

ÍNDICE

ESTUDIO PRELIMINAR

1. Pseudo-Dionisio y su obra. Los desafíos de la interpretación.....	11
2. ¿Helenización del cristianismo?.....	23
2.1. La tesis de Heinrich Dörrie.....	27
3. ¿Qué es el <i>Corpus dionysiacum</i> ?.....	31
3.1. Escritos que forman parte del <i>Corpus</i> según la tradición y la crítica.....	32
3.2. Tratados ficticios o perdidos.....	35
3.3. Cronología relativa de los tratados del <i>Corpus</i>	36
3.4. Los debates en torno a la localización espacio-temporal de la obra.....	38
3.4.1. La leyenda.....	38
3.4.2. Las dudas.....	41
3.4.3. La cuestión dionisiana.....	46
3.4.4. Las propuestas de identificación del autor.....	62
4. Las dos grandes líneas interpretativas.....	71
4.1. La vinculación con el paganismo.....	72
4.2. La vinculación con las controversias dentro del cristianismo.....	89
4.2.1. Las controversias en torno a la cristología.....	89
4.2.2. Las controversias en torno al origenismo.....	97
5. Contenido doctrinal del tratado.....	105
5.1. Escritura y Tradición.....	105
5.2. Sobre la esencia y más allá.....	110
5.2.1. El ser y el no ser en la filosofía griega.....	110
5.2.2. El <i>Parménides</i> de Platón y la interpretación Neoplatónica.....	127
5.2.3. El <i>Parménides</i> y la interpretación dionisiana.....	134
5.3. Expresar al Inefable.....	139
5.4. Jerarquía.....	145
5.5. Sobre el mal.....	149
5.5.1. Los enigmas de la teodicea.....	149

5.5.2. La dependencia procliana.....	153
5.5.3. La concepción dionisiana del mal.....	156
5.6. Divinización.....	158
6. A modo de síntesis interpretativa.....	163
7. Los <i>Escolios</i> de Juan de Escitópolis.....	168
8. Las traducciones.....	170
8.1. Las traducciones latinas.....	170
8.2. Las traducciones siriacas.....	173
9. Nuestra traducción.....	174
BIBLIOGRAFÍA	
1. Fuentes.....	177
2. Traducciones al castellano.....	177
3. Índices.....	177
4. Autores antiguos.....	177
5. Autores modernos.....	184
PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA. SOBRE LOS NOMBRES DIVINOS.....	203

3. ¿Qué es el *Corpus dionysiacum*?

El *Corpus dionysiacum* es un conjunto de cuatro tratados (*Sobre los nombres divinos*, *Sobre la teología mística*, *Sobre la jerarquía celeste* y *Sobre la jerarquía eclesiástica*) y diez cartas. Se desconoce su autor, a pesar de los esfuerzos desplegados para identificarlo, sobre todo en el siglo XIX y primera mitad del siglo XX. Sin embargo, se le ha conseguido situar con mucha probabilidad en el tiempo y en el espacio. El parecido del capítulo IV de *Sobre los nombres divinos* con el tratado *De malorum subsistentia* de Proclo, señalado por primera vez por J. Stiglmayr y H. Koch a finales del siglo XIX, nos induce a situar la obra a finales del siglo V y principios del VI d. C. Esta hipótesis ha sido contestada por algunos investigadores, aduciendo que este largo *excursus* sobre el mal sería un añadido posterior. Pero a este dato se han ido añadiendo otros que confirman la validez de la propuesta.

Por otra parte, se ha situado el *Corpus* en la zona sirio-palestina. El autor se mueve en un medio monofisita, aunque él mismo no defiende abiertamente esta posición.

István Perczel ha sostenido la hipótesis de que la traducción siríaca de Sergio de Reshayna pondría de manifiesto la existencia de una redacción primitiva del *Corpus* antes de ser «retocada» por el círculo de Juan de Escitópolis, que fue su primer escoliasta⁵⁴.

Emiliano Fiori ha desechado de modo convincente la hipótesis de que el texto original sería muy distinto al que actualmente poseemos. Analizando el fragmento DN I, 4, 592 B-C, ha advertido una desviación entre el texto de la traducción siríaca de Sergio de Reshayna y el texto griego. Dice Emiliano Fiori que casi siempre se puede seguir bajo esta traducción siríaca la huella de un texto griego próximo al que se puede leer en la edición crítica de Suchla⁵⁵. Sin embargo, en el fragmento señalado la desviación respecto al texto griego es muy marcada, por lo que se puede conjeturar que es un añadido sustancial del traductor.

El texto siríaco presenta, respecto al texto griego, la noción de una *mezcla* escatológica de los intelectos, mientras que el texto dionisiano habla de *participación*. Sergio parece proponer la idea de que al final de los tiempos los intelectos

⁵⁴ István Perczel. «The earliest Syriac Reception of Dionysius», en *Modern Theology* 24 (2008). Págs. 557-571.

⁵⁵ Emiliano Fiori. «Mélange eschatologique et “condition spirituelle” de l’intellect dans le *Corpus dionysiacum* syriaque», en *Parole de l’Orient* 35 (2010). Págs. 261-276.

tos se unirán a la luz divina, mediante una mezcla. Para E. Fiori hay aquí una referencia a la *Carta a Melania* de Evagrio Póntico (que por otra parte no está conservada más que en siríaco)⁵⁶.

El lenguaje de la mezcla para indicar la unión escatológica de los intelectos entre ellos y con Dios, parece hacer referencia necesariamente a la tradición evagriana, pero es extraño al autor del *Corpus*.

3.1. Escritos que forman parte del *Corpus* según la tradición y la crítica

a) Sobre los nombres divinos. (Περὶ θεῶν ὀνομάτων, *De divinis nominibus*) Se encuentra en PG III, cols. 585 A- 996 B, con las notas de Cordier y el comentario de Paquimeras⁵⁷. En la edición de Suchla-Heil-Ritter se encuentra en el volumen I, págs. 107-231. En las citas se utilizarán las siglas DN.

Dionisio quiere estudiar los *nombres* que se pueden aplicar a Dios, pero siempre siguiendo las Sagradas Escrituras. Este es el criterio que debe orientar los razonamientos teológicos. Los nombres de Dios corresponden a sus manifestaciones, que proceden de su unidad invisible e inefable. Considerado en sí mismo, Dios no es nada de lo que se manifiesta en el ser. Después Dionisio trata de explicar las «uniones y distinciones» en Dios (ένώσεις, διακρίσεις). Las primeras se refieren a los nombres comunes a las tres Hipóstasis divinas, las segundas a los nombres propios de cada una.

De las tres Personas divinas solo el Hijo se ha encarnado. Se subraya lo incomprensible de este misterio, que hace descender al Uno en el universo de la multiplicidad, para convertirlo a la unidad. Después aborda el estudio de los principales nombres referidos a Dios.

b) Sobre la teología mística. (Περὶ μυστικῆς θεολογίας, *De mystica theologia*). Se encuentra en PG III, cols. 997 A - 1064 B, con las notas de Cordier y el comentario de Paquimeras. En la edición de Suchla-Heil-Ritter se encuentra en el Vol. II, págs. 141-150. En las citas se utilizarán las siglas MT.

⁵⁶ *Ibidem*, pág. 266.

⁵⁷ La *Paráfrasis* a las obras de Dionisio Areopagita fue compuesta por G. Paquimeras a petición del patriarca de Alejandría, Atanasio III en el siglo XIV; fue publicada en griego y latín en Europa en los años 1538, 1551 y 1562. El jesuita Cordier (Corderius) preparó la edición de Amberes (1634), que forma parte del volumen III de la *Patrología Griega* de Migne.

Define la tiniebla divina (θεῖος γνόφος) y las condiciones de purificación que deben ser adquiridas. Esta purificación se refiere a los sentidos y también a la inteligencia. La experiencia mística es inefable e indescriptible. Solo a partir de la dialéctica negativa se puede intentar explicar.

- c) **Sobre la jerarquía celeste** (Περί τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας). *De caelesti hierarchia*. En PG III, cols 119 A – 370 A, con las notas de Cordier y el comentario de Paquimeras. Para este tratado se cuenta también con la edición crítica: *La hiérarchie céleste*. Introducción de R. Roques, estudio y texto crítico por G. Heil, traducción y notas de M. de Gandillac, *Sources chretiennes*, 58, París, 1958. En la edición de Suchla-Heil-Ritter se encuentra en el Vol. II, págs. 7-59. En las citas se utilizarán las siglas CH.

Dionisio propone una armonía de inteligencias, celestes o terrestres, que refleja el orden del κόσμος. Cada tipo de inteligencia debe atenerse a su lugar jerárquico y cumplir las funciones que le son propias.

En toda jerarquía el orden es triádico. Las tríadas tienden a la unión con Dios por medio de las tríadas superiores. En el interior de cada tríada los órdenes inferiores tienden a la unión por medio de los órdenes superiores. El orden superior de cada tríada está en comunicación con el último orden de la tríada inmediatamente superior. La primera tríada angélica comunica directamente (ἄμεσως) con Dios. La jerarquía humana comunica con Dios por medio de la jerarquía celeste. La jerarquía tiene como finalidad la divinización.

El asemejamiento a lo divino manifiesta siempre los tres aspectos de purificación, iluminación y perfección (o unión), aunque estos aspectos sean atribuidos preferentemente a unas tríadas o a unos rangos dentro de las tríadas.

Las Sagradas Escrituras utilizan frecuentemente símbolos sensibles para guiarnos hacia las realidades espirituales. Los símbolos bíblicos son muy variados: algunos son nobles (el sol) y otros muy humildes, incluso groseros (gusano). Estos últimos no deben ser despreciados, incluso deben ser preferidos a los primeros, porque impulsan a la inteligencia a un esfuerzo de interpretación espiritual.

Las imágenes de la Biblia nos revelan una jerarquía angélica de tres tríadas: la primera la forman los Serafines, Querubines y Tronos; la segunda la

forman las Dominaciones, Virtudes y Potestades; la tercera los Principados, Arcángeles y Ángeles.

- d) *Sobre la jerarquía eclesiástica*** (Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, *De ecclesiastica hierarchia*), PG III, cols. 370 B-584 D, con las notas de Cordier y el comentario de Paquimeras. En la edición de Suchla-Heil-Ritter se encuentra en el Vol. II, págs. 63-132. Se utilizarán las siglas EH.

Los símbolos que deben guiar espiritualmente a las inteligencias humanas proceden fundamentalmente de la Escritura y la Tradición de la Iglesia. La jerarquía eclesiástica está formada por dos tríadas. Dionisio intentó encajar en su cuadro jerárquico la realidad eclesiástica de su tiempo. La tríada sacerdotal comprende: los obispos (ιεράρχαι), los presbíteros o sacerdotes (ιερείς) y los ministros o diáconos (λειτουργοί). Presenta la labor del obispo como perfeccionante, la del presbítero como iluminante y la del ministro o diácono como purificante. El obispo cumple las tareas más elevadas (ordenaciones, consagraciones de monjes, interpretación de la Escritura).

La tríada de los iniciados (monjes, pueblo santo y órdenes purificados) está sometida a la acción santificadora de la tríada sacerdotal. La descripción de los sacramentos se corresponde, en gran medida, con lo que conocemos de la liturgia eclesiástica por las *Constituciones apostólicas*, Cirilo de Jerusalén o Teodoro de Mopsuestia.

- e) *Cartas*** (Ἐπιστολαὶ διάφοροι, *Epistulae*), PG III, cols. 1065 A-1073 A, con las notas de Cordier. En la edición de Suchla-Heil-Ritter se encuentran en el Vol. II, págs. 155-210. En las citas se utilizará las siglas Ep.

Las cartas I-IV están dirigidas al monje (θεραπευτής) Gayo.

La carta V está dirigida al ministro (λειτουργός) Doroteo.

La carta VI al presbítero (ιερεύς) Sopatro.

La carta VII al obispo (ιεράρχης) Policarpo.

La carta VIII al monje Demófilo.

La carta IX al obispo Tito.

La carta X a Juan, teólogo, apóstol y evangelista (θεολόγος, ἀπόστολος, εὐαγγελιστής), exiliado en Patmos.

Todos estos escritos ofrecen una unidad de estilo, lo que hace suponer fundadamente que son la obra de un solo autor. Algunos investigadores, no obstante, mantienen la hipótesis de que el *Corpus* ha sido el resultado de la colaboración de, al menos, dos autores (C. Pera). A favor de la hipótesis de un solo autor estaría la dificultad de apropiarse de un lenguaje tan característico⁵⁸.

Salvatore Lilla⁵⁹ ha puesto de manifiesto el trabajo de interpolación textual en el tratado *Sobre los nombres divinos*. En su opinión, se han añadido términos, incluso frases, de carácter erudito que probablemente proceden de autores como Sergio de Reshaina, Juan de Escitópolis, Máximo el Confesor o Focas. Éstos habrían anotado al margen o de forma interlineal observaciones o glosas explicativas en los manuscritos de la tradición, que habrían sido finalmente englobadas en el texto definitivo. Ernesto S. Mainoldi sugiere, por su parte, que probablemente el obispo Juan de Escitópolis introdujo ajustamientos terminológicos con el fin de «mejorar la coherencia pseudo-epigráfica del *Corpus*». En esta fase de elaboración se debe fijar el ordenamiento definitivo de los tratados⁶⁰.

3.2. *Tratados ficticios o perdidos*

Además de los tratados y cartas mencionados, el *Corpus* hace referencia a los tratados siguientes:

- *Esbozos teológicos* (Αἱ θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις).
- *Teología simbólica* (Ἡ συμβολικὴ θεολογία).
- *Sobre el alma* (Περὶ ψυχῆς).

⁵⁸ R. Roques admite que puedan existir fragmentos de otra mano, pero «parece difícil que varios pensadores hayan podido apropiarse este lenguaje tan especial, del que no se encuentra equivalente en toda la literatura patristica.» *Structures théologiques*, pág. 117.

⁵⁹ S. Lilla. «Ricerche sulla tradizione manoscritta del *De divinis nominibus* dello Pseudo Dionigi l'Areopagita», en *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 34 (1963), págs. 296-386.

⁶⁰ Ernesto S. Mainoldi, *Opus cit.*, pág. 341. Mainoldi se inclina por la colaboración multiautoral. Véase páginas 460-461: «Considerada, en efecto, la estructuración de objetivos, temáticas sincrónicas, fuentes implícitas, también la estratificación textual encontrada [...], la operación pseudo-epigráfica puede ser mejor comprendida como resultante de una colaboración multiautoral, coordinada por una figura principal, a la que se puede reconducir la profundidad especulativa del *Corpus* y la *facies* lingüística que lo caracteriza [...]».

- *Sobre el justo y divino juicio* (Περὶ δικαίου καὶ θείου δικαιοτηρίου).
- *Sobre lo inteligible y lo sensible* (Περὶ νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν).
- *Sobre las propiedades y órdenes de los ángeles* (Περὶ τῶν ἀγγελικῶν ιδιοτήτων καὶ τάξεων).
- *Sobre los himnos divinos* (Περὶ τῶν θείων ὕμνων).

Resulta aventurado decidir cuál es la verdadera naturaleza de estos tratados. ¿Son obras ficticias o perdidas? De ellas no ha quedado ningún fragmento, ni en los manuscritos del *Corpus*, ni en las traducciones, ni en las citas que se dan de ellos. Una de las posibilidades es que se trate de una especie de recursos retórico para simular una mayor erudición, con el propósito de producir en el lector un efecto indirecto de mayor convicción ante el aspecto sistemático del conjunto. Sin embargo, a mi conocimiento, este recurso es completamente inusual en los teólogos o filósofos de la Antigüedad. Otra posibilidad es que se trate de guiños hechos a los conocedores de la ficción dionisiana, haciendo referencia a obras conocidas por ellos. En cualquier caso, lo que parece más verosímil es que estas obras son ficticias, incluso en el caso de que estuviera en la mente del autor escribirlas.

En el *Corpus* también se hace referencia a escritos de Hieroteo:

- *Himnos sobre el amor* (Ἱεροθέου...ἐκ τῶν ἐρωτικῶν ὕμνων, DN, 713 A-D)
- *Elementos de teología* (Ἱεροθέου...ἐκ τῶν θεολογικῶν στοιχειώσεων, DN, 648 B-D).

Aparte de estas citas no se sabe nada de estos tratados.

3.3. *Cronología relativa de los tratados del Corpus*

La ordenación cronológica más probable de los tratados del *Corpus*, sin considerar los que son ficticios o perdidos, es la siguiente:

- 1.º *Sobre los nombres divinos.*
- 2.º *Sobre la teología mística.*
- 3.º *Cartas I-V*, que comentan los mismos temas de la *Teología mística.*

4.º *Sobre la jerarquía celeste.*

5.º *Sobre la jerarquía eclesiástica.*

6.º *Carta VIII*, que desarrolla algunos temas de la *Jerarquía eclesiástica.*

Según Mihai Nasta, el primer proyecto dionisiano «los *Nombres divinos*, la *Teología mística* y las cinco primeras *Cartas*, contenía lo esencial de su doctrina metafísica, acreditada no solo por las referencias a otras exposiciones, que habría ya desarrollado o solo esbozado, sino también por los rasgos ficticios de la apostolicidad»⁶¹. En *Sobre los nombres divinos* parece que una distancia ontológica separa la Tearquía de los seres. La trascendencia absoluta se enuncia con un término tomado de la tradición platónica, ἐπέκεινα, «un más allá suprasustancial». Esta expresión aparece veintiuna veces en el conjunto de los tratados por medio de fórmulas como πάντων ἐπέκεινα, o incluso πάσης οὐσίας ἐπέκεινα. Sin embargo, este término aparece sólo una vez en la *Jerarquía eclesiástica* y está completamente ausente en la *Jerarquía celeste*.

Los *Nombres divinos* y la *Teología mística* habrían representado una primera tentativa de valorizar la tradición apostólica. Las cinco primeras cartas quizá corresponden a los restos de un comentario que el autor habría añadido a sus escritos⁶². También habría que plantear la hipótesis de que el bloque del capítulo V de los *Nombres divinos* que se refiere al mal y los demonios fuera un añadido posterior a la elaboración de este tratado. Por otra parte, tampoco es inverosímil, aunque extremadamente difícil de demostrar, que este *excursus* sobre el mal pertenezca a un tratado anterior a la elaboración del *Corpus* o incluso constituya por sí mismo un tratado independiente. Se podría tratar de una obra de juventud⁶³, una especie de ejercicio de escuela que posteriormente

⁶¹ Mihai Nasta, «Quatre états de la textualité dans l'histoire du Corpus dionysien», en *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Institut d'Études Augustiniennes, París, 1997, pág. 37.

⁶² *Ibidem*, pág. 41.

⁶³ Ernesto Sergio Mainoldi. *Dietro "Dionigi l'Areopagita". La genesi e gli scopi del Corpus Dionysiacum*. Città Nuova, Roma, 2018, pág. 208-209, ha llamado la atención sobre el hecho de que en el Edicto de Justiniano del 543 contra Orígenes, se afirma la relación entre la doctrina de Orígenes y la de los maniqueos. También en la carta del 553 del emperador a los Padres conciliares. No se puede descartar que en las intenciones de Dionisio estuviera presente la amenaza maniquea. Véase F. G. Stroumsa. *Savoir et salut. Traditions juives et tentations dualistes dans le christianisme ancien*. París 1992, cap. 21-26. Mi opinión es que el *excursus* sobre el mal tiene más bien como propósito descartar el hecho de que los demonios sean malos por naturaleza. Es decir, Dionisio habría visto en el hecho de que los demonios mantienen su naturaleza angélica un dato decisivo con vistas a la aplicación cristológica y origenista. Por eso me inclino a pensar que no es un añadido posterior, sino, al contrario, la parte más antigua del tratado *Sobre los nombres divinos*.

el autor habría añadido. A favor de esta hipótesis estaría el aspecto que ofrece el lenguaje dionisiano en esta sección: mucho menos personal, más *académico*.

Siguiendo el planteamiento de M. Nasta, sugiero que el bloque primero (*Nombres divinos*, *Teología mística* y *Cartas I-V*) habría sido elaborado en un primer momento. La orientación de estos tratados y las cartas está más orientada a las controversias dentro de la Iglesia. El autor ha querido hacer una aportación a los debates teológicos que tuvieron lugar en su época (bien las controversias cristológicas, bien las controversias origenistas, bien ambas). El bloque segundo (*Jerarquía celeste*, *Jerarquía eclesiástica* y *Carta VIII*) habría sido elaborado en un momento posterior. Estos tratados tienen un sentido más claramente eclesiológico. Es probable que con ellos el autor haya querido defender a la Iglesia de ciertos fenómenos disgregadores, representados por algunas corrientes monásticas⁶⁴.

3.4. Los debates en torno a la localización espacio-temporal de la obra

3.4.1. La leyenda

El autor del *Corpus dionysiacum* (o *areopagiticum*) es uno de los personajes que más han desorientado a los historiadores de la filosofía y la teología. La leyenda de su apostolicidad se fue abriendo camino poco a poco en la Iglesia oriental, y finalmente fue aceptada, sobre todo por el apoyo que le prestó San Máximo el Confesor. Sin embargo, fue en la Iglesia occidental donde se impuso con más fuerza, a partir del siglo IX. Nunca faltaron voces que señalaran, aunque tenuemente, dudas sobre la autenticidad de estos escritos, pero no empañaron su aureola de escritos apostólicos⁶⁵.

Como tradición verosímil que procede de Dionisio de Corinto, a través de Eusebio de Cesarea, se puede afirmar que Dionisio el Areopagita fue el primer obispo de Atenas. De su vida no se sabe nada⁶⁶.

Naturalmente el hecho de que haya sido elaborado en primer lugar no impide admitir la posibilidad de que haya podido ser añadido con posterioridad por el autor.

⁶⁴ Véase Ernesto S. Mainoldi. *Opus cit.*, págs. 230-235.

⁶⁵ La expresión «padre apostólico» aparece por primera vez en Anastasio Sinaíta (siglos VII-VIII), aplicada precisamente a Dionisio Areopagita. Véase *Ignacio de Antioquía, Policarpo de Esmirna. Carta de la Iglesia de Esmirna*. Madrid, Ciudad Nueva, 1999. Introducción y traducción de Juan José Ayán Calvo, pág. 17.

⁶⁶ M. De Gandillac, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, París, 1943, pág. 9.

Siguiendo un procedimiento que tuvo otros cultivadores, para legitimar su obra teológica, el autor del *Corpus* se hace pasar por el discípulo de San Pablo. Además presenta a Hieroteo como un gran teólogo del que ha recibido sublimes enseñanzas (DN, III, 2, 681 A).

A causa de los datos que ofrece de sí mismo y de su preceptor, el autor del *Corpus* fomentó una doble serie de errores: el crédito del que gozaron sus obras, como consecuencia de la supuesta apostolicidad; y el que vieran en él un precursor, y no un discípulo, de los neoplatónicos, especialmente de Proclo⁶⁷. La *Passio Sanctissimi Dionysii* de Hilduino acrecentó la confusión porque el falso Areopagita se identifica aquí, no solo con el obispo de Atenas, sino también con el obispo de París.

La entrada de Dionisio en Occidente fue facilitada por reyes y papas. San Gregorio Magno había pasado seis años en Constantinopla (579-585). En el año tercero de su pontificado (593) deja constancia del Areopagita, citando tres de sus libros: *Jerarquía celeste*, *Nombres divinos* y *Teología mística*⁶⁸.

Pero el *Corpus dionysiacum* inicia el camino de su influencia en el Occidente medieval a mediados del siglo VIII. El papa Pablo I habría enviado hacia el año 758, al rey Pipino el Breve un conjunto de obras griegas. Parece muy dudoso, por otra parte, que estas obras escritas en griego encontrarán algún lector en la corte de Pipino el Breve. De cualquier modo que sucedieran los hechos, la historia no nos ha dejado ninguna indicación sobre el particular⁶⁹.

El segundo envío del *Corpus* se produce en 827. El emperador bizantino Miguel II el Tartamudo (820-829), deseoso de establecer la paz entre Oriente y Occidente, envió sus legados a la corte de Luis el Piadoso en 824 y 827. Durante la segunda embajada, los enviados bizantinos entregaron a Luis el Piadoso el manuscrito de las obras de Dionisio el Areopagita. Este manuscrito fue trasladado a la abadía de Saint-Denis el 8 de octubre del año 827, precisamente la víspera de la fiesta del obispo mártir. Esa noche, según cuenta Hilduino, se

⁶⁷ R. Roques, *Structures théologiques. De la gnose à Richard de Saint-Victor*, París, 1962, pág. 64.

⁶⁸ *In Evangelium*, Homilía 34, 12. Según consta por las actas del sínodo Lateranense y el testimonio de San Máximo el Confesor, en el año 649 había un códice con los escritos del Areopagita en la biblioteca pontificia. Véase Ph. Chevallier et alii, *Dionysiaca*, Tomo I, París 1937, pág. LXVII. Véase también nuestra obra *Supraesencial. El encuentro de la filosofía neoplatónica y el cristianismo en el Corpus dionysiacum*. Pozuelo de Alarcón, Ed. Asociación Bendita María, 2013. Allí se amplían todos los datos referentes a este apartado, págs. 38-42.

⁶⁹ Véase *Supraesencial*, pág. 39.

produjeron diecinueve curaciones milagrosas. Como afirma M. de Gandillac, «el manuscrito existe todavía, pero en un lugar donde los milagros son más raros, porque lleva en el catálogo de la Biblioteca Nacional, el número 437»⁷⁰.

Hilduino, discípulo de Alcuino, dirigía la abadía de Saint-Denis desde el 815. Animado por el emperador, quiere reunir cuantos documentos pueda encontrar sobre el obispo de París. Pero para escribir este florilegio considera necesario leer el manuscrito bizantino, es decir, traducirlo. Para realizar esta tarea contó con la colaboración de monjes de origen griego. Este trabajo fue concluido en el año 835, como lo demuestra una carta de Hilduino al emperador. Se trata del escrito *Exultavit cor meum in Domino*, que se puede fechar aproximadamente en 835. Esta primera versión latina del *Corpus dionysiacum* permaneció desconocida durante siglos. Fue G. Théry quien, después de un rigurosísimo trabajo de investigación, tuvo la fortuna de identificarla y publicarla.

En la Galia franca, la actividad de la traducción está representada especialmente por los dos traductores del *Corpus dionysiacum*, Hilduino y Juan Escoto Eriúgena. Una característica a tener en cuenta es que en la época carolingia no nos encontramos con traductores anónimos, sino con autores bien determinados. El traductor vuelve, después de mucho tiempo, a asumir la responsabilidad de la obra que traduce. Desde Boecio, Casiodoro o Calcidio, además, no se habían vuelto a traducir textos teológico-filosóficos. Este tipo de traducciones exigía una preparación y unos procedimientos más complejos que la traducción de la vida de un santo o un compendio de cronología.

El literalismo que dominaba en los siglos precedentes continúa ejerciéndose. Las traducciones de Hilduino, Escoto y Anastasio el Bibliotecario son ejemplos de ello, a pesar de las diferencias entre unos y otros. La principal acusación de Anastasio a la traducción de Escoto es su excesivo literalismo⁷¹. A pesar de sus críticas, Anastasio no reemplazó la traducción de Escoto por una propia, sino que se limitó a añadir un cuerpo de glosas. Además añadió los Escolios de Máximo el Confesor y Juan de Escitópolis. Las glosas de Anastasio no son muy abundantes, si se tienen en cuenta sus violentas críticas.

La traducción de Hilduino es la primera de una larga serie de traducciones del *Corpus dionysiacum*: Juan Escoto (hacia 862), Juan Sarraceno (hacia 1167),

⁷⁰ M. de Gandillac, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, París, 1943, pág. 12. Véase también *Supraesencial*, págs. 40-42.

⁷¹ Véase *Monumenta Germaniae Historica. Epistolae T.VII*, 430-434.

Roberto Grosseteste (hacia 1235), Ambrogio Traversari (1436), Marsilio Ficino (1492), Joaquim Périon (1536), etc. Sin embargo, la influencia de la traducción de Hilduino fue prácticamente nula. El verdadero introductor del pensamiento del Areopagita en Occidente fue Juan Escoto Eriúgena.

La influencia dionisiana iba aumentando día a día desde que sus escritos llegaron a Occidente. Cada comentario, estudio o cita se encuentran preparados por el trabajo anterior, en una especie de encadenamiento. Así, la traducción de Juan Sarraceno depende de la orientación especial de la traducción de Escoto Eriúgena, y esta no se comprende sin la de Hilduino. Para comprender el pensamiento de San Alberto Magno, de Santo Tomás de Aquino o de los teólogos franciscanos es preciso tener en cuenta toda la literatura dionisiana: los Comentarios de Escoto Eriúgena, de Hugo de San Victor, de Juan Sarraceno, de Thomas Gale, de Roberto Grosseteste y los Escolios de Máximo el Confesor y Juan de Escitópolis, así como las glosas de Anastasio el Bibliotecario. Ahora bien, estas obras que Pablo I y después Miguel el Tartamudo enviaron a la corte carolingia ¿de dónde venían? ¿quién era su autor?

3.4.2. *Las dudas*

No todas las obras de atribución errónea obedecen a una impostura, ya que en la Antigüedad y la Edad Media, tales errores podían originarse en causas muy diversas. Tampoco se cuentan como falsificaciones todos los textos adscritos deliberadamente por su autor a otras personas; en algunos periodos y tradiciones son numerosos los textos religiosos que han sido atribuidos a personajes divinos o semidivinos⁷².

Cuando se presenta un escrito bajo el nombre de un autor supuesto, se pretende acreditar una obra, conferirle una autoridad que no poseería si se conociese su verdadero autor. Este procedimiento fue utilizado muchas veces por los judíos, por ejemplo en los apocalipsis apócrifos. Desde muy temprano, la literatura cristiana hizo también uso de la pseudoepigrafía para conferir una autoridad especial a algunos libros. En el caso del *Corpus dionysiacum*, los estudios que se han ido sucediendo a través de los siglos han contribuido poco a poco a esclarecer algunos de los enigmas que lo envolvían⁷³.

⁷² Véase Anthony Grafton, *Falsarios y críticos*, Barcelona, 2001.

⁷³ Una relación exhaustiva y rigurosa de los primeros testimonios del *Corpus* en el siglo VI se

Estos escritos no son utilizados o mencionados con claridad hasta después del año 500. Las primeras citas se encuentran en las obras de Severo de Antioquía: en su *Carta tercera a Juan Higúmeno*, en *Adversus Apologiam Juliani* y también en *Contra Additiones Iuliani*. La *Carta tercera* es datada por F. Hipler en el año 510, pero por otros autores hacia 532. Las otras dos obras de Severo fueron compuestas con seguridad entre 518 y 528. En cualquier caso el *Corpus dionysiacum* fue compuesto antes de 528, fecha en la que Pablo de Calinice ha realizado ya una traducción siríaca de los dos tratados de Severo⁷⁴.

Algunos autores han estudiado dos pasajes en los que parecen existir referencias al *Corpus* antes de estas fechas. El primero es una cita de *Sobre los nombres divinos* III, 2 sobre la dormición de la Virgen, que Nicéforo Calixto y Juan Damasceno atribuyen a Juvenal de Jerusalén, en un discurso que habría pronunciado poco después del año 451. Se trata, sin embargo, de una cita tardía tomada de la *Historia eutimiaca*, cuya redacción se fecha a mediados del siglo VI⁷⁵.

Un segundo pasaje ha sido alegado también a favor de la aparición del *Corpus* antes de 451. En el capítulo X del *Breviarium causae Nestorianorum et Euty-chianorum*, compuesto por Liberato de Cartago entre los años 560-566, se toma nota de un hecho que parece revelador. Cirilo de Alejandría habría invocado la autoridad del Areopagita en sus libros contra Diodoro de Tarso (330-391) y Teodoro de Mopsuestia (350-428) alrededor del 438. Este testimonio fue ya rechazado por J. Daillé, pero ha sido considerado como válido por R. Devreesse⁷⁶. Para G. Bardy, sin embargo, no se puede conceder crédito a esta cita⁷⁷.

En el encuentro que tuvieron en Constantinopla en 532 los monofisitas, partidarios de Severo de Antioquía, y un grupo de ortodoxos, seguidores del

puede encontrar en Ernesto Sergio Mainoldi. *Dietro "Dionigi l'Areopagita". La genesi e gli scopi del Corpus Dionysiacum*. Città Nuova, Roma, 2018. Págs. 56-97.

⁷⁴ En los tratados *Contra additiones* y *Adversus apologiam* se hace referencia al mismo pasaje DN II, 9, 648 A. En la *Carta tercera a Juan Higúmeno* se hace referencia a la Epístola IV. Véase Ernesto Sergio Mainoldi, *Opus cit.*, págs. 58-59.

⁷⁵ H.-Ch. Puech, «Liberatus de Carthage et la date de l'apparition des écrits dionysiens», en *Annuaire 1930-1931 de l'Ecole pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses*, Melun, 1930. págs. 6-7. La opinión de Ernesto S. Mainoldi es que la *Historia eutimiaca* es una obra de principios del siglo VI. Pero esta cita dionisiana sería una evidente interpolación posterior. Véase Ernesto S. Mainoldi, *Opus cit.*, pág. 81.

⁷⁶ R. Devreesse, «Denys l'Areopagite et Sévère d'Antioche», en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 4 (1929), págs. 159-167.

⁷⁷ G. Bardy, «Autour de Denys l'Areopagite», en *Recherches de Science Religieuse*, 21 (1931), págs. 201-204.

Concilio de Calcedonia (451), se hace mención del Areopagita⁷⁸. Hipatio de Éfeso estaba al frente de los ortodoxos. Los severianistas intentaban defender que «es una sola la naturaleza del Verbo y se apoyaban en algunos Padres de la Iglesia (San Atanasio, San Cirilo, etc.), quienes según ellos, con Dionisio Areopagita, sostienen no existir en el Verbo después de la unión más que la naturaleza divina»⁷⁹. Hipatio respondió afirmando que los textos citados no probaban nada a favor de los monofisitas y concluyó: «Terminamos por lo que debía haberse dicho al empezar: esas citas que según vosotros proceden de San Dionisio Areopagita, ¿cómo podéis probar que son auténticas? Porque si viniesen de él no podría haberlas ignorado San Cirilo»⁸⁰.

Hipatio declara también que los libros de San Cirilo contra Diodoro y Teodoro estaban interpolados con fragmentos de dudosa procedencia, lo que hacía que la obra entera fuera sospechosa.

Las dudas sobre la autenticidad de los escritos dionisianos comienzan precisamente aquí, en este sínodo, es decir, en el mismo momento en el que se hacen públicos. Desde el siglo VI al siglo XV las dudas son más bien raras, aunque no inexistentes. Después del choque entre severianistas y ortodoxos, el prestigio de Dionisio se impone. Las sospechas debieron manifestarse por «insinuaciones discretas», para no chocar con la conciencia colectiva de los creyentes. «Por esta razón no es apenas posible establecer una historia completa de estas *dudas*. Los autores que no consideran al Areopagita como el discípulo inmediato de San Pablo o como el contemporáneo de los antiguos doctores, o bien se callan, o bien desvelan apenas su pensamiento íntimo, sin dar razones de él. En todo caso, ninguno de ellos llega hasta formar un proceso de falsario, ni, menos aún, hasta proponer un nombre del autor datable e identificable»⁸¹.

⁷⁸ Según Pseudo-Zacarías (*Historia Eclesiástica* IX, 15, ed. E. W. Brooks, 2 vol. Lovaina 1953), los obispos monofisitas invitados al encuentro presentaron su posición cristológica en una carta al emperador Justiniano, en la que se insertaba una cita del libro *Sobre los nombres divinos* I, 4, 592 A. Véase Ernesto Sergio Mainoldi, *Opus cit.*, pág. 60.

⁷⁹ Esto se encuentra recogido en *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Ed. Schwartz, Berlín), Tomo IV, vol. 2, 1914, págs. 168-184.

⁸⁰ «Quos autem prius dici debuit, hoc in ultimo dicimus: illa enim testimonia quae vos beati Dionysii Ariopagitae dicitis, unde potestis ostendere vera esse, sicut suspicamini? Si enim eius erant, non potuissent latere beatum Cyrillum». Y continúa afirmando: «Quid autem de beato Cyrillo dico? Quando et beatus Athanasius, si pro certo scisset eius fuisse, ante omnia in Nicaeno concilio de consubstantiali Trinitate eadem testimonia protulisset adversus Arrii diversae substantiae blasphemias. Si autem nullus ex antiquis recordatus est ea, unde nunc potestis ostendere quia illius sint, nescio». *Ibidem*, págs. 173, 12-17.

⁸¹ R. Roques, *Structures théologiques*, pág. 65.

San Máximo el Confesor (580–662) es quien avala con sus escritos la autenticidad del *Corpus*. Entre ellos se encuentran los *Ambigua* o *Ambiguorum liber* (P G 91, 1031 – 1060) donde explica pasajes difíciles de San Gregorio Nacianceno y de San Dionisio, así como los *Scholia in beati Dionysii libros* (P G 4, 15–432; 527–576).

A principios del siglo VI ya se pueden verificar varias copias del *Corpus*, así como traducciones y comentarios. Son especialmente importantes la traducción siríaca⁸² y los *Scholia* de Juan de Escitópolis, que son anteriores a los de San Máximo. Según J. – M. Hornus, siguiendo a P. Sherwood, existen en siríaco dos versiones distintas del *Corpus*. Una se encuentra únicamente en el manuscrito *Sinaiticus 52*, con algunas mutilaciones al comienzo y al final. Tradicionalmente se atribuye a Sergio de Reshayna. Contiene el texto del CD sin escolios ni comentarios. La otra versión está muy extendida y tuvo varias ediciones. La más antigua es el manuscrito add. 12151 del British Museum, copiado hacia el 804 por el escriba Jorge el Diácono, que presenta la traducción como obra de Focas bar Sergio de Edesa⁸³.

Después de los comentarios de San Máximo iba a resultar más difícil negar su autenticidad. Poco a poco se va consolidando la leyenda. La mayor parte de los eruditos bizantinos se contentarán con referirse al «Divino Dionisio». Pero, como señala I. Hausherr, estas denominaciones unidas al nombre de un escritor famoso «no prueban que aquellos que las emplean hayan leído nunca ni una línea de sus escritos, ni incluso que los hayan tenido por auténticos»⁸⁴.

En el caso de Focio (810–895) se puede pensar que aunque utiliza este calificativo, lo hace con cierto desdén. Focio realiza muchos comentarios sobre San Máximo en su *Myriobiblion*, pero ninguno sobre los comentarios de este al Areopagita. Un hombre muy ligado a Focio, Aretas de Cesarea, plantea dudas a este respecto. Para Aretas, Dionisio no es discípulo de San Pablo, ni el contemporáneo de antiguos Padres⁸⁵. Su opinión es la misma que la de Hipatio, que rechazó la autenticidad del *Corpus* en el coloquio de 532 en Constantinopla.

⁸² P. Sherwood, «Sergius of Reshaina and the Syriac Version of the Pseudo-Denys», en *Sacris Eudiri* 4, Brujas (1952), págs. 174–184.

⁸³ Jean-Michel Hornus, «Le Corpus Dionysien en syriaque», en *Parole d'Orient* (1970), págs. 69–93. La traducción de Focas corresponde al siglo VII.

⁸⁴ I. Hausherr, «Doutes au sujet du Divin Denys», en *Orientalia Christiana Periodica* 2 (1936), pág. 485.

⁸⁵ *Ibidem*, pág. 486. Para profundizar en estas dudas que se produjeron en la Iglesia oriental, véase mi obra *Supraesencial*, págs. 51–54.

En Occidente, el primero en plantear dudas sobre Dionisio parece haber sido Nicolás de Cusa. Esta es la opinión de E. Vansteenberghe, que en su obra *Le Cardinal Nicolas de Cues*, cita un texto que parece insinuar una duda sobre la autenticidad histórica de Dionisio⁸⁶. Pero la crítica comienza realmente con Lorenzo Valla, que fue el primero en plantear abiertamente sus dudas. En el año 1457 expone en Roma su disertación titulada *Encomion Sancti Thomae Aquinatis*. En ella afirma que antes de San Gregorio Magno no lo cita ningún escritor latino, ni ninguno de los Padres griegos⁸⁷. Este escrito no se publicó en vida del autor.

En 1501 William Grocyn en sus conferencias sobre la *Jerarquía eclesiástica* confesó públicamente que ya no admitía la autoridad del Areopagita. Erasmo, en el año 1504, encontró en la abadía de Parc, cerca de Lovaina, una copia de las *Adnotationes* de Lorenzo Valla al Nuevo Testamento y las publicó. En ellas Valla expone graves reservas sobre el Areopagita⁸⁸. Al publicarlas, Erasmo, en expresión de J. Stiglmayr, «lanzaba la piedra en un agua en calma, en la que los remolinos no iban a cesar de crecer». Sin embargo, muchos humanistas de la época no compartieron estas dudas: Pico de la Mirandola, Girolamo Donato, Marsilio Ficino, Lefèvre d'Étaples, entre otros.

Los teólogos católicos continuaron defendiendo la apostolicidad de Dionisio, reeditando y traduciendo nuevamente sus obras. La defensa del *Corpus* dionisiano movilizó la erudición griega más brillante de la época. El helenista Guillermo Morel, tipógrafo del rey para los libros griegos, publicó en griego el *Corpus* junto a los escolios de Juan de Escitópolis y la *Paráfrasis* de Paquimeras⁸⁹.

⁸⁶ E. Vansteenberghe, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, París, 1920, pág. 26, n. 5.

⁸⁷ Véase P. Mesnard, «Une application curieuse de l'humanisme critique à la théologie: l'éloge de S. Thomas par Laurent Valla», en *Revue Thomiste*, 55 (1955), págs. 175 y ss. El texto del *Encomion* es el siguiente: «Gregorius his longe impar eruditione, sed cura et diligentia par, suavitate autem tanta atque sanctitate, ut angelicum pene sermonem representet. Horum alicui parem facere Thomam vereor aut aliquem Latinorum. Potius eos cum Gregorio Nazianceno, cuius auditorem et discipulum se fuisse profitetur; Augustinum cum Ioanne Chrysostomo, quem multis in locis secutus est et in librorum copia emulatus; Gregorium cum Dionysio, quem Areopagitam vocant, quod eius ipse primus Latinorum, quantum invenio, facit mentionem (nam superioribus quos nominavi, non modo Latinis verum etiam Grecis, opera Dionysii fuere ignota)». *Laurentii Valla, Encomion Sancti Thome Aquinatis*, 11. Florencia, 2008, págs. 265-267.

⁸⁸ *Laurentii Vallensis viri tam graecae quam latinae linguae peritissimi in latinam Novi Testamenti interpretationem ex collatione graecorum exemplarium Adnotationes*, París, 1505.

⁸⁹ Para establecer el texto griego, Morel consultó la edición florentina de 1561 y otros manuscritos. Uno de ellos fue el manuscrito ofrecido por Manuel Paleólogo al comienzo del siglo XV. Véase Jean-Marie Le Gall. *Le mythe de Saint-Denis. Entre renaissance et révolution*, Seyssel, 2007, pág. 170.

Se puede afirmar que en la Iglesia católica y en la Iglesia ortodoxa el prestigio de Dionisio no fue seriamente dañado hasta la segunda mitad del siglo XIX⁹⁰. No ocurrió lo mismo con los reformados. En su tratado *De Captivitate Babylonica Ecclesiae*, Lutero afirma que la *Teología mística* de Dionisio «es más platónica que cristiana»⁹¹. Zuinglio emplea los comentarios de Erasmo para rechazar la autenticidad del *Corpus*. Melancthon critica la *Jerarquía eclesiástica*, en relación con los sacramentos. Para Calvino, la *Jerarquía celeste* es mera «curiosidad» por querer saber más de lo que Dios ha revelado. El carácter apócrifo fue considerado poco a poco como indiscutible por los protestantes. En la Iglesia de Oriente y Occidente costó mucho aceptar la inautenticidad del *Corpus*. A partir de 1895, H. Koch y J. Stiglmayr, dos católicos, establecieron sobre un estudio minucioso la dependencia del *Corpus* respecto de los últimos neoplatónicos, en especial Proclo⁹². Con estos investigadores termina la leyenda dionisiana.

3.4.3. La cuestión dionisiana

Tal como se describen en el *Corpus* las instituciones eclesiásticas suponen una evolución que diversos testimonios permiten fechar. En la *Jerarquía eclesiástica* se exponen la ceremonia de profesión monástica, tal como estaba

⁹⁰ También dentro del catolicismo se escucharon críticas: el jesuita Sermond en 1619, Jean de Launoy en 1641, Jean Morin en 1655 y sobre todo Tillemont, Lequien y Fleury.

⁹¹ *De Captivitate Babylonica Ecclesiae Praeludium* (1521). Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar (A partir de 1883) 6, 562, 3-11 y 15-16: «Atque mihi (ut magis temerarius sim) in totum displicet, tantum tribui, quisquis fuerit, Dionysio illi, cum ferme nihil in eo sit solidae eruditionis. Nam ea quae in “coelesti hierarchia” de angelis comminiscitur, in quo libro sic sudarunt curiosa et superstitiosa ingenia, qua, rogo, autoritate aut ratione probat? Nonne omnia sunt illius meditata ac prope somniis similima, si libere legas et indices? In “Theologia” vero “mystica”, quam sic inflant ignorantissimi quidam Theologistae, etiam perniciosissimus est, plus platonis quam Christianis, ita ut nollem fidelem animum his libris operam dare vel minimam. [...] Ita in “Ecclesiastica hierarchia” quid facit, nisi quod situs quosdam Ecclesiasticos describit, ludens allegoriis suis, quas non probat?».

⁹² H. Koch, «Proklus als Quelle des Ps. Dion. Areop. In der Lehre vom Bösen», en *Philologus* 54 (1895), págs. 438-454; «Der pseudepigraphische Character der Dionysischen Schriften», en *Theolog. Quartalschrift*, 77 (1895), págs. 353-420; «Pseudo-Dionysius Areop. in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen», en *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, 1 Band, 2, 3 Hefte, Maguncia (1900). J. Stiglmayr, «Das Aufkommen der pseudo-Dionysius Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649», en *IV Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasium an der Stella Matutina zu Feldkirch* (1895), págs. 3-66; «Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dion. Areopag. In der lehre vom Übel», en *Histor. Jahrbuch* 16 (1895), págs. 253-273 y 721-728. Parece claro que los dos investigadores llegaron simultáneamente al mismo resultado de forma independiente. Véase E. Corsini, «La questione areopagítica», págs. 131.

establecida en el siglo V. Se sabe que los primeros monasterios aparecieron con San Pacomio (340). La mayoría de las ceremonias que se describen no parecen compatibles con lo que se sabe de la primitiva Iglesia, por ejemplo, la exclusión de los catecúmenos y penitentes después de la lectura del evangelio o la incensación del altar, de la que no hacen mención Tertuliano ni Atanasio (EH III, 425 B-C).

Hay algunos datos que confirman la relación del tratado *Sobre la jerarquía eclesiástica* con la liturgia siríaca. Uno de ellos es el tratado *De ordinationibus* del patriarca Ignatius Efrén II Rahmani (1848-1929). En él se transmiten algunos rituales del Patriarcado de Antioquía entre finales del siglo IV y principios del siglo VI. Se puede deducir que Dionisio ha copiado este modelo de ritual de ordenaciones episcopales, sacerdotales y diaconales⁹³.

En la *Jerarquía eclesiástica* 436 C, dice Dionisio:

[...], entonces los santos realizadores de lo totalmente sagrado y los amantes de las contemplaciones que miran sagradamente como iniciados el santísimo sacramento alaban con el cántico universal al Principio creador de bien y dador de bien, por el cual se nos han revelado los salvíficos sacramentos, que realizan la sagrada divinización de los iniciados. A este himno unos lo llaman confesión, otros, símbolo de adoración, otros, en mi opinión de modo más divino, acción de gracias jerárquica, en cuanto contiene los dones sagrados que nos han llegado de parte de Dios.

Para muchos investigadores se hace aquí referencia al *Credo*. Esta es una novedad introducida en el año 476 por Pedro el Batanero.

En DN 709 B se cita un texto de San Ignacio de Antioquía que data de principios del siglo II: «Es mi deseo el que han crucificado».

Por otra parte, todas las referencias escriturarias suponen un canon ya constituido. El estudio dogmático del texto también es instructivo en relación con la datación. El uso de la palabra *hipóstasis* (ὑπόστασις, DN, 592 A) no corresponde al tiempo del Areopagita. Esta palabra es utilizada para referirse a cada una de las Personas de la Trinidad. El autor emplea el término τρισυπόστατος para referirse a la única divinidad (CH, 212 C). Además, Koch y Stiglmayr relacionan el *Corpus* con las discusiones monofisitas. Para ellos su autor conocía

⁹³ Véase Ernesto Sergio Mainoldi. *Opus cit.*, pág. 296. Se hace un estudio comparativo entre el *De ordinationibus* y algunos fragmentos de *Sobre la jerarquía eclesiástica*.

las decisiones del concilio de Calcedonia, como lo demuestra el empleo de la palabra ἀσύγχυτος (EH, 444 C-D). Esta palabra fue definida por el concilio de Calcedonia en 451, y se refiere a la unión de las dos naturalezas en Cristo. Según Koch y Stiglmayr, su deseo de neutralidad en estas disputas revela el influjo del decreto de la unión, conocido bajo el nombre de *Henotikón*, que fue publicado en 482 por el emperador Zenón⁹⁴. Este decreto pretendía evitar las controversias entre ortodoxos y monofisitas, prohibiendo mencionar expresamente las fórmulas de dos naturalezas y dos voluntades en Cristo, tal como había definido el concilio.

La disputa monofisita afectó al Imperio Romano de Oriente de igual modo que la herejía arriana. La contraposición de las distintas orientaciones teológicas estaba unida también a problemas regionales muy extendidos⁹⁵. En la Iglesia de Oriente la definición del dogma no terminó con el primer concilio de Constantinopla (381). La discusión de los teólogos griegos pasó del problema de la naturaleza de Dios Padre y Dios Hijo, que había sido el punto de discusión en la disputa arriana, a la cuestión de la relación entre naturaleza humana y naturaleza divina en Cristo.

Todas estas fechas concuerdan con los datos extraídos del análisis de la liturgia. Además, Koch y Stiglmayr han destacado otra prueba que también confirma estos resultados. Por el vocabulario y por el contexto de sus razonamientos, el autor del *Corpus* se encuentra influido por el neoplatonismo. Pero esta influencia no proviene fundamentalmente de Filón o Plotino, sino de los últimos representantes de esta escuela. Las semejanzas con Proclo son evidentes. Se sabe, por otra parte, que éste murió en 487. El fin del capítulo IV de *Sobre los nombres divinos* sigue muy de cerca, a veces literalmente, la obra *De malorum subsistentia* de Proclo. Koch extendió las investigaciones a los principales temas del neoplatonismo y de las religiones místicas⁹⁶.

⁹⁴ Es conveniente recordar la serie de los emperadores de Oriente en este periodo que estudiamos: Teodosio II (408-450), Marciano (450-457), León I (457-474), Zenón (474-491), Anastasio I (491-518), Justino (518-527). La declaración de Calcedonia se puede leer en la *Historia Eclesiástica* de Evagrio Escolástico. Véase *Évagre le Scholastique. Histoire Eclésiastique*, Livres I-III, pág. 252. París, Cerf, 2011. También en la misma obra (págs. 417-425) se encuentra recogido el texto del *Henotikón*.

⁹⁵ Véase F. Georg Maier. *Las transformaciones del mundo mediterráneo. Siglos III-VIII*, Madrid, Siglo XXI, 1990, pág. 154.

⁹⁶ Véase R. Roques. *Structures théologiques*, pág. 70. R. Roques resume adecuadamente todos los aspectos que relacionan al *Corpus* con los últimos neoplatónicos:

«La presentación de los tratados, las fórmulas de introducción o de conclusión, la manera de citar o calificar las autoridades alegadas, las doctrinas de lo Bello, del Bien, del Amor, del conocimiento de

Del mismo modo que los neoplatónicos, utiliza el lenguaje místico: transmisión (παράδοσις) de secretos que producen el acercamiento a la divinidad; mistagogía (μυσταγωγία); iniciación en los misterios (τελεσιουργία, τελετουργία); exclusión de los no iniciados (ἀμήτοι, βέβηλοι, ἀτέλεστοι), que como tales son condenados a la falta de comprensión (ἄνοια, ἀνοησία); el silencio y reposo (ἡσυχία) propios del estado místico, que nos une al Uno (ἕνωσις, θέωσις).

Sobre el grado de influencia del neoplatonismo sobre el Pseudo-Dionisio no hay un acuerdo completo. Para Koch y Stiglmayr la estructura del *Corpus* es más neoplatónica que cristiana. Para Völker se inscribiría en la tradición alejandrino-capadocia: Filón, Clemente de Alejandría, Orígenes y Gregorio de Nisa.

Después de estos estudios se puede afirmar, con bastante seguridad, que el *Corpus dionysiacaum* es la obra de un escritor de finales del siglo V y principios del VI, que deliberadamente utiliza un falso nombre y que en su obra refleja una fuerte influencia de los últimos neoplatónicos, especialmente de Proclo. Las posibles relaciones con el monofisismo también podrían situarlo en un medio monofisita.

Los datos que siguen resistiendo al desgaste de la crítica son:

- La mención del Credo en la misa.
- La influencia indudable de Proclo.

La influencia del *Henotikón* es más discutible. Estos datos impiden situar su composición antes de finales del siglo V. Esta era la opinión de Koch y Stiglmayr, que no ha sido todavía puesta en duda seriamente.

a) La mención del Credo en la misa

Primero Le Quien⁹⁷ y después Stiglmayr⁹⁸ creyeron poder encontrar una alusión segura a la recitación del Credo en la misa, según el uso introducido por

Dios y de los ángeles, de la Providencia, de la acción y de la justicia divinas, la visión y la estructura del universo espiritual, la noción de plegaria, las etapas y los aspectos de la vida contemplativa, la unificación y la divinización de la inteligencia, el conjunto simbólico o alegórico que ilustra estas diversas enseñanzas. Todos estos puntos relacionan singularmente a Dionisio con los últimos neoplatónicos y, por medio de ellos, con Plotino y Platón».

⁹⁷ M. Le Quien, *Dissertatio Damasc.* II, en PG 94, 277-303.

⁹⁸ J. Stiglmayr, «Das Aufkommen d. Pseudo-Dion. Schriften», págs. 34-39.

primera vez en el año 476 por el patriarca monofisita de Antioquía, Pedro el Batanero. Algunos autores lo han entendido como una alusión al Gloria (Monseñor Atenágoras), otros como testimonio de la plegaria diaconal (Thibaut)⁹⁹. Roques, después de un análisis detenido de la cuestión, se ha inclinado por una alusión al Credo¹⁰⁰.

Decía E. Corsini que una solución definitiva «podrá venir quizás del conocimiento profundo del desarrollo histórico de las diversas liturgias, un estudio que hoy está bien lejos de haber alcanzado una medida suficiente»¹⁰¹. Observando con atención la expresión dionisiana en este texto referente al Credo, parece claro que no se trata de una afirmación pleonástica: las dos primeras denominaciones tienen un carácter histórico y expresan un significado distinto una de otra («A este himno unos lo llaman *confesión*, otros *símbolo de adoración*»). A estas dos se añade una tercera que el autor prefiere («otros, en mi opinión de modo más divino, *acción de gracias jerárquica*») y que es una denominación elegida por él mismo «en armonía con su concepción jerárquica del universo»¹⁰².

Debemos tener en cuenta un hecho importante: monofisitas y católicos hacían uso en la liturgia de la misa de dos confesiones de fe distintas, es decir, el símbolo de Nicea y el de Constantinopla de 381, respectivamente. La introducción del Credo en la misa se realizó, con toda probabilidad, en medio de circunstancias polémicas. E. Corsini sugiere que las dos primeras denominaciones utilizadas por Dionisio se refieren a estas dos confesiones y la tercera es una denominación personal que intentaría superar la división entre ambas.

Según Sebastia Janeras, el canto que se menciona en el *Corpus* se refiere al canto que se efectuaba en la *Gran Entrada*, que es característico de la liturgia oriental¹⁰³. La *Gran Entrada* se trata de la procesión que traslada los dones, el pan y el vino para la eucaristía, desde el llamado altar de la «prótesis», al lado norte del santuario, donde han sido preparados precedentemente, hasta el altar, rito que tiene lugar después de la liturgia de la palabra y que corresponde al

⁹⁹ J.-B. Thibaut, «Le Pseudo-Denys Aréopagite et la “prière catholique” de l’Église primitive», en *Echos d’Orient*, 20 (1921), págs. 283-294.

¹⁰⁰ R. Roques, *L’univers dionysien*, págs. 264-265.

¹⁰¹ E. Corsini, «La questione areopagítica», pág. 138.

¹⁰² *Ibidem*, pág. 139. Esta contraposición es puesta de manifiesto por M. de Gandillac en su traducción: «Ce chant on l’appelle *tântot* cantique de louange, *tântot* symbole d’adoration, d’autres fois d’une façon que je crois plus divine, action de grâces hiérarchique», pág. 273.

¹⁰³ Sebastia Janeras, «El sentido del misterio en la liturgia oriental», en *Phase*, 221 (1996), págs. 19-46.

ofertorio latino. No es una adoración de la eucaristía, puesto que el pan y el vino no han sido consagrados todavía, sino de una adoración del misterio que se está realizando en la celebración eucarística.

En el rito siro-antioqueno ya no existe la procesión con los dones o Gran Entrada. Los dones están ya preparados encima del altar. Sin embargo, la procesión, acompañada de un cántico, se había mantenido hasta el siglo XII. La desaparición de la procesión se debió probablemente a la importancia que fue adquiriendo paulatinamente otro rito, el de la incensación. La ofrenda del incienso fue adquiriendo importancia en la liturgia siro-antioquena y en la copta¹⁰⁴.

b) El Henotikón

Este es el nombre del decreto publicado en el año 482 por el emperador Zenón, por consejo de los patriarcas Acacio de Constantinopla y Pedro de Alejandría, con el fin de conciliar los bandos en lucha en la controversia monofisita. Se apoyaba en los concilios de Nicea, I de Constantinopla y Éfeso, aceptaba los XII *Capítulos* de Cirilo de Alejandría y condenaba expresamente como heréticos a Nestorio y a Eutiques. Trataba de que no se hiciera polémica sobre las afirmaciones de una o dos naturalezas en Cristo.

J. Stiglmayr¹⁰⁵ supuso que había una influencia de este decreto en la actitud prudente de la cristología dionisiana, que efectivamente evita pronunciarse sobre una naturaleza o dos naturalezas y en el carácter irénico y conciliador del *Corpus areopagiticum*.

Los indicios de monofisismo que propone Stiglmayr son demasiado ambiguos para que puedan constituir un punto de partida indiscutible. La ausencia de las fórmulas relacionadas con la controversia monofisita se pueden explicar sencillamente por la preocupación pseudo-epigráfica del autor. Por su parte, R. Roques se inclina por una sustancial ortodoxia de Dionisio¹⁰⁶.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pág. 24. En este brillante artículo se citan comentarios a los cantos y ceremonias de la Gran Entrada. Entre estos comentaristas se encuentran Teodoro de Mopsuestia († 428), Narsai de Nisibe (siglo V), Gabriel Qatraya (ss. VI-VII), Pseudo-Dionisio Areopagita (ss. V-VI) y Máximo del Confesor († 662).

¹⁰⁵ J. Stiglmayr, «Das Aufkommen...», págs. 43-45. Según este autor se puede constatar la ausencia de las expresiones *μία φύσις* y *δύο φύσεις*. Asimismo hay una tendencia, según Stiglmayr, a sostener los derechos de la jerarquía contra las pretensiones de los monjes (EH 6; Ep VIII); la insistencia sobre el concepto de unión; la actitud pacificadora que se manifiesta especialmente en la Carta a Sopatros.

¹⁰⁶ R. Roques, *L'univers dionysien*, pág. 315.

El autor de los escritos areopagíticos no sigue las instrucciones del edicto imperial relativas al uso de los términos *ὁμοούσιος* y *θεοτόκος*. Una de las principales intenciones del autor es exponer una doctrina sobre la divinidad que, afirmando su incognoscibilidad y su trascendencia absoluta, ponga a Dios fuera del alcance de los intentos de Eunomio o de Nestorio. Dionisio intenta superar toda controversia teológica con una doctrina de la divinidad que afirma su incognoscibilidad y su trascendencia absoluta respecto al ser. Esta doctrina no es peculiar del Areopagita. Los Padres de la Iglesia habían acentuado la trascendencia de Dios, pero no habían conseguido evitar las controversias dogmáticas. La doctrina dionisiana se presenta respecto a los Padres anteriores como una afirmación más decidida de la trascendencia de Dios, quizá también como un modo de evitar las polémicas¹⁰⁷.

c) Dionisio y el neoplatonismo

La ausencia del término *ὁμοούσιος* en el *Corpus* no es un motivo suficiente para situar la obra antes del siglo IV como afirma Turolla¹⁰⁸. La relación de Dionisio con Proclo y con el neoplatonismo en general incluye la presencia del término *ὑπερούσιος* y el análisis de su significado filosófico y teológico.

Lo que preocupaba a los Padres de Nicea era la definición de la identidad de naturaleza entre el Hijo y el Padre, que Arrio había negado¹⁰⁹. El término *ὁμοούσιος*, aceptado después de muchas vacilaciones sobre todo por parte de los obispos orientales, indica la unidad de sustancia entre las Personas de la Trinidad. Es la definición de una relación y no una calificación positiva de la sustancia o de la naturaleza misma de la Trinidad. El término *ὑπερούσιος* no es en principio incompatible con el de *ὁμοούσιος*. En efecto, Dionisio emplea

¹⁰⁷ Ep VII, 1077 C. «Por mi parte, yo no he polemizado nunca ni con los griegos ni con nadie. No creo, en efecto, que los hombres de bien hayan de desear nada mejor que poder, tanto como les sea posible, conocer y exponer la verdad en sí en su auténtica realidad. Cuando esta verdad cualquiera que sea, es demostrada con rectitud y sin error, cuando es establecida claramente, entonces toda afirmación errónea, aunque tome la máscara de la verdad, será considerada extraña a la verdad tal como se presenta en sí y desemejante de lo que existe realmente. Es superfluo a quien revela lo verdadero disputar con este o aquel, pues cada uno pretende que su moneda es la auténtica, mientras que no poseen quizá más que una imagen falaz de alguna parcela de verdad, y si convences a este, después otro y después un tercero se levantará y disputará de la misma cosa.

Cuando la verdad está bien establecida por medio de rectas razones, no deja ningún lugar a las refutaciones de ningún adversario. Todo lo que no es completamente conforme a esta verdad será rechazado únicamente por la presencia inquebrantable de la auténtica verdad».

¹⁰⁸ E. Turolla, «Introduzione a una lettura di Dionigi Areopagita», en *Sophia*, 24 (1956), págs. 46-65.

¹⁰⁹ Véase E. Corsini, «La questione areopagítica», pág. 155.

ὑπερούσιος para referirse a la relación entre la «Hénada tri-hipostática» y el ser creado, no a la relación entre las tres Personas mismas.

La hostilidad de los orientales hacia el ὁμοούσιος continuó después de Nicea, porque les parecía que encerraba un cierto peligro de modalismo¹¹⁰. Basilio de Cesarea, después de haber defendido acaloradamente el término en muchos de sus escritos, no lo usará en un tratado específicamente teológico como el *De Spiritu Sancto*, «donde es evidente que la omisión no es casual porque recurre a fórmulas equivalentes»¹¹¹.

La ausencia del término ὁμοούσιος en el *Corpus dionysiacum* puede tener varios motivos. El intento pseudoepigráfico puede haber inducido al autor a evitar un término «demasiado susceptible de llamar la atención»¹¹². Sin embargo, dice Corsini, no es un argumento concluyente, porque en otras ocasiones Dionisio abandona sus «prudéntísimas posiciones», cuando entran en juego puntos fundamentales del dogma cristiano. Además el término ya era utilizado antes de Nicea por gnósticos, cristianos y neoplatónicos¹¹³.

La ausencia del término debe tener razones más profundas: solo encuentra una explicación plausible «en la intrínseca contradicción que el ὁμοούσιος presenta con el sistema metafísico y teológico del Areopagita»¹¹⁴. En efecto, este término introduce en la definición de las relaciones entre las Personas divinas, una noción, la de οὐσία, que Dionisio rechaza respecto de cualquier determinación de la divinidad. Este término, al igual que otros (ὑπόστασις), había tenido las aplicaciones más diversas e incluso opuestas¹¹⁵.

Los platónicos, siguiendo a Platón, habían trasladado la divinidad más allá de la esencia (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). Los Padres de la Iglesia, en cambio, continuaron aplicando el término tanto a la naturaleza de los seres creados como a la de Dios mismo.

¹¹⁰ *Ibidem*, pág. 157. «A este respecto, es típica la actitud de los Capadocios, que aun siendo nicenos convencidos y defensores apasionados del ὁμοούσιος contra los ataques de los eunomianos y de los anomeos, sin embargo en sus obras no polémicas usan el término con una parquedad que es solo explicable con la intención de no utilizar una palabra que en muchos ambientes era sospechosa y desconocida».

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ibidem*, pág. 160.

¹¹³ Véase I. Ortiz de Urbina, «L'homousios preniceno», en *Orientalia Christiana Periodica*, 8 (1942), págs. 194-209.

¹¹⁴ E. Corsini, «La questione areopagítica», pág. 161.

¹¹⁵ Nicenos, arrianos, sabelianos habían utilizado las mismas palabras y fórmulas para llegar a conclusiones completamente diferentes.