonica ecclesiæ Præludium D. Mart. Lutheri. 1520 1868, 6, 562, 103 y ss.).
[En Dionisio, quien escribió Sobre la jerarquía celeste, casi nada es de sólida erudición. Y todas las cosas son, de aquel, con premeditado propósito en el mentado libro, y poco más o menos similarísimas a los sueños. Mientras que en la Teología mística es perniciosísimo, más platonizante que cristianizante.]

La abadía de Saint Denis está consagrada al santo patrón de Francia, san Dionisio, primer obispo de París. Este santo mártir, el cual murió decapitado –se supone– cerca del siglo tercero y al que tradicionalmente se le reza para curar el dolor de cabeza, fue rápidamente identificado en la Edad Media con el autor anónimo, de alrededor del siglo quinto, del *Corpus Dionisiacum*, en el cual se expone una intrincada filosofía que combina la teología cristiana con la metafísica derivada del neoplatonismo medio de la Antigüedad tardía (Bigg, 1895). A este autor anónimo se lo designa actualmente como Pseudo Dionisio Areopagita. No obstante, sus escritos dan a entender que el escritor es un discípulo griego de san Pablo de Tarso, el cual está mencionado en los *Hechos de los apóstoles*. De esta manera, el autor del CD pretende haber pertenecido a lo que el eminente teólogo de Tubinga, Hans Küng (2006, 77 y ss.), denominó –en el contexto de la historia del cristianismo– como “paradigma protocristiano-apocalíptico”, el cual se ubica entre el siglo primero y segundo de nuestra era. Empero, en realidad nuestro escritor anónimo perteneció al “paradigma veteroeclesiástico-helenista” o “ecuménico-helenista” (Küng, 2006, 126 y ss), el cual abarca desde después del siglo segundo hasta alrededor del siglo octavo.

Así, por un proceso histórico más bien complejo, estos tres Dionisios –ya fuesen algunos de ellos ficticios o reales– quedaron en la mentalidad medieval fundidos en un solo individuo. Por lo tanto, este capítulo está consagrado a estos personajes –particularmente al Pseudo Areopagita y a san Dionisio, primer obispo de París– y a ese proceso histórico recién aludido.

El primer acápite está destinado a los criterios históricos disponibles para la ubicación temporal y espacial del *Corpus Dionisiacum*, a su composición y a las posibles identidades que los estudiosos han postulado para identificar a su autor. En este también se detallan las insinuaciones del autor del CD respecto de que él es el discípulo griego de San Pablo y las significativas consecuencias que estas tuvieron en la altísima consideración de que el CD gozó durante el periodo medieval. Para presentar tan

solo un ejemplo significativo, antes que Aristóteles o algún otro, el Pseudo Areopagita es el autor más frecuentemente citado en la oceánica obra de santo Tomás de Aquino (Doherty, 1960).

Los primeros siglos del periodo correspondiente al “paradigma veteroeclésiástico-helenista” fueron una época de intensas discusiones doctrinales y de complejas definiciones dogmáticas en la historia del cristianismo, jalonadas por la presencia del gnosticismo en el cristianismo alejandrino (Küng, 2006, 151 y ss.). En este contexto apareció la filosofía del Pseudo Dionisio, la cual no fue aceptada inmediatamente de forma unánime y se le acusó de que en su obra se recaía en diversas herejías. Varios importantes intelectuales emprendieron, sin embargo, la defensa en favor de la teología expuesta en el CD, entre ellos sobresale Juan de Scytópolis, y a sus esfuerzos por librar al CD de sospechas heréticas esta dedicado el acápite segundo de este capítulo.

El acápite siguiente se ocupa de la deuda conceptual del autor anónimo del CD con la filosofía –particularmente con la metafísica y la ontología– desarrollada por el neoplatonismo medio de la Antigüedad tardía, especialmente con Plotino de Licópolis y su discípulo Proclo; así como de las dudas respecto de la identidad de nuestro escritor anónimo, las cuales iniciaron con el renacentista Lorenzo Valla (Küng, 2006, 330). El acápite inmediatamente a continuación analiza, con cierto detalle, los núcleos conceptuales basamentales de la filosofía y la teología del Pseudo Dionisio Areopagita, los cuales son: la noción de jerarquía ontológica expresada en una jerarquía celeste y otra terrenal, la idea de un Dios no entitativo y la metafísica de la luz, el ascenso hacia lo inteligible mediante el método anagógico y, por último, la teología apofática o negativa.

El siguiente acápite expone cómo el CD llegó a tierras francesas y una parte de su recepción mediante las dos primeras traducciones al latín, realizadas, ambas, por peticiones reales.

Los tres acápites restantes se consagran a estudiar el desarrollo de la leyenda de san Dionisio, primer obispo de París y santo patrón de Francia. El primero de estos provee una sinopsis de la leyenda del santo, el siguiente estudia, desde el punto de vista histórico, las fuentes primarias anónimas relativas a su leyenda, compuestas con anterioridad a la hagiografía del mártir parisino, redactada por el abad de Saint Denis, Huilduino, en el siglo noveno. El último, por su parte, investiga con detenimiento, precisamente, la vida de san Dionisio conocida como *Post Beatam ac Salutiferam*, prosa compuesta por Hilduino, en la que la identificación de los tres Dionisios fue poderosamente reforzada.

(II.I) El *Corpus Dionisiacum* atribuido al Pseudo Dionisio Areopagita

El *Corpus Dionisiacum* (CD) empezó a circular en el primer cuarto del siglo sexto; por ejemplo, Gregorio Magno (ca. 540-604) hace ya referencia a él. Su autor nos resulta absolutamente desconocido, ni siquiera su lugar de nacimiento está claro. Es altamente probable que se trate de un escritor sirio, otros, sin embargo, lo ubican en la zona de Antioquía, Alejandría o Constantinopla, es decir, dentro de las tierras del Imperio Bizantino.

Lo que sí se sabe –con alguna certeza– es que detrás del pseudónimo de Dionisio Areopagita (Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης, **Ilustración 18**) se deja ver un cristiano, probablemente un monje, familiarizado profundamente con las escrituras bíblicas y con la filosofía neoplatónica, especialmente con las enseñanzas de Proclo de Licaión (410-485), llamado el Diádoco, director de la academia neoplatónica por unos cuarenta años y quizás incluso el Pseudo Dionisio haya sido su discípulo en la academia. Gracias a esto último se ha logrado situar la redacción del CD entre los años 438 y 528 (Teodoro Martín en Areopagita, 2002, *Introduc.*, XXV). El *terminus ante quem* para datar el CD está establecido por la primera mención del texto por parte del Patriarca de Antioquía, Severo (ca. 465-538), hecha alrededor de 528 (en el tratado *Adversus apologiam Juliani*). A su vez, el *terminus post quem* queda determinado por los años de enseñanza pública de Proclo, entre 438-485 (Schäfer 2006, 12).

Como es de esperar, la lista de identidades que las autoridades académicas han postulado para identificar al Pseudo Dionisio es considerablemente extensa. Así, se han reconocido como autores del CD, entre otros, a Severo de Antioquia, a Pedro Fullo († 488), el antiguo discípulo de Proclo y Patriarca de Antioquia, a Dionisio el Exiguo (470-544), un discípulo anónimo de san Basilio de Cesarea (ca. 330-379) en Egipto, a Dionisio de Rhinocorura (siglo V), a Pedro Ibérico (411-491), a Dionisio Escolástico (Gaza, siglo V), a Sergio de Resina († 536) y hasta a Juan de Scytópolis (ca. 536-550), quien compuso unos *Scholia* y un *Prólogo* al CD (ca. 540) (Schäfer 2006, 13). En este último caso, comentarista y autor serían, luego, el mismo. Sin embargo, quizá la más interesante de estas tentativas fue la filiación del Pseudo Dionisio con Amonio Sacas (ca. 175-242) (Elorduy, 1944), fundador del neoplatonismo medio y maestro de Plotino de Licópolis (205-270). La más interesante ya que, si fuese correcta, significaría que el neoplatonismo medio de la Antigüedad tardía –el cual representa la tendencia filosófica pagana más significativa del periodo– tuvo un origen eminentemente cristiano.

Por su parte, El *Corpus Dionisiacum* está compuesto por los siguientes libros: *Cælestis Hierarchia (Jerarquía Celeste)*, CH [Περὶ τῆς Οὐρανίας Ἱεραρχίας], *Ecclesiastica Hierarchia (Jerarquía Eclesiástica)*, EH [Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας], *De Divinis Nominibus (Sobre los Nombres de Dios)*, DN [Περὶ θεῶν ὀνομάτων], *Mystica Theologia (Teología Mística)*, MT [Περὶ μυστικῆς θεολογίας] y *Epistolæ (Epístolas, Epist.)*. De estas epístolas, nueve, no más de diez, son aceptadas como auténticas. El Pseudo Dionisio menciona también otros tratados falsos o que se perdieron poco tiempo después de su redacción. Estos son: *Elementos de Teología (Θεολογικὰ ποτυπώσεις)*, *Teología Simbólica (Συμβολικὴ θεολογία)*, *Sobre el Alma (Περὶ ψυχῆς)*, *Sobre el Justo Juicio de Dios (Περὶ δικαίου καὶ θεοῦ δικαστηρίου)*, y finalmente, *Sobre los Objetos Inteligibles y los Objetos de los Sentidos (Περὶ νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν)*.

Durante el desarrollo de toda su obra el Pseudo Areopagita nos da a entender –entre otras cosas– que siendo joven presenció el eclipse que tuvo lugar durante la crucifixión de Cristo, cuando se encontraba en Heliópolis acompañado por Policarpo (69-155 d. C.), posteriormente obispo de Esmirna (Areopagita, 2002, *Epist.*, VII, 2). Afirma, asimismo, que había estado presente junto con los apóstoles en el momento de la “dormición” de la Virgen (*Idem*, DN, II, 2) y que había conocido a San Juan Evangelista (*idem*, *Epist.*, X).⁸ En fin, que no es él otro más que el discípulo que San Pablo de Tarso hizo en Atenas, aquel que adhirió a este y creyó: Cuando el tarsiota visitó Atenas fue convocado por filósofos “epicúreos y estoicos” al Areópago (Hch. 17: 18-19), allí predicó al respecto de un altar –en un santuario griego– dedicado “A UN DIOS DESCONOCIDO” (*idem*, 17: 23), identificando al destinatario de la inscripción con el Dios cristiano y la venida del Mesías. No obstante, cuando Pablo se refirió a la Resurrección de los muertos, los atenienses se revelaron escépticos y algunos hasta despectivos (*idem*, 17: 32):

Así que, Pablo salió de en medio de ellos.

No obstante, algunos varones creyeron, uniéndose a él; entre ellos,

Dionisio el areopagita y una mujer de nombre Dámaris, y otros entre ellos (*idem*, 17: 33-34).

Poco tiempo después de que comenzara a circular el CD se dio crédito a todas estas afirmaciones y su obra se consideró, entonces, fechada en tiempos apostólicos (**Ilustración 19**). Esto le confirió la veneración y el respeto reservados únicamente a la doctrina de aquellos cercanos –espacial y temporalmente– a los protagonistas del drama neotestamentario, pues solo un paso parecía separarle de las obras inspiradas de las Sagradas Escrituras.

8 Esta carta fue supuestamente dirigida al Evangelista durante su exilio en Patmos, y en ella predice, además, la liberación de san Juan.

(II.II) Juan de Scytópolis y la defensa de la ortodoxia del Pseudo Dionisio Areopagita

Juan de Scytópolis, denominado el Escolástico, como ya sabemos, redactó –bajo el deseo de librar a las obras del Pseudo Areopagita de sospechas y acusaciones de filiación herética apolinarista y monofisita– unos *Scholia* y un *Prólogo* al CD (ca. 540) (Rorem y Lamoreaux, 1993, 469-482, Rorem 1993). En su defensa Scytópolis sigue de cerca la opinión anterior de San Máximo el Confesor (ca. 580-662), quien ya había iniciado una defensa del Pseudo Dionisio (Teodoro Martín en Areopagita, 2002, *Introduc.*, XXXVI). Las acusaciones provenían, por ejemplo, de Hipatio de Éfeso († 541). En su *Prólogo*, Juan insiste, primero que todo, en la nobleza e integridad personal de Dionisio, para así afirmar la veracidad de su autoría y su ortodoxia en materia de doctrina.

Era Dionisio, después de todo, un areopagita. El excelente Dionisio estaba mencionado en el relato evangélico, junto con su casa, debido a su sabiduría extraordinaria y a su selecta y virtuosa vida entre los atenienses. Solamente los principales entre ellos, pertenecientes a familias distinguidas, ricas y de conducta intachable, juzgaban en la corte del Areópago (Juan de Scytópolis. *Prólogo* 16.25-30, 32-35, citado en Rorem y Lamoreaux 1993, 476).

Dionisio fue, además, conducido al Camino por Pablo e instruido luego por Hieroteo el grande,⁹ como el mismo Dionisio nos dice, para más tarde ser designado por el Apóstol de los gentiles como “obispo de los fieles de Atenas” (Juan de Scytópolis. *Prólogo* 17.3, citado en Rorem y Lamoreaux 1993, 476). Tal hombre solamente podría ser recto, ortodoxo y honesto, a pesar de las ignorantes acusaciones de lo contrario de algunos calumniadores.

(II.III) La deuda conceptual con Plotino y Proclo, y la identidad del Pseudo Dionisio Areopagita

Dionisio nos enseña acerca de lo Uno (τὸ ἓν), sobre su trascendencia, providencia y difusión. Su cosmogonía está construida alrededor de la Unidad (μονη) que precede (προοδος) a la diversidad de las criaturas que le son participantes, para retornar (επιστροφή), finalmente, al Uno. “Su ‘teología negativa’ [...] definía el Uno Supraesencial como eterna oscuridad y eterno silencio y por tanto identificaba el conocimiento supremo con la ignorancia suprema,” (Panofsky, 2004, 35) a saber, con la *docta ignorantia* y con la sobria embriaguez.

Todas estas son ideas heredadas del neoplatonismo de la Antigüedad tardía (Bigg, 1895), en especial, de Plotino, el Platón egipcio, y de Porfirio de Tiro (ca. 234-ca. 305). Este último –discípulo del anterior– había recopilado, de manera algo arbitraria, los temas centrales de Plotino en seis libros de nueve tratados cada uno, dando así forma a las *Enéadas*.

A partir de Proclo, el CD logró cristianizar y garantizar –a través del nombre santo de Dionisio– toda esta tradición sapiencial pagana. De este modo, las tres vías plotinianas de ascensión: purificación, iluminación y unión, fueron transmitidas a la cristiandad por el Areopagita. Dentro de la Iglesia nadie preparó mejor el terreno al Pseudo Dionisio que san Gregorio de Nisa (335-394) –eximio padre capadocio–, quien ya había iniciado una aproximación apofática a la teología cristiana.

La Edad Media occidental no cuestionó la autenticidad de los escritos del Pseudo Dionisio. Esto no ocurrirá hasta el siglo quince, cuando Lorenzo Valla (ca. 1405-1457), el sutil y afamadísimo filólogo y humanista florentino del Renacimiento hizo públicos en el año 1457 sus reparos acerca de la

9 Este Hieroteo el grande se ha identificado con Proclo (cf. Teodoro Martín en Areopagita, 2002, *Introduc.* y *notas*, 21, nota al pie 2, 124, nota al pie 1, 172, nota al pie 2 y *passim*).

identidad entre el autor del CD y el Dionisio mencionado en *Hechos* (cf. Teodoro Martín en Areopagita, 2002, *Introduc.*, XXXVIII).¹⁰ Hogaño nadie pone en tela de juicio que el discípulo de san Pablo en Atenas no es el Pseudo Areopagita, ni que este no pertenece al periodo neotestamentario (*ibidem*).

(II.IV) Los núcleos especulativos centrales de la filosofía del Pseudo Dionisio Areopagita

El cosmos (κοσμος) dionisiaco está constituido por la participación de todo en la deidad supratrascendente, en el Bien (τ γαθόν) –que es idéntico e indiscernible de la Belleza (τ καλόν). Todo participa del ser por el Uno, a fuer de su tendencia a la unidad. De lo Uno emanan todas las realidades naturales y preternaturales, la multiplicidad de los entes, pero igualmente, el Uno las trasciende a todas.

Aquí, el universo todo aparece como una jerarquía, una emanación de la Luz Divina que se multiplica y se opaca conforme se distancia de la Unidad supraesencial. Asimismo, el Alma funciona en este sistema como eslabón entre el mundo sensible y el superior. El objetivo final de la ontoteología del Pseudo Dionisio es la *theosis* (θέωσις: deificación, unión con Dios) (Kharlamov, 2006, Pead Coughlin, 2006), la cual consiste tanto en un proceso como en el fin de este, y se alcanza a través de la *theoria* (θεωρία: contemplación) (Pead Coughlin, 2006).

El resumen inmediatamente anterior representa, a grandes rasgos, los elementos generales del esquema conceptual de la filosofía del Pseudo Dionisio Areopagita. Es necesario, ahora, que exploremos los núcleos especulativos centrales de su pensamiento con cierto detalle para comprender cómo estos rasgos generales se configuraron para componer un originalísimo sistema filosófico.

(II.IV.I) *Multitudo caelestis*. La jerarquía celeste y la jerarquía eclesiástica en la filosofía del Pseudo Dionisio Areopagita

La jerarquía ontológica celeste en el pensamiento de Pseudo Dionisio está organizada en tres niveles, subdivididos estos, a su vez, en tres órdenes. La primera jerarquía celestial está compuesta por los serafines, los querubines y los tronos; la segunda por las dominaciones, las virtudes y las potestades; por último, la tercera consiste en los órdenes de los principados, los arcángeles y los ángeles (Areopagita, 2002, CH., VI, 2) (**Ilustración 20**).

En esta escala divina de entes, los grados superiores participan también de las iluminaciones y poderes de los órdenes inferiores, pero estos últimos no disfrutaban de los atributos que poseen los superiores a ellos: y dado que los ángeles son el último de todos los peldaños, llamamos a todos los seres del cielo indistintamente con ese nombre. Este tratado de angelología le valió al Pseudo Dionisio el epíteto de *doctor hierarchicus* (Schäfer, 2006, 87).

Por su parte, esta organización celeste encuentra en el mundo terrenal otra jerarquía, esta vez eclesiástica, que la refleja y complementa (Areopagita, 2002, EH.). El *ordo rerum* constituido por ambas jerarquías puede representarse en una tabla como la que se encuentra a continuación (**Tabla 1. Jerarquías celeste y eclesiástica**).

10 Valla hizo públicos sus reparos acerca de la identidad del Pseudo Dionisio en dos obras: primero en *Collatio Novi Testamenti cum græca veritate* (redactada en 1442, aunque permaneció inédita hasta la década de 1970), y ulteriormente en *Encomium Sancti Thomæ Aquinatis*, oración pronunciada el ocho de marzo de 1457 ante los dominicanos de Roma.

Tabla 1. Jerarquías celeste y eclesiástica

El Uno (τὸ ἓν) [i. e., Dios]	
Los serafines Los querubines Los tronos	Jerarquía celeste
Las dominaciones Las virtudes Las potestades	
Los principados Los arcángeles Los ángeles	
El bautismo La comunión La crismación (confirmación)	Jerarquía eclesiástica
El obispo El sacerdote El diácono	
Los monjes Los cristianos bautizados (laicos) Los catecúmenos	

Elaboración del autor.

(II.IV.II) *Deus absconditus*. La supratrascendencia de la divinidad y la metafísica de la Luz en la filosofía del Pseudo Dionisio Areopagita

El CD nos cuenta acerca de una deidad no entitativa, la cual es cabalmente trascendente desde el punto de vista ontológico. Se encuentra más allá de la Substancia, más allá del ser e incluso más allá de Dios mismo (ὑπερθεότητος). Por esta razón, la divina luz está también más allá de toda afirmación o negación. Este tipo de proposiciones puede hacerse acerca de lo que está cercano a Él, mas no de Dios en sí mismo. Estrictamente, no se puede hablar de Él, no existe modo posible de conocerlo, simplemente está más allá de toda afirmación o negación.

Está más allá de toda afirmación, en virtud de su existencia preeminente y simplísima, y ya que es perfecto y causa de todas las cosas; de toda negación, puesto que por esos mismos atributos está libre de toda limitación (Areopagita, 2002, MT., V):

Es correcto, ciertamente, esto que decimos de Dios, y pues es la Causa de todas las cosas, todas ellas le celebran conforme a su condición. Por otra parte *el más sublime conocimiento de Dios es el conseguido mediante «el no saber»* por una unión que supera todo entendimiento, cuando el entendimiento, apartándose de todos los seres, y olvidándose luego incluso de sí mismo, se une a *los rayos de extraordinario resplandor que provienen de lo alto, siendo iluminado* allí por el inexplorable abismo de Sabiduría. Aunque esa Sabiduría puede ser conocida, como he dicho ya, en todas las cosas (Areopagita 2002, DN., VII, 3). [La cursiva es mía].

Los dos primeros tratados del CD, los *Nombres Divinos* y la *Teología Mística*, versan específicamente sobre la naturaleza de esta deidad. Asimismo, Dios es presentado, ya lo sabemos, como una luz eminentísima que se difunde y produce las criaturas –las cuales son contingentes– mientras su intensidad declina conforme se aleja de la fuente. Todo elemento de la creación participa, en mayor o menor medida según su estatuto ontológico, de la luz que es Dios. Idénticamente, la participación de la deidad en las criaturas es intensiva, en oposición a la extensiva.

De esa manera –para ponerlo en términos opugnantes que son tan caros al Pseudo Dionisio–, la deidad se multiplica como una unidad y permanece incondicionalmente unitaria en la multiplicidad, mientras, a un mismo tiempo, produce la totalidad de los seres. Luego, a través de los rayos provenientes de esta luz divina, los cuales saturan a todas las criaturas de acuerdo con su condición ontológica, somos capaces de elevarnos hacia ella:

Elevémonos nosotros, pues, impulsados por nuestras oraciones hasta los más *altos rayos de la Bondad divina, como si hubiera una cadena de luz múltiple que cuelga desde lo alto del cielo* y que desciende hacia acá y que parece que tiramos de ella siempre hacia abajo, agarrándonos sucesivamente con las manos, pero en realidad no la bajaríamos, pues está tanto arriba como abajo, sino que *seríamos nosotros mismos quienes somos elevados hasta los más altos resplandores de los resplandecientes rayos* (Areopagita, 2002, DN, III, 1). [La cursiva es mía].

Así, el pensamiento del Pseudo Areopagita está organizado alrededor de la noción del cosmos como compuesto por procesiones de la luz divina que, descendiendo, alcanzan la esfera de lo material y lo sensible a través de una jerarquía celeste. Y dado que hasta la más humilde de las cosas creada tiene algo de la esencia de Dios, el proceso es legítimamente reversible, de manera tal que es posible ascender desde lo burdo material hasta la contemplación intuitiva, ya que no racional, de lo sagrado.

Aquí se han unido la filosofía neoplatónica con la teología de la luz del Evangelio de san Juan, en el que el *Logos* divino se conceptualiza como la “Luz Verdadera” (*Lux Veritas*), a través de cuya acción fueron creadas todas las cosas. La *creatio*, el acto elicente divino, es para Dionisio una acción iluminadora, y dado que todo participa de la luz, todas las cosas creadas son “luces”, teofanías, que dan testimonio de ella y permiten que el intelecto la perciba:

Gracias al Bien-Hermosura existe y surge todo. Todo le dirige, su mirada, todo se mueve y se conserva por Él. Por gracia de Él, por Él y en Él existe todo principio ejemplar, final, eficiente, formal, elemental, y, en una palabra, todo principio, toda conservación, todo fin, brevemente, todo cuanto existe procede del Bien-Hermosura, y todo lo que no es se encuentra supraesencialmente en el Bien-Hermosura y también supraesencialmente es principio y fin de todo, pues así lo dice la Sagrada Escritura: «de Él y por Él y para Él son todas las cosas» (Rom., II, 36). *Todas las cosas, por tanto, deben desear, anhelar, amar al Bien-Hermosura.* Gracias a Él y por Él los seres inferiores aman confiadamente a los superiores, los iguales se comunican con sus semejantes, los superiores velan por los inferiores, cada uno se comprende a sí mismo, y todo cuanto hacen y quieren todos los seres lo hacen y quieren inducidos por el Bien-Hermosura.

Y, a decir verdad, me atrevería a decir también que Él, que es causa de todo, por la sobreabundancia de Bondad, a todo ama, hace, perfecciona, conserva y *vuelve hacia sí*, por eso su amor es divino Amor del bien para el Bien. *Efectivamente, el deseo bienhechor de crear los seres que preexistía de manera sobreabundante en el Bien no podía quedarse estéril*, encerrado en sí mismo, *sino que usando de su poder supremo crea todas las cosas* (Areopagita, 2002, DN., V, 10). [La cursiva es mía].

En el tratado sobre los *Nombres Divinos*, el cual constituye una aproximación altamente original a la teología afirmativa (*κατάφασις*), Dionisio aplica la segunda hipótesis –a saber, la hipótesis de carácter catafático o afirmativo– del texto *Parménides, o de las ideas* (137c-142a), de Platón de Atenas

(ca. 427-347 a. C.), a Dios, y únicamente a Dios. Rompe, entonces, las reglas tradicionales sobre la especulación acerca del primer principio (*causa prima*), a partir de las cuales solamente la primera hipótesis, o negativa (*ἀπόφασις*), debía dirigirse al Uno (Fisher, 2001, 529-548).

En el neoplatonismo medio de la Antigüedad tardía la tríada de *ser*, *vida* y *mente* constituía una terna de principios individuales, los cuales se localizaban, de forma jerárquica, entre el Uno inefable y los seres individuales inferiores, las criaturas y las mentes individuales. En los *Nombres Divinos* el Areopagita considera estos mismos tres nombres en idéntica secuencia: el capítulo quinto trata acerca del *ser* (Areopagita, 2002, DN, V), el capítulo sexto se consagra a la *vida* (*idem*, VI) y, finalmente, el capítulo séptimo se ocupa de la *mente*, subsumida bajo el título general de *sabiduría* (*idem*, VII). Esta trinidad se discute justamente después del primer nombre, lo *bueno* (*idem*, IV) y, recuerda, patentemente, al neoplatonismo. La originalidad del Pseudo Dionisio es que atribuye todos estos nombres al “primer principio” (Dios), el cual, como acabamos de recordar, en la exégesis neoplatónica del *Parménides* platónico no era sujeto de recibir ninguno de los atributos positivos, solamente negaciones:

Mas no pretendo decir aquí que una cosa es el Bien, otra el Ser, otra la Vida o la Sabiduría, ni que hay múltiples causas y diferentes divinidades superiores o inferiores unas a otras respecto a su capacidad eficiente, sino que las procesiones todas de la Bondad, y todos los nombres de Dios con que nosotros le honramos, se refieren a un único Dios; un nombre expresa la Providencia universal del Dios Único, otros nombres se refieren a cosas más generales o particulares de Él (Areopagita, 2002, DN, V, 2).

El Areopagita explora las escrituras en busca de los nombres de Dios. Tras listarlos y referirlos todos a Él, pasa a interpretar un número de ellos con cierta profundidad; el último, el más esencial, “el más constante de todos, el Perfecto” es: *Uno*:

Every characteristic catalogued in *The Divine Names*, which is to say everything in scripture and more, is affirmed of God, effectively collapsing the second hypostasis of Neoplatonic cosmology into the first. Being, Life, and Intelligence, that is, are now also the One, the Good, and the Beautiful (Fisher 2001, 531).

[Cada característica catalogada en los *Nombres divinos*, a saber todo lo que aparece en la tradición escritural y más, es referida a Dios, colapsando, efectivamente, la segunda hipótesis de la cosmología neoplatónica dentro de la primera. Entiéndase, El ser, la Vida, y la Inteligencia son también ahora el Uno, el Bien y el Hermoso.].

(II.IV.III) *Anagigicis mos*. El ascenso a lo inteligible mediante el simbolismo de las semejanzas desemejantes en la filosofía del Dionisio Pseudo Areopagita

Según el esquema conceptual del Pseudo Dionisio no hay distinción real alguna entre el movimiento de *retorno* y el proceso de *ascenso*, pues ambos están orientados hacia el mismo objetivo, a saber, la divinidad, la fuente más allá del ser:

[A] pesar de que la secreta Deidad esté separada y trascienda supraesencialmente todo y no haya ningún ser que se pueda nombrar propia y absolutamente con un nombre semejante al suyo. Sin embargo, *todos los seres inteligentes y dotados de razón que tiendan con todas sus fuerzas, en la medida posible, a la unión con Dios y que tienden sin cesar, en la medida posible, hacia sus divinas iluminaciones, e imitan a Dios, si se puede hablar así, en la medida de sus fuerzas, han sido considerados dignos ellos también de que se les dé el mismo nombre que a Dios* (Areopagita, 2002, CH, XII, 3). [La cursiva y lo agregado son míos].

Este movimiento de ascenso está vinculado íntimamente con la noción de jerarquía y se rige por el principio de que el segundo es elevado con la asistencia del primero (Areopagita, 2002, EH., V, 4). Los hombres laicos son elevados por sus líderes clericales y estos son, a su vez, elevados por los ángeles, los cuales, a un mismo tiempo, son elevados por las jerarquías celestes superiores. Por su parte, el medio a través del cual se puede llevar a cabo este movimiento de elevación es la representación (*Ibidem*, IV, 1):

Pero ahora usamos de símbolos apropiados, en la medida que podemos, a las realidades divinas y a su vez por éstos, según nuestra capacidad, tendemos hacia la verdad simple y una de las contemplaciones inteligibles. *Y dejando atrás nuestros naturales pensamientos de las cosas divinas, dirigimos todas nuestras fuerzas intelectuales, en la medida que nos es permitido, hacia el Rayo supraesencial, en el cual preexisten todos los límites de todos los conocimientos de una manera sumamente inefable.* Rayo que ni es posible imaginar, ni expresar con palabras, ni, resumiendo, poder contemplar de algún modo, pues excede todas las cosas y no se lo puede conocer, y además contiene en sí mismo de manera supraesencial la perfección total de todos los conocimientos y energías, y goza de poder ilimitado superior a todos los seres, incluso las inteligencias superiores del cielo (Areopagita 2002, DN, I, 4). [La cursiva es mía].

Igualmente, este es un movimiento que también aspira a ir desde lo plural hasta la unidad, para así repetir de forma inversa la teofanía (θεοφάνεια) divina, es decir, la procesión de la diversidad de los entes a partir de lo Uno supratrascendental. Solamente por medio de la materia –de lo que es perceptible y sensible– la mente es susceptible de involucrarse en este proceso de ascenso conocido como modo anagógico (*anagogicus mos* [ἀναγωγή]) (Rorem, 1984, 99 y ss.):

Ciertamente no podemos afirmar como verdadero que conocemos a Dios por su Naturaleza, pues es imposible conocer esto, ya que supera toda razón e inteligencia, sino que *partiendo del orden de todos los seres*, puesto que ha sido preestablecido por Él y posee cierta imagen y semejanza de sus ejemplares divinos, *nos elevamos por el camino y orden que nos es posible hasta Él que está por encima de todo*, mediante la privación y abundancia de todo y mediante la Causa de todo. Por tanto a Dios se le puede conocer en todas las cosas y fuera de todas ellas (Areopagita, 2002, DN, VII, 3). [La cursiva es mía].

Pero el objetivo no es permanecer en la materialidad de las representaciones simbólicas, sino más bien trascenderlas para alcanzar su significado. Estamos en presencia de un auténtico proceso interpretativo. El Areopagita nos enseña que todo símbolo posible es igualmente inadecuado cuando es referido a Dios y que todos son, a su vez, y por las mismas razones, igualmente adecuados. Además, “[...] en todas las figuras se podrá encontrar una explicación de las Imágenes representativas que sirva para elevarnos” (*idem*, CH, XV, 7). Por ello, la divinidad utilizó imágenes perceptibles, porque “los símbolos sagrados son realmente expresión sensible de realidades inteligibles” (*idem*, EH, II, 2). Estos cumplen la función de ayudarnos “para elevarnos valiéndonos de las cosas sensibles a las espirituales y desde los símbolos sagrados a la cima simple de las jerarquías celestes” (*idem*, EH, I, 3).

Asimismo, puesto que la naturaleza de nuestra condición nos impide contemplar al Uno directamente, ya que quedaríamos obnubilados, sumidos en un estupor, se han dispuesto pantallas, velos, para mitigar el esplendor de lo divino y para que a partir de la analogía, la metáfora, la alegoría, etc., sea posible que, a través de *símbolos disímiles*, podamos ascender de modo anagógico desde su contemplación, dentro de lo que nos es posible, hacia la unidad con el bien supratrascendente:

Si verdaderamente las negaciones son apropiadas para referirse a Dios, en cambio las afirmaciones positivas son inadecuadas al misterio de lo inefable, para lo invisible está mucho mejor hacerlo valiéndose de figuras desemejantes.

Por tanto las sagradas descripciones de las Escrituras al intentar explicar los órdenes celestes con figuras que no son semejantes a ellos no ocasionan una degradación, sino que los ensalzan y con ello intentan demostrar que esos órdenes son eminentemente superiores a todos los seres materiales [...]. Y pienso también que ninguna persona sensata podrá negar que las desemejanzas sirven mejor que las semejanzas para elevar nuestra mente [...]. [En efecto] estas imágenes han logrado [...] que incluso los más inclinados a lo material, no consideren ni justo ni verdadero que esas imágenes tan horribles puedan corresponder [...] a las realidades supraceléstes y divinas. Por lo demás, hay que pensar que ninguna de las cosas que existen carece totalmente de belleza, si es verdad eso que dice la Escritura: «todo es muy bueno» (Gn. 1: 31).

Ciertamente podemos conseguir tener hermosas contemplaciones a partir de todas las cosas, incluso a partir de cosas materiales podemos aplicar las que hemos denominado desemejantes semejanzas a los seres inteligibles e inteligentes [...].

Por tanto es posible usar correctamente figuras para referirnos a las cosas celestes, incluso sirviéndonos de las partes más innobles de la materia, porque también eso ha recibido de la verdadera Hermosura su existencia y contiene en su total condición material ciertos vestigios de la hermosura inteligente y por ellos puede elevarse a los arquetipos inmateriales, [...] hay que tomar las semejanzas de manera diferente y las mismas cosas tampoco de igual forma, sino que debemos determinar justa y propiamente qué corresponde a la inteligencia y qué a los sentidos (Areopagita, 2002, CH, II, 3-4). [Lo agregado es mío].

Todo puede significar a Dios precisamente porque la disimilitud de Dios con todo permite que todo sea, a la vez, semejante con Él. A un mismo tiempo, todo significa y no significa a Dios puesto que todo es, simultáneamente, semejante y desemejante a Dios (Areopagita, 2002, MT, V).

Es bueno, en efecto, que las Escrituras y los teólogos utilicen las imágenes más dispares para predicar acerca de alguna característica de la deidad, imágenes tales como león y pantera, leopardo y oso devorador e, incluso, un vil gusano. De esta forma, se evita que hasta el más obtuso sea incapaz de tomar la relación en un sentido estricto de igualdad. Precisamente, de la incongruencia entre el significado y el significante procede el deleite del esfuerzo interpretativo. “Está bien que lo divino sea indicado por símbolos muy diferentes, [...] porque es precisamente la extrañeza del símbolo la que lo hace palpable y estimulante para el intérprete” (Eco 1999, 72):

[C]uando *el entendimiento intenta elevarse, valiéndose de las cosas sensibles, hasta pensamientos contemplativos*, se concede siempre mucha más importancia a las más valiosas sensaciones, las palabras más precisas, las visiones más claras. Porque cuando los objetos que se ofrecen a las sensaciones no están claros, tampoco ellas podrán ofrecérselos bien al entendimiento (Areopagita, 2002, DN, IV, 11). [La cursiva y lo agregado son míos].

Esta noción del proceso de ascenso ya había sido desarrollada anteriormente, como Paul Rorem (1984, 106 y ss.) lo ha puesto de manifiesto, en el pensamiento de Jámblico de Calcis (ca. 245-325), quien a su vez se vio influido por los *Oráculos Caldeos* (siglo II d. C.).

Por su parte, el modo anagógico, empero, solo es capaz de elevarnos hacia la divinidad hasta cierto punto, a saber: más allá de lo sensible hasta el reino de lo noético, lo inteligible. En el acercamiento final a la divinidad supratrascendente todo discurso debe abandonarse y hemos de acercarnos a Ella, necesariamente, con un reverente silencio (Areopagita, 2002, MT, III).

(II.IV.IV) *πόφασις*. La teología apofática en la filosofía del Pseudo Dionisio Areopagita

El apofatismo se conoce también como *via negativa* (vía de la negación) o *via negationis* (mediante la negación). Este supone que allí donde las afirmaciones son inadecuadas, establecer lo que

algo no es consiste en un procedimiento más adecuado y fructífero. Esta noción posee raíces en el pensamiento platónico y se desarrolló durante el neoplatonismo medio, en la Antigüedad tardía (Armstrong 1981). En el ámbito de la historia eclesiástica no fue el Pseudo Dioniso quien introdujo este enfoque teológico, cuya importancia devino central en la iglesia ortodoxa. Se encuentran antecedentes en Tertuliano (ca. 160-ca. 220) (*Apologeticus*, § 17), en San Cirilo de Jerusalén (315-386) (*Lecturas catequéticas*, VI, § 2), en los Padres capadocios (san Basilio de Cesarea, san Gregorio de Nisa y san Gregorio Nacianceno [329-398]) y en san Juan Crisóstomo (347-407), entre otros. Sin embargo, el Pseudo Areopagita fue, sin lugar a dudas, el campeón de la teología apofática y su exponente más original y enérgico.

En la *Teología Mística* el Pseudo Dionisio expuso el marco conceptual de su *Corpus* y estableció su fin último, el cual consiste en que, mediante la *theoria* y utilizando el método anagógico para penetrar lo inteligible e incluso superar este ámbito –con un mutismo elocuente–, se alcance la *theosis*, la unión con la divinidad supratrascendente. Este pequeño tratado está, por añadidura, consagrado a la teología apofática o negativa, pero no quiere eso decir que sea, de ninguna manera, en el único lugar en el que la expuso.

En conformidad con el esquema conceptual del Areopagita, la teología catafática (*κατάφασις*) o afirmativa procede de las primeras y pocas afirmaciones cercanas a la simplicidad inefable propia de Dios hasta las últimas y muchas afirmaciones de los múltiples símbolos adecuados para lo que se encuentra aquende la deidad. Inversamente, las negaciones comienzan con estas últimas cosas y se vuelven escasas y menos susceptibles de formulación verbal a medida que ascienden hacia el silencio último, donde el discurso, los conceptos y el conocimiento son imposibles: “[...] las mismas Escrituras celebran de manera extraordinaria a Dios con expresiones negativas, le llaman invisible, infinito, incomprensible y otras cosas con las que se pretende expresar no lo que es sino lo que no es” (Areopagita 2002, CH, II, 3).¹¹

Las afirmaciones comienzan con las comparaciones más similares y luego proceden a las menos apropiadas. Por su parte, las negaciones inician con las representaciones más disímiles y luego ascienden hasta las más precisas. Por lo tanto, no todas las afirmaciones son igualmente inadecuadas y no todas las negaciones son igualmente apropiadas. Ya tuvimos oportunidad de ver que “[s]i verdaderamente las negaciones son apropiadas para referirse a Dios, en cambio las afirmaciones positivas son inadecuadas al misterio de lo inefable” (Areopagita, 2002, CH., II, 3). De igual manera es necesario comprender que la utilización por parte del Pseudo Dionisio de la afirmación y la negación no parte de un principio abstracto según el cual todas las afirmaciones son falsas e, indiscriminadamente, todas las negaciones son simplemente verdad:

Es necesario atribuir y decir de la Causa todo lo que se afirme de los seres, por ser la causa de todos ellos, y todo eso decirlo de Ella más propiamente, porque es supraesencialmente superior a todas las cosas, y no debemos creer que las negaciones sean algo que contradice a las afirmaciones, sino que la Causa, que está por encima de toda negación o afirmación, existe mucho antes y trasciende toda privación (Areopagita, 2002, MT, I, 2).

11 En la *Teología Mística*, asimismo, el Pseudo Dionisio afirmó:

[P]ues realmente cuanto más alto ascendemos, encontramos menos palabras para poder explicar las visiones de las cosas espirituales. [...] Allí, es verdad, en aquellos escritos [*i. e.*, los *Nombres de Dios* y las *Definiciones Teológicas*], el discurso procedía desde lo más alto hasta lo más bajo, y cuanto más se descendía, en esa proporción aumentaba el caudal de ideas. Ahora, en cambio, cuando uno intenta subir desde las cosas de abajo hasta lo Sumo, a medida que sube comienzan a faltarle las palabras y cuando ha terminado ya la subida se quedará totalmente sin palabras y se unirá completamente con el Inefable (Areopagita 2002, MT, III). [Lo agredado es mío].

Por su parte, el tema al cual se dedica la *Teología Mística* está dado exclusivamente por el texto bíblico. De esta manera, el Areopagita utiliza el vocablo ‘teología’ como un sinónimo de ‘palabra de Dios’. Por lo tanto, el contexto primario de la teología apofática lo constituye la interpretación de las Escrituras. Por otra parte, la imagen de un continuo de afirmaciones descendentes dispuestas en un orden relativo y su imagen especular de un continuo de negaciones ascendentes sugiere que la afirmación y la negación no son independientes entre sí, sino que son dos caras de la misma moneda. No debe creerse, tampoco, que se trata de dos momentos temporalmente sucesivos: al igual que los conceptos de proceso y de retorno en la metafísica del neoplatonismo medio, la afirmación y la negación no son opciones mutuamente excluyentes que han de ejercerse de forma separada. La simultaneidad y la complementariedad de la teología afirmativa y la teología negativa están expresadas sintéticamente en el lacónico –pero inequívoco– enunciado oximorónico “desemejantes semejanzas” (Areopagita, 2002, CH, II, 4), proveniente de la *Jerarquía Celeste*:

Pienso, pues, que es necesario celebrar la negación en contraposición a los principios, pues a éstos los hemos ordenado partiendo de los más remotos principios y hemos descendido desde los del medio hasta los extremos. En cambio allí en la negación, hacemos privación de todo para ascender desde lo más inferior hasta los primerísimos principios, para conocer sin velos al Incognoscible que oculta todo lo cognoscible de todos los seres y que podamos ver esa Tiniebla supraesencial que toda la luz de las cosas no deja ver (Areopagita, 2002, MT, II).

Evidentemente, la teología apofática está íntimamente relacionada con los núcleos conceptuales de la filosofía del Pseudo Dionisio que se expusieron con anterioridad. Debido, precisamente, a su concepción de una divinidad supratrascendente que se encuentra más allá de la substancia, más allá del ser e incluso más allá de Dios mismo (Ἰπεροδεότητος) –una deidad no entitativa (*supra*, 50-52)– la *negationis* deviene fundamental e ineludible:

Decimos, pues, que la Causa de todo y que está por encima de todo no carece de esencia ni de vida, ni de razón ni de inteligencia, que no es cuerpo ni figura, ni tiene forma alguna, ni cualidad, ni cantidad, ni volumen. No está en ningún lugar, no se la puede ver ni tocar. No siente ni puede ser percibida por los sentidos. No sufre desorden ni perturbación debido a las pasiones terrenales, ni le falta fuerza para poder superar accidentes sensibles. Ni está necesitada de luz. No es ni tiene cambio, corrupción, división, privación, ni flujo, ni ninguna otra cosa de las cosas sensibles [...].

Y ascendiendo más, añadimos que no es alma ni inteligencia, no tiene imaginación ni opinión ni razón ni entendimiento. No es palabra ni pensamiento, no se puede nombrar ni entender. No es número ni orden, ni magnitud ni pequeñez, ni igualdad ni desigualdad, ni semejanza ni desemejanza, ni permanece inmóvil ni se mueve, ni está en calma. No tiene poder ni es poder ni luz. No vive ni tiene vida. No es sustancia, ni eternidad ni tiempo. No hay conocimiento intelectual de Ella ni ciencia, ni es verdad ni reino ni sabiduría, ni uno ni unidad, ni divinidad ni bondad, ni espíritu, como lo entendemos nosotros, ni filiación ni paternidad ni ninguna otra cosa de las conocidas por nosotros o por cualquier otro ser. No es ninguna de las cosas que no son ni tampoco de las que son, ni los seres la conocen tal como es, ni Ella conoce a los seres como son. No hay palabras para Ella, ni nombre, ni conocimiento. No es tinieblas ni luz, ni error ni verdad. Nada en absoluto se puede negar o afirmar de Ella, pero cuando afirmamos o negamos algo de las cosas inferiores a Ella no le añadimos ni quitamos nada, pues la Causa perfecta y única de todas las cosas está por encima de toda afirmación y también la trascendencia de quien está sencillamente libre de todo está por encima de toda negación y más allá de todo (Areopagita, 2002, MT, IV-V).

Idénticamente, la teología negativa se encuentra en un estrecho vínculo con el modo anagógico y la metafísica de la luz del Areopagita. Ya vimos cómo, dado que las criaturas todas participan

de acuerdo con su disposición de la luz divina, todas estas son “luces” idóneas para iniciar, a través de ellas, el proceso de ascenso mediante representaciones perceptibles (*supra*, 51). Ya conocemos también el papel de las “desemejantes semejanzas” (Areopagita, 2002, CH., II, 4) en el proceso de ascenso hacia lo inteligible (*supra*, 53-54).

En resumen, nos encontramos en presencia de un teomonismo emanantista, en conformidad con el cual la realidad, que es única, se identifica con lo divino –aunque, y esto es importante, a la vez la deidad trasciende cabalmente esta realidad– y efectúa, a través de un proceso descendente, la multiplicidad (procesión) de los entes. En esta “gran cadena del ser”, el amor divino (*amor Dei*), la inconmensurable e inagotable fecundidad de la unidad, debe conformarse al “principio de plenitud”, el supuesto implícito es que todos los posibles han de verse actualizados, a saber, ha de concedérseles la existencia, en orden a asegurar un vínculo inteligible entre el mundo sensible y el celestial (Lovejoy, 1983, 85 y ss.):¹²

[La] causa [...], que viene indivisiblemente a todas las cosas y como con unas cerraduras que encierran lo que estaba separado define todo, lo determina, lo asegura y no permite que las cosas separadas se esparzan hasta el infinito e indefinido, manteniéndose desordenadas, vagabundas y privadas de Dios y alejadas de su propia unidad y que estén confusamente mezcladas entre sí (Areopagita, 2002, DN, XI, 1). [Lo agregado es mío].

(II.V) La llegada del *Corpus Dionisiacum* a Francia

En el siglo octavo, concretamente en 758, el papa Pablo I (ca. 700-767) envió al monarca Pipino III el Breve (715-768) un manuscrito del *Corpus Dionisiacum* (CD) (Rorem, 1993, 15). En el siglo siguiente, Carlos II de Francia (823-877), llamado el Calvo, el cual fue abad laico de la abadía de Saint Denis –monasterio consagrado a san Dionisio, primer obispo de París–, solicitó a Juan Escoto Eriúgena (ca. 810-ca. 877), un erudito irlandés que vivía en la corte, que acometiera una nueva traducción que reemplazase la primera traducción del CD por parte de Hilduino, abad de Saint Denis (*infra*, 60). Eriúgena –probablemente la mente más genial de su época– no solo realizó la traducción al latín, sino que le adjuntó un comentario (después de 858), para terminar creando –con base en la obra del Pseudo Dionisio– un sistema filosófico propio. Esta traducción cimentó con firmeza, finalmente, la fama e influencia de la filosofía del Areopagita en el occidente latino.

A su vez, tras el arribo del CD a Francia, rápidamente al Pseudo Dionisio Areopagita –al que ya se le había fusionado con el Dionisio que fue discípulo de san Pablo– se lo identificó con el san Dionisio al que estaba dedicada la abadía de Saint Denis y que cristianizó la Galia (**Ilustración 27**). Debemos, por tanto, explorar a continuación la hagiografía de este santo –que es una de las creaciones medievales más complejas y coloridas– y el contexto en el que se llevó a cabo la fusión –o, mejor aún, la crisis– final de tres personajes inicialmente distintos.

(II.VI) La leyenda de san Dionisio, primer obispo de París

En conformidad con la hagiografía de san Dionisio, primer obispo de París (**Ilustración 21**), este fue enviado desde Italia por el papa Fabián (ca. 200-250) a la zona de París después de que la

12 *Efectivamente, el deseo bienhechor de crear los seres que preexistía de manera sobreabundante en el Bien no podía quedarse estéril, encerrado en sí mismo, sino que usando de su poder supremo crea todas las cosas* (Areopagita, 2002, DN., V, 10). [La cursiva es mía].

persecución de cristianos por parte del emperador romano Trajano Decio (*Gaio Messio Quinto*, 201-251) había disuelto casi totalmente la pequeña población cristiana de *Lutetia Parisiorum*. Dionisio se asentó en la Île de la Cité, ubicada en el río Sena, en compañía de sus inseparables compañeros, Rústico –su arcipreste– y Eleuterio –su arcediano–.

Dado el gran éxito que tuvo como evangelizador, el amplio número de conversiones que conquistó y el cuantioso conjunto de iglesias que fundó, provocó el escándalo de las autoridades paganas. Por ello fue ejecutado (alrededor del 250), junto con sus dos compañeros, en la colina más alta de París, Montmartre (**Ilustración 24**), profesando su fe en la Trinidad. El nombre de ese monte –se supone– surge de haber sido el escenario del martirio de san Dionisio, de Rústico y de Eleuterio y derivaría del latín *mons martyrium* (monte de los mártires). Sin embargo, parece que realmente su nombre posee orígenes en la Antigüedad: se cree que procede del nombre *mons Mercurii et Mons Martis* (monte de Mercurio y monte de Marte), es decir, Montmartre significaría monte de Marte.

El martirio de san Dionisio fue por medio de la decapitación, y la leyenda asegura que el santo tomó su cabeza entre sus manos y caminó con ella alrededor de diez kilómetros mientras pronunciaba un sermón durante todo el camino (**Ilustración 22, Ilustración 23 Ilustración 25**). Al terminar su prédica, finalmente murió en un lugar denominado *Catulliacus*, cercano a la ubicación de la actual abadía de Saint Denis. Allí se lo enterró. Esto lo convirtió no solamente en uno de los primeros santos cristianos cefalóforos (del griego κεφαλής: cabeza y φέρουν: portar), sino también en el primero. En una historia alternativa de la leyenda, el cuerpo del santo es arrojado al río Sena y recuperado posteriormente por algunos de los conversos que él había obtenido para la causa del cristianismo.

Se supone que inmediatamente después del martirio de san Dionisio, una matrona piadosa llamada Catulla construyó un pequeño santuario en el lugar de su deceso (*infra*, 62). Posteriormente, santa Genoveva (423-512), (Bittel, 2009) patrona de Francia –quien sintió una intensísima devoción por el obispo mártir–, logró que el clero de París erigiera una tumba en el lugar del entierro de san Dionisio y sus dos compañeros (*infra*, 59). La fiesta del santo se celebra el nueve de octubre.

Por otro lado, de acuerdo con san Gregorio de Tours (538-594) en su *Historiæ Ecclesiasticæ Francorum Libri Decem*, en la época del emperador Decio se enviaron siete obispos a diversas ciudades de la Galia: Trófimo a Arles, Pablo a Narbona, Saturnino a Toulouse, Austremonio a Clermont, Marcial a Limoges y Dionisio a París (Episcopi Turonensis, 1849, Lib I, § xxx). De esa manera, Gregorio colocó el viaje del santo a París como parte de una estrategia más amplia de cristianización de la Galia. Finalmente, con lapidaria parsimonia, san Gregorio nos informa del suplicio del santo con la siguiente sentencia: “Beatus Dionysius Parisiorum episcopus diversis pro Christi nomine adfectus pœnis præsentem vitam gladio immente finivit” (*ibidem*) [El bendecido Dionisio, obispo de París, después de haber sufrido diversas penas por el bien del nombre de Cristo, puso fin a su vida actual mediante una espada amenazante].

(II.VII) Las fuentes relativas a la leyenda de san Dionisio, primer obispo de París, previas a Hilduino, abad de Saint Denis

Varias son las fuentes de la baja Edad Media que tratan acerca de la leyenda de san Dionisio, la mayoría de estas proceden de plumas anónimas y son las siguientes: *Gloriosæ, Vita Genovefæ, Post Beatam et Gloriosam*. Asimismo, como ya tuvimos oportunidad de ver, en la *Historiæ Ecclesiasticæ Francorum Libri Decem* de san Gregorio de Tours aparecen relatados, escuetamente, la llegada de Dionisio a París y su ulterior suplicio. Otros textos como la *Gesta Dagoberti* (ca. 835) y *Miracula sancti Dionysii* (834) tratan no tanto de la vida del santo cuanto de sus milagros tras su muerte. De las pasiones sobre la vida y muerte del primer obispo de París la más importante para nosotros es la *Post Beatam ac Salutiferam*, escrita por Hilduino (814-841), abad de Saint Denis.

Para su redacción, sin embargo, Hilduino dependió –de una u otra manera– de las versiones anteriores de la vida del obispo mártir y es por ello necesario que conozcamos someramente algo de cada una de ellas.

(II.VII.I) *Gloriosæ, Passio sanctorum Dionisii, Rustici et Eleutherii*

Es probable que el escrito más antiguo –aunque no hay mayor seguridad al respecto– acerca de la vida de san Dionisio, primer obispo de París, sea el que es conocido como *Gloriosæ*, o como *Passio sanctorum Dionisii, Rustici et Eleutherii* (cf. Anónimo, 1834; St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang., fol. 577, 625b-636a). Este fue tradicionalmente atribuido –de forma falsa– al poeta de la corte merovingia Venancio Fortunato (ca. 530-ca.600/609) (Delaporte, 2004, 4). Consta de una pequeña vida del obispo en tres capítulos con pocos detalles históricos sobre el santo y que no contiene relaciones con el Areopagita ni referencia alguna a la cefaloforía, mas sí menciona, por vez primera, a los compañeros de san Dionisio: Rústico y Eleuterio. El texto tan solo establece, escuetamente, que el santo y sus dos compañeros llegaron a París enviados desde Roma y que allí murieron martirizados (Delaporte, 2004, 4). El texto *Gloriosæ* suele ubicarse en el siglo quinto, entre los años 475-520 (*ibidem*).

(II.VII.II) *Vita Genovefæ*

La *Vita Genovefæ* (Anónimo, *Vita Sanctæ Genovefæ virginis Parisiorum patronæ. Prolegomena conscripsit, textem edidit Carolus Künstle* 1910) fue ubicada por su propio autor en el año 520. Este texto dedica mucha atención a la devoción de santa Genoveva por el primer obispo de París y menciona que fue el papa Clemente I († ca. 100) quien ordenó obispo a san Dionisio (Delaporte, 2004, 5).

La fecha del texto, a pesar de la información de su autor, es controvertida. Algunos creen que es posterior a *Gloriosæ*, ya que se refiere a un relato anterior de la pasión del santo (*ibidem*). No obstante, algunos otros estudiosos consideran que es, efectivamente, el testimonio más antiguo de la vida de san Dionisio. Las estimaciones más consensuales suelen ubicarla entre los siglos quinto y sexto (*ibidem*).

(II.VII.III) *Post Beatam et Gloriosam*

La historia de la pasión de san Dionisio que lleva por nombre *Post Beatam et Gloriosam Incipit passio sancti Dyonisii episcopi et martiris et sociorum eius* (PBG) (cf. *Bibliotheca Hagiographica Latina Manuscripta* 2178) se conoce también como *Acta fabulosa*.

Este texto es considerablemente más extenso que *Gloriosæ* y en él aparece el episodio de cefaloforía y se identifica al primer obispo de París con el discípulo ateniense de san Pablo, aunque el gentilicio ‘areopagita’ no se utiliza (Delaporte, 2004, 6). A pesar de la identificación anterior, su autor afirma que Dionisio partió de Italia hacia París y fue nombrado obispo por el papa Clemente I, al igual que se asevera en *Gloriosæ* (*ibidem*). El martirio ocurre, en este escrito, en un montículo a un millario de distancia de París, el cual –se ha supuesto– corresponde con Montmartre (*ibidem*).

Como ocurre con las vidas que discutimos anteriormente, este texto es de difícil datación. Las fechas ofrecidas por los eruditos varían entre 715 y 817-826. La ubicación temporal que parece más convincente es entre los años 821-822 y podría haber sido redactada en Italia (*idem*, 7). Empero, también se ha propuesto que la PBG se remonta al siglo quinto y que fue compuesta en Francia, en un momento más o menos sincrónico con la creación –en tierras griegas– del *Corpus Dionisiacum* (CD) del Pseudo Dionisio Areopagita. Esto la convertiría en el testimonio más antiguo de la vida del obispo mártir (*idem*, 8).

(II.VIII) *Post Beatam ac Salutiferam*: la vida de san Dionisio, primer obispo de París, compuesta por Hilduino, abad de Saint Denis

El rey francés Luis I el Piadoso (778-840) requirió del abad Hilduino de Saint Denis una recopilación de todo lo que pudiese encontrar sobre “nuestro especial protector”, este respondió entusiastamente escribiendo la primera traducción del *Corpus Dionisiacum* (CD) al latín (Théry, 1923, Delaporte, 2004, 2) y una biografía en prosa de san Dionisio conocida como *Post Beatam ac Salutiferam* (PBS) (Hilduini Sandionysiani, 1844), o también como *Passio sanctissimi Dionysii*.¹³ Asimismo, escribió otra vida del primer obispo de París en verso, que actualmente solo se conoce parcialmente. La costumbre era, al parecer, utilizar la vida de un santo escrita en prosa para ser leída en voz alta en el claustro, mientras que la versión poética se utilizaba para leer y meditar sobre ella en reclusión.

La PBS representa el más extenso de los relatos de la vida de San Dionisio, primer obispo de París, de los que hemos discutido hasta ahora. Posee como prefacio tres cartas, todas fechadas en 834 (Delaporte, 2004, 14). La primera de estas cartas tiene como autor a Luis I el Piadoso y en ella solicita a Hilduino la redacción de la vida del obispo mártir. Esta carta fue redactada poco después de la restitución del rey, acaecida en marzo de 834. La carta segunda es la respuesta de Hilduino a la solicitud del monarca, y la tercera de estas está dirigida por el abad a los fieles, es decir, es el prólogo propiamente dicho de la obra.

Hilduino utilizó diversas fuentes para la redacción de su obra, entre ellas se encuentran –con toda probabilidad– las vidas que se comentaron con inmediata anterioridad (*i. e.*, *Gloriosæ, Vita Genovefæ* y *Post Beatam et Gloriosam*). Hilduino cita además –en la carta introductoria a Luis el Piadoso, *Exultavit Cor Meum*–, otras fuentes, tales como las cartas atribuidas al Pseudo Dionisio Areopagita, los *Scholia* y el *Prólogo* (ca. 540) al *Corpus Dionisiacum* (CD) de Juan de Scytópolis al que nos referimos anteriormente (*supra*, 48), así como una carta del Pseudo Aristarco, el cronógrafo griego, dirigida a Onesíforo (Delaporte, 2004, 15) y los *Hechos de los Apóstoles*. También empleó el diálogo entre Basilio de Cesarea y Juan Crisóstomo (347-407), el cual aparece en la obra del último intitulada *De Sacerdotio* (381-386), así como una carta de san Ambrosio (ca. 340-397) a los habitantes de Vercelli, un sermón de san Agustín (354-430) (*idem*, 17), el himno *Fortem fidelem militem* de Venancio Fortunato, dedicado al protomártir de París (*idem*, 19) y la *Historiæ Ecclesiasticæ Francorum Libri Decem* de Gregorio de Tours.

Algunas de las otras fuentes mencionadas por Hilduino solamente se encuentran en su texto, y eso ha llevado a creer a algunos especialistas que se trata de falsificaciones espurias elaboradas por él. Entre ellas se encuentra una de las cartas del Pseudo Dionisio –dirigida a un supuesto Apolófanes– que no aparece en ninguno de los manuscritos griegos del CD y únicamente se encuentra en su totalidad en la PBS (*idem*, 16). Sospechosa también es la *Conscriptio Visbii* del cartulario de París, mencionada por el abad (*idem*, 19). Lo mismo sucede con un himno que Hilduino atribuyó a San Eugenio de Toledo († 647). En este último texto, según lo cita Hilduino, se identifica a San Dionisio con el discípulo de san Pablo en el Areópago (*idem*, 20-21).

Desde el capítulo dos hasta el ocho, la PBS discute la carrera de Dionisio en Atenas, su disputa con el Apóstol de los gentiles, su conversión por parte del tarsiota y su posterior ordenación como obispo de Atenas a manos de san Pablo (Hilduini Sandionysiani, 1844, § ii-viii). Por su parte, desde el capítulo noveno hasta el decimoséptimo se lidia en detalle con la obra escrita del Pseudo Dionisio Areopagita (*i. e.*, el *Corpus Dionisiacum* [CD]) (*idem*, § ix-xvii). Estos siete últimos capítulos representan una importante innovación realizada por Hilduino, ya que los autores de las vidas anteriores del protomártir de París carecían de acceso al CD (Delaporte, 2004, 21). Es, asimismo, notable que se dedique tal cantidad de espacio –dentro de una hagiografía– a la teología de un santo.

13 En el Apéndice II se reproduce en su totalidad el texto latino de la *Post Beatam ac Salutiferam. Passio sanctissimi Dionysii*.

El capítulo decimoséptimo termina con Dionisio enterándose de que san Pablo ha sido encarcelado por el emperador Nerón Claudio César Augusto Germánico (37-68). El protomártir decide apresurarse para reunirse con el Apóstol de los gentiles para así compartir su suplicio. Sin embargo, llega demasiado tarde (Hilduini Sandionysiani, 1844, § xvii, Delaporte, 2004, 22). No obstante, durante su estancia en Roma, el papa Clemente le asignó a san Dionisio el apostolado de la Galia (Hilduini Sandionysiani, 1844, § xviii, Delaporte, 2004, 22). En este último detalle particular, Hilduino sigue de cerca las anónimas *Vita Genovefæ y Post Beatam et Gloriosam* (PBG).

Los capítulos del decimonoveno al vigésimo cuarto están consagrados a la actividad parisiense del protomártir hasta el momento de su persecución (Hilduini Sandionysiani, 1844, § xix-xxiv). Dentro de los conversos conquistados por el primer obispo de París se encontraba un noble llamado Lisbio: “Lisbium, virum honoratissimum civitatis Parisiacæ” (*idem*, § xxi) [Lisbio, un varón honradísimo ciudadano de París.]. Este devoto hombre obsequió a Dionisio con una casa y un terreno en el cual fue edificada una iglesia (*idem*, § xxii).

Los esfuerzos de evangelización del obispo parisiense fueron altamente efectivos y eso enfureció a las autoridades paganas de la zona y de Roma. Para esas épocas iniciaba la persecución de los cristianos por parte del emperador Tito Flavio Domiciano (51-96) (*idem*, § xxiii). San Dionisio fue víctima, entonces, de un intenso ataque concertado por el prefecto Fescenio Sisinio [“præfectus Fescennius Sisinnius”] (*idem*, § xxiv).

Es evidente que en la información inmediatamente anterior Hilduino contradice la opinión de san Gregorio de Tours (Episcopi Turonensis, 1849, Lib I, § xxx) —la cual ya conocemos (*supra*, 58)—, en conformidad con la cual la persecución y el suplicio del protomártir de París ocurrió bajo la administración del emperador Decio y no bajo la de Domiciano. Este cambio en la cronología era necesario para el abad de Saint Denis si deseaba cimentar la identificación de San Dionisio, primer obispo de París, con el Dionisio Areopagita que fue discípulo de san Pablo y que fue nombrado, por este, obispo de Atenas. Idénticamente, esta alteración lo proveyó de un sólido cimiento sobre el cual hacer explícita la identidad del protomártir parisiense con el escritor del *Corpus Dionisiacum* (CD), Pseudo Dionisio Areopagita; cuya filiación con el discípulo paulino del Areópago estaba ya para ese momento firmemente establecida (*supra*, 47).

Hasta la altura del capítulo vigésimo quinto de la narración los compañeros del santo —“beatum virum Rusticum archipresbyterum, et Eleutherium archidiaconum” (Hilduini Sandionysiani, 1844, § xxv) [el bendecido varón Rústico, arcipreste, y Eleuterio, arcediano]—¹⁴ hacen su aparición para compartir el destino de san Dionisio.

14 Respecto de estos dos enigmáticos santos, Marianne Delaporte nos recordó que (Delaporte, 2004, 144):

The names Rusticus and Eleutherius have perplexed scholars. [...] Parisians worshipped Dionysius (Bacchus) as part of their cult of the vine (a cult which was centered around Montmartre, where vines still grow, and where Denis was beheaded). The Parisians also called this god Eleutheros (founder of the first mysteries). The god's day of celebration was the eighth of October and the feast was known as the festival of Dionysius Eleutheros Urbana in the city and as that of Dionysius Eleutheros Rusticus in the country. Later this latter name was conveniently turned into a trinity of saints. Denis' Trinitarian attribute is not unusual; other saints, including at least one other cephalophore, share this Trinitarian characteristic.

[Los nombres Rústico y Eleuterio han dejado perplejos a los eruditos. (...) Los parisinos adoraban a Dionisio (Baco), como parte de su culto a la vid (un culto centrado alrededor de Montmartre, donde los viñedos siguen creciendo, y donde fue decapitado Dionisio). Los parisinos también llamaron a este dios Eleutheros (fundador de los primeros misterios). El día de celebración del dios era el ocho de octubre, y la fiesta se conoce como el festival de *Dionysius Eleutheros Urbana* en la ciudad y como el de *Dionysius Eleutheros Rusticus* en el campo. Posteriormente, este último nombre fue convenientemente convertido en un grupo trinitario de santos. Los atributos trinitarios de Dionisio no son inusitados. Otros santos, entre ellos al menos otro cefalóforo, comparten esta característica trinitaria.]

Las torturas perpetradas en contra de Dionisio y sus dos compañeros ocupan los capítulos que van desde el vigésimo quinto hasta el trigésimo primero (*idem*, § xxv-xxx). En estos capítulos se refiere cómo fueron violentamente interrogados, golpeados, flagelados, encarcelados, entre otras muchísimas miserias. Finalmente, los tres mártires fueron llevados a Montmartre donde fueron decapitados con una hacha mellada, “hebetatis securibus [...] decollati sunt” (*idem*, § xxxi) [son decapitados (...) con un hacha roma] y murieron profesando su fe, no en Cristo o en Dios, sino en la Trinidad. Al acabar el suplicio, las cabezas de los santos, separadas de sus cuerpos comenzaron a pronunciar un sermón ardoroso:

Talique ad Dominum meruere professione migrare, ut amputatis capitibus adhuc putaretur lingua palpans Iesum Christum Dominum confiteri. Quoniam unde mentibus inerat amor, licet præcis capitibus, quod ore iam sumpserat, sermonibus æstuabat ardour (*ibidem*).

[Y con tan grande declaración merecían ir al Señor, como si sus lenguas punzantes en sus cabezas amputadas confesaran que Jesús Cristo es el Señor. Puesto que el amor era nativo a sus mentes, era ahora posible, con las cabezas cortadas para sus voces inflamadas, quemar con el habla.]

Guiado por una multitud de ángeles cantando [“chori angelici” (Hilduini Sandionysiani, 1844, § xxxii)], san Dionisio tomó su cabeza entre sus manos y caminó por dos millas a través de la ciudad, de las multitudes y del campo hasta el lugar de entierro que había seleccionado (*ibidem*):

Namque ad declaranda sancti martyris et Galliarum primi sacerdotis merita gloriosa, ut ubi salutifer primo cæperat fructus oriri, eo amplius gloriæ ipsius pateret triumphus, maximus cunctos honor assistentes inuasit, ac lux ineffabilis cunctis resplenduit; et beatissimi Dionysii se cadaver erexit, sanctaque manu caput a corpore dolabra lictoris truncatum, angelico ductu gressum regente, et luce cœlesti circumfulgente, pendulis cæpit brachiis vectitare. Et facta est comes multitudo cœlestis exercitus exanimi eius corpori caput proprium, ab ipso monte, ubi fuerat decollatus, per duo fere millia deportanti usque ad locum, in quo nunc Dei dispositione et sua electione requiescit humatum, sine cessatione hymnis dulcisonis Deum laudans (*ibidem*).

[Y con el fin de dar a conocer los méritos gloriosos del santo mártir y del primer ministro de los galos, de modo que allí el mayor triunfo de la gloria misma pudiera manifestarse, cuando la recompensa de salvación había inicialmente comenzado a surgir, un gran honor inflamó a todos los que asistieron y una luz inefable resplandeció sobre todos. Y el cuerpo del santísimo Dionisio se levantó y procedió a recoger su cabeza mutilada por el hacha del líctor. La acercó a su cuerpo con su santa mano y con ángeles guiando sus pasos, y con la luz del cielo brillando en derredor, la sostuvo con sus brazos colgantes. Y sobrevino una multitud del ejército celestial, y cargó la cabeza en su cuerpo muerto, cerca de la misma montaña donde había sido decapitado, de forma continua durante más de dos millas –sin dejar de alabar a Dios con dulces himnos– a un lugar en donde ahora por la disposición de Dios y de su elección descansa enterrado.]

Tras el suplicio, los soldados romanos decidieron disponer de los cuerpos de Rústico y Eleuterio arrojándolos a las profundidades del río Sena, pero una matrona pagana de ascendencia noble de nombre Catulla [nobilis [...] mater familias, Catulla (*idem*, § xxxiv)] intervino embriagando a los soldados y robándoles los cuerpos de los dos compañeros de Dionisio, a los cuales enterró en un campo distante. Posteriormente, regresó al lugar de la sepultura, tras la finalización de la persecución de los cristianos, y erigió allí un monumento: “ipsumque locum eminentis mausolei ædificatione signavit” (*idem*, § xxxv).

De esta manera, gracias a la asidua labor del abad Hilduino, la figura del Pseudo Areopagita se vio intrínsecamente anudada al destino de Francia y a la casa Real, mediante su filiación con el santo patrón francés. Así, ya para 1137, Hugo de San Víctor (ca. 1096/11-1141) (Roem, 2009, 167-176, Seouh, 2007), de la abadía del mismo nombre, dedicó su comentario a la *Jerarquía Celeste* al rey Luis VII Capeto (1120-1180), llamado Luis el Joven.

A través de este recorrido y con tales connotaciones llegaron las obras del Pseudo Areopagita a conocimiento de Suger (ca. 1081-1151), abad de la abadía Real de Saint Denis, casa que debía su fama a ser asiento del santo titular de Francia, sobra decirlo: san Dionisio, ahora firmemente vinculado al discípulo de san Pablo del Areópago y con el pseudo Dionisio Areopagita. Saint Denis fue también lugar de entierro de algunos héroes y de los reyes franceses desde la dinastía merovingia. Además, en calidad de abadía real, se encontraba eximida de todo lazo feudal y respondía directamente a la autoridad del rey.

Que esta identificación de los tres Dionisios en un solo personaje llegó a ser ubicua en tierras francesas y además considerada de suma importancia puede mostrarse con una anécdota final: mientras el importante, pero indocilísimo, filósofo y lógico, Pedro Abelardo, se encontraba refugiado en la abadía de Saint Denis (*infra*, 75, nota al pie 17) cuando el abad Adán la dirigía, encontró en la biblioteca de la abadía una referencia del escritor inglés Beda el Venerable (ca. 672-735) (cf. *Expositio Actuum Apostolorum et Retractio*, xvii, 34), en la cual se cuestionaba la identidad del Pseudo Dionisio Areopagita:

Paucis autem elapsis mensibus, occasionem eis fortuna obtulit, qua me perdere molirentur. Fortuito namque mihi quadam die legenti occurit quaedam Bedæ sententia, qua in expositione Actuum apostolorum asserit. Dionysium Areopagitam Corinthiorum potius quam Atheniensium fuisse episcopum. Quod valde eis contrarium videbatur, qui suum Dionysium esse illum Areopagitam jactitant, quem ipsum Atheniensem episcopum gesta ejus fuisse profitentur. Quod cum reperissem, quibusdam circumstantium fratrum quasi jocando monstravi, testimonium scilicet illud Bedæ, quod nobis objiciebatur. Illi vero valde in dignati dixerunt Bedam mendacissimum scriptorem, et se Hilduinum abbatem suum veriorum habere testem, qui pro hoc investigando Græciam diu perlustravit, et rei veritate agnita in gestis illius, quæ conscripsit, hanc veraciter dubitationem removet. Unde cum unus eorum importuna interrogatione pulsaret: quid mihi super hac controversia, Bedæ videlicet atque Hilduinii, videretur, respondi: Bedæ auctoritatem, cujus scripta universæ Latinorum frequentant Ecclesiæ, gratiorem mihi videri. Ex quo illi vehementer accensi clamare coeperunt, nunc me patenter ostendisse, quod semper monasterium illud nostrum infestaverim, et quod nunc maxime toti regno derogaverim, et videlicet bonorem illum auferens, quo singulariter gloriaretur, cum eorum patrouum Areopagitam fuisse denegarem. Ego autem respondi: nec me hoc denegasse, nec multum curandum esse, utrum ipse Areopagita an aliunde fuerit, dummodo tantam apud Deum adeptus sit coronam. Illi vero ad abbatem statim concurrentes, quod mihi imposituri erant nuntiaverunt. Qui libenter hoc audivit, gaudens se occasionem aliquam adipisci qua me opprimeret, utpote qui quanto cæteris turpius vivebat, magis me verebatur (Abælardus, 1855, Cap. x).

[Pocos meses después la suerte les deparó una ocasión con que comenzaron a forjar mis desventuras. Leía yo la exposición de los hechos apostólicos escrita por Beda, y por casualidad me saltó a la vista una proposición en la que Beda afirma que Dionisio Areopagita fue obispo de Corinto y no de Atenas. La tradición del monasterio sostenía todo lo contrario. Propalaban que su Dionisio era el verdadero Dionisio Areopagita, obispo de Atenas.

Bromeando mostré a los hermanos que se encontraban presentes en ése momento, la opinión de Beda.

Se llenaron de indignación. Y en seguida me replicaron que Beda era un escritor falacísimo. Y que ellos se atenían al testimonio de su abad Hilduino que había recorrido Grecia investigando sobre el asunto. Y que con conocimiento de la verdad había escrito en los *Hechos esclarecidos de san Dionisio* lo suficiente para anular toda duda al respecto.

Uno de ellos trató de tantearme con esta pregunta:

¿Cuál es tu opinión acerca de la controversia entre Beda y Hilduino? Yo le respondí que la autoridad de Beda, cuyos “escritos leen todas las iglesias latinas”, me parecía más ponderable. No bien terminé de expresar mi opinión, comenzaron a gritar totalmente enfurecidos, diciendo: que yo acababa de probar fehacientemente mi perpetua hostilidad al monasterio a la par que me develaba como un traidor del reino entero al negar que Dionisio Areopagita hubiera sido su patrón.

Yo repliqué que no estaba negando esto. Que tenía en verdad poca importancia que el patrón del reino hubiera sido areopagita o de otra parte, habiendo conseguido como consiguió ante el Señor gloria tan grande.

No me escucharon, sino que, inmediatamente, fueron a contarle al abad lo que ellos mismos me hacían decir.

El abad lo oyó todo con agrado y se regocijó. Tenía en sus manos una ocasión para poder oprimirme. Como era tan torpe su vida, me temía más que nadie (Abelardo, 1983, Cap. X)].

Abelardo fue acusado por el abad Adán de difamar a la abadía y al reino. Abelardo huyó de la abadía y se refugió en el territorio del conde de Blois, Teobaldo. Sin embargo, el abad de Saint Denis, cuando eventualmente le encontró, amenazó con excomulgarle junto con cualquiera que intentase asistirle. Abelardo debía, además, regresar a la abadía. Afortunadamente para Pedro Abelardo, al poco tiempo Adán murió y le tocó a su sucesor, Suger, abad de Saint Denis, acabar con el conflicto (esto a su vez prueba que Suger y sus contemporáneos estaban plenamente conscientes de la identificación en un sola persona de los tres Dionisios y que era para él un asunto central desde el punto de vista del monasterio, la realeza y la nación).

El abad Suger, quien al parecer sentía alguna simpatía por Abelardo, resolvió el asunto aceptando la disculpa de este y permitiéndole abandonar la abadía de Saint Denis bajo la condición, establecida por decreto real, de que no ingresase a ningún otro monasterio, pues no quería que la gloria y el renombre de tenerlo entre sus monjes pasase a otra casa (cf. Abælardus, 1855, Cap. x).

* * *

En el transcurso de este capítulo se ha podido patentizar cómo las alusiones del autor del CD respecto de su identidad tuvieron consecuencias importantísimas en la recepción de aquel durante la Edad Media. Mediante ellas y a través de la labor de, entre otros, Juan de Scytópolis, la autoridad de la teología y la filosofía del Pseudo Dionisio disfrutaron de la devoción y el respeto reservados solamente a la opinión de aquellos pocos cercanos al periodo neotestamentario. Su obra parecía, luego, al periodo medieval, separada de los escritos divinamente inspirados de las escrituras del Nuevo Testamento únicamente por un pequeño paso.

De idéntica forma se expuso la significativa dependencia del Pseudo Dionisio de la filosofía del neoplatonismo de la Antigüedad tardía, en especial de Plotino y Proclo. A través del CD se transmitió a la cristiandad una serie de conceptos e ideas, tales como las tres vías plotinianas de ascensión: purificación, iluminación y unión. A su vez, debido a la autoridad indiscutida del Pseudo Dionisio, se sancionó la cristianización de los elementos más conspicuos de esta filosofía pagana, la cual originalmente estaba en conflicto con el cristianismo.

Asimismo, se tuvo la oportunidad de familiarizarse y de profundizar en los núcleos especulativos fundamentales del pensamiento del Pseudo Dionisio Areopagita. De esta forma se conoció la cosmología ontológica que se deriva del CD, de acuerdo con la cual la totalidad de la creación es una emanación lumínica que procede del Uno –idea que fue heredada del pensamiento plotiniano– la cual se opaca conforme se aleja de Él. También se vio como la ontoteología del Pseudo Dionisio está orientada hacia la consecución de la theosis (θέωσις) mediante la theoria (θεωρία). El Uno es, por su parte, supraesencial y se encuentra más allá de cualesquiera realidades. En sentido estricto no es, pues es, además, supraentitativo.

De igual manera –como fue posible constatarlo– los núcleos especulativos centrales de la filosofía del Pseudo Dionisio Areopagita que articulan su cosmología ontológica están íntimamente relacionados entre sí. De esta manera, se expuso su concepto de jerarquía. Para el Pseudo Dionisio toda la emanación divina que constituye la creación compone un *ordo rerum*, en el cual todas y cada una de

las criaturas ocupan un lugar determinado en una cadena o serie descendente, desde el ente más cercano a la deidad hasta el más alejado: una *Gran cadena del Ser* (Lovejoy, 1983). Como se advirtió, esta cadena, a su vez, está articulada en dos jerarquías diferenciadas: una celeste y una terrestre que refleja y repite, a su manera, la celeste.

Se estudió, asimismo, la naturaleza de lo Uno, la deidad supratrascendente dionisiaca, la cual se encuentra allende de cualquier afirmación o negación en virtud de su existencia simplicísima, de su perfección y por ser causa de todo lo existente. Esta se encuentra, rigurosamente, más allá de todo. Idénticamente, se señaló que, dado que para el Pseudo Dionisio la creación toda es un acto de iluminación divina, las criaturas todas son “luces”, teofanías (θεοφάνεια) que dan testimonio de la divinidad supratrascendente y participan de forma intensiva –según su condición en el orden del mundo– de ella, ya que todo es una emanación lumínica procedente del Uno. Así, el CD nos presenta una metafísica de la luz en la que se reúne la filosofía neoplatónica de la Antigüedad tardía con la cristología procedente del evangelio joánico, en el cual se concibe a Cristo como un *logos* lumínico (*Lux Veritas*).

A partir de que el objetivo último de la filosofía del Pseudo Areopagita está orientado hacia la *theosis*, se exploró el papel del proceso de ascenso (ἀναγωγή) hacia lo inteligible, denominado modo anagógico. Este movimiento, que pretende remontarse desde lo plural hasta la unidad, ha de partir necesariamente de lo material y lo sensible. Se debe, luego, resaltar que –dado que todos los entes de la creación son “luces” que testimonian acerca de la deidad– imágenes, representaciones y símbolos son las condiciones necesarias, más no suficientes, del modo anagógico. A su vez, el objetivo del proceso de ascenso es trascender la materialidad de los símbolos, imágenes y representaciones sensibles para alcanzar su significado, a saber, el modo anagógico es un legítimo procedimiento de interpretación. Al mismo tiempo, de estos elementos antes indicados, los más adecuados para alcanzar lo inteligible mediante la analogía, la metáfora y la alegoría, son los que el Pseudo Dionisio denominó *símbolos disímiles*. Esto es necesariamente así porque, de acuerdo con nuestra condición ontológica, no podemos contemplar a la divinidad directamente pues quedaríamos sumidos en un estupor eterno. Por ello, para protegernos, se han dispuesto pantallas, velos, los cuales se corresponden con los *símbolos disímiles*. Estos, a la vez, son adecuados pues la deidad es, a un mismo tiempo, similar a todo y desemejante de todo. Así, cuanto más incongruente y arbitraria sea la relación entre el significado y el significante, tanto más efectivos serán los *símbolos disímiles*.

El último núcleo especulativo que se consideró corresponde a la teología apofática (ἀπόφασις) o negativa (conocida también como *via negativa* o *via negationis* [= *via remotio*]), la cual fue expuesta de forma más extensa por el Pseudo Dionisio en la *Teología Mística*. Esta dimensión es, de cierta manera, consecuencia de todas las anteriores. La teología apofática constituye el medio último para trascender lo inteligible y alcanzar el objetivo final de la filosofía del Pseudo Areopagita, la unión con la deidad (*theosis*).

Así, en conformidad con el pensamiento expuesto en el CD, las afirmaciones son adecuadas para aquello que se encuentra más acá de la deidad. Al acercarnos a Ella, sin embargo, devienen exponencialmente cada vez más improcedentes. Inversamente, conforme nos acercamos más a la divinidad supratrascendente son las negaciones las más propicias, y estas, a su vez –para repetir–, se vuelven cada vez más escasas y menos susceptibles de formulación verbal a medida que se asciende hacia el silencio último, donde el discurso, los conceptos y el conocimiento son imposibles. De esta forma, afirmaciones y negaciones son dos aspectos de un mismo proceso que conduce a la contemplación mística y, por ello, no son mutuamente excluyentes, sino simultáneas y complementarias. Por lo tanto, se debe concluir que el mutismo elocuente en la *theosis* es la meta final de la teología apofática.

Se expuso también la forma en que el CD arribó a tierras francesas en el siglo octavo, gracias al envío de un manuscrito griego de aquel por parte del papa Pablo I al rey Pipino III. En los siglos siguientes se acometieron, como se pudo constatar, dos traducciones al latín del CD mediante solicitudes reales, la primera por parte del abad de Saint Denis, Hilduino, y la siguiente debida al gran erudito irlandés residente de la corte carolingia, Juan Escoto Eriúgena. Como consecuencia directa, estos esfuerzos consolidaron la influencia del CD en la Europa occidental, particularmente en Francia. De igual manera, en

el territorio francés se identificó rápidamente al autor anónimo de esta excepcionalísima filosofía con el santo que cristianizó la Galia, san Dionisio, primer obispo de París.

Ulteriormente, la última parte de este capítulo se dedicó a escudriñar, precisamente, la leyenda, compleja y fascinante, del protomártir parisino: San Dionisio, y las fuentes primarias de la cual esta procede. Este santo, patrón de Francia, sufrió –junto con sus dos compañeros, Rústico y Eleuterio– un suplicio por decapitación, aparentemente, alrededor del siglo tercero en París, en la colina de Montmartre. Como se explicó, tras su tormento por descabezamiento, el santo tomó su cabeza entre sus manos y caminó con ella mientras profería un sermón ardoroso, alrededor de diez kilómetros hasta el sitio actual de la abadía de Saint Denis, donde finalmente cayó muerto. Al poco tiempo inició una veneración en su honor en la que participó con entusiasmo santa Genoveva, también patrona francesa. Esta santa mujer convenció al clero parisino de que construyese un santuario en la sepultura de san Dionisio y sus dos compañeros.

La más importante, como se pudo observar, de las fuentes primarias relativas a la vida de san Dionisio es la conocida como *Post Beatam ac Salutiferam* (PBS), redactada por el abad Hilduino de Saint Denis en el siglo noveno. Sin embargo –ya se sabe–, al menos tres hagiografías anónimas la precedieron e influyeron sobre ella. Estas son: la *Gloriosæ, Passio sanctorum Dionisii, Rustici et Eleutherii*, un pequeño y escueto texto, que tal vez sea el testimonio escrito más antiguo acerca del protomártir parisino, en el cual no hay relaciones con el Areopagita ni referencia alguna a la cefaloforía; la *Vita Genovefæ*, un relato acerca de la vida de Santa Genoveva, tal vez posterior, en el que se refiere su devoción por el santo patrón francés; y, finalmente, *Post Beatam et Gloriosam Incipit passio sancti Dyonisii episcopi et martiris et sociorum eius* (PBG), el escrito más extenso de los anteriores, probablemente procedente de finales del siglo octavo o principios del siglo noveno. En ella se identifica al santo patrón francés con el discípulo ateniense de san Pablo y se refiere el incidente de la cefaloforía.

Por su parte, como se pudo comprobar, la *Post Beatam ac Salutiferam* (PBS) –compuesta por el abad Hilduino de Saint Denis en el siglo noveno por petición del rey francés Luis I, el Píadoso–, representa la hagiografía más importante de la vida de san Dionisio para nuestros intereses, pues en ella se profundiza considerablemente y se apuntala la identificación del santo mártir parisino con el Pseudo Dionisio Areopagita y, a la vez, con el discípulo griego de san Pablo de Tarso. Esto tuvo como consecuencia que, gracias a los vigorosos esfuerzos de Hilduino, la figura del Pseudo Dionisio, identificado firmemente con el areopagita discípulo del Apóstol de los gentiles y con el protomártir parisino, se haya visto íntimamente emparentada con Francia y su casa Real.