

DIONISIO, AREOPAGITA*

P. Dr. Cornelio Fabro

DIONISIO EN EL OCCIDENTE LATINO

El ingreso de Dionisio por primera vez en Occidente se remonta alrededor del año 758, como se desprende de una carta del papa Pablo I a Pepín el Breve en la cual recuerda al rey que le había enviado una serie de libros entre los que se encontraban Aristóteles y Dionisio; sin embargo este primer envío parece no haber tenido ningún efecto. En el año 827 los embajadores del emperador griego Miguel el Tartamudo ofrecieron a Luis el Piadoso, entre otras cosas, el manuscrito que contenía todo el *Corpus Dionysiacum*. Se sabe por documentos de la época que el abad Hilduino inició inmediatamente su versión latina, que completó entre los años 828-830 y 835. Esta primera versión, hasta ahora desconocida, fue encontrada y editada por el P. G. Théry¹.

* Nota del trad.: La voz “*Dionigi L'Areopagita*”, fue publicada en la *Enciclopedia Cattolica*, Roma 1950, vol. IV, col. 1665-1668, y es una de las 112 voces que Fabro escribió para dicha obra. Como sabemos Fabro considera al Pseudo-Dionisio una fuente secundaria importante para la doctrina de la participación en el pensamiento del Aquinate (cfr. *La nozione metafisica della partecipazione*, parte I, sez. II, Segni 2005, vol. 3, pp. 87-98), y para la noción del *esse* intensivo tomista (cfr. *Partecipazione e causalità*, Segni 2010, vol. 19, especialmente: pp. 180-195). La influencia de Dionisio también se extiende a otros ámbitos de la especulación cristiana como se muestra brevemente en esta voz. En estas voces o entradas para Enciclopedias, se puede apreciar la profundidad y madurez intelectual del autor. Sin embargo, se podría decir que aparece bajo otra luz, no ya el Fabro de densos estudios, sino uno “más sencillo”, especialmente claro en la presentación de los temas, posiciones, fundamentos de las doctrinas, argumentos, observaciones críticas...; cualidades todas que serán de gran utilidad para quienes se inician o buscan un primer contacto con la filosofía de santo Tomás y del pensamiento fabriano. Se encuentra en preparación un nuevo volumen de las *Obras Completas* (n. 39) que contendrá todas las voces para dicha *Enciclopedia*; si a estas se sumasen otras voces que preparó para distintas obras en colaboración, tendremos a disposición una especie de *Diccionario filosófico* preparado por Fabro.

¹ Cfr. G. THÉRY, *Etudes dionysiennes*. Hilduin traducteur de Denis, II, París 1937.

Sin embargo, la traducción normalmente usada en el medioevo fue la de Escoto Eriúgena, bajo el imperio de Carlos el Calvo, año 858. G. Théry comprobó que Escoto Eriúgena conoce la versión de Hilduino y la mejora, es decir, hace una revisión de ella; la nueva versión puede llamarse “óptica”, a diferencia de la anterior a la cual se la llama “fonética”. Más tarde, hacia la mitad del siglo XIII, un cierto Juan Sarraceno realizará una revisión de la traducción de Escoto purificándola de expresiones grecizantes². De esta última se han servido san Alberto Magno, santo Tomás y los escolásticos posteriores. Otras versiones se deben a Roberto Grossatesta en el siglo XIII, a Ambrosio Traversari (de la cual se servirá Nicolás de Cusa) y el propio Marsilio Ficino en pleno Humanismo, para quienes era insoportable el latín bárbaro de las primeras versiones. Sin embargo, los defectos de esas versiones no son siempre imputables a los traductores, ya que el mismo código griego en el que se basan (París, Bibl. Naz. gr. 437) presenta no pocos errores; por otra parte, su gran mérito fue el haber creado un contacto doctrinal entre el mundo griego y el latino, que no tiene parangón, a excepción del ingreso en occidente de las obras sistemáticas de Aristóteles. Cabe destacar que la noticia de la versión de Escoto provocó una reacción de Roma; de hecho, el Papa Nicolás I, escribiendo a Carlos el Calvo (alrededor del año 861-862) se lamenta que la copia no haya sido enviada a Roma para su aprobación “especialmente porque este mismo Juan, desde muy antiguo, es conocido como maestro de mucha ciencia, aunque se dice que en algunas cosas no lo hizo con sana sabiduría” (*praesertim cum idem Ioannes multae scientiae esse praedicatur olim, sed non sane sapere in quibusdam frequenti rumore dicatur*) (PL 122, 1025-1026).

No existe aún un estudio exhaustivo que trate en profundidad la influencia de Dionisio en la especulación escolástica y en la espiritualidad occidental. Sin embargo, esa influencia, fue considerable; y se debe decir que, en no pocos puntos cruciales de la naciente teología y de la mística cristianas, es decisiva y superior a la influencia de San Agustín. Y esto no sólo gracias al seudónimo usado sino por la profundidad especulativa de las doctrinas, el procedimiento metódico y el estilo arduo y sublime en una hábil síntesis de términos bíblicos y neoplatónicos. Ya que, si bien Dionisio emplea esquemas y términos extraídos del neoplatonismo, todo

² Cfr. G. THÉRY, *Jaen Sarrazin*, “traducteur” de Scot Erigène, en *Studia mediaevalia*, Miscellanea R. J. Martin O. P., Brujas (1948), pp. 358-381.

su pensamiento es una acusación contra las motivaciones neoplatónicas fundamentales. Así, hablando de las emanaciones o procesiones divinas, afirma que todas se encuentran unidas en Dios (*Divinis Nominibus*, V, 2) y más adelante (XI, 6) refuta directamente el principio capital del neoplatonismo de las “participaciones” (*partecipate*) al que opone la concepción cristiana. Así, Dios se convierte en la causa única, absoluta e inmediatamente presente a toda realidad; la doctrina de los intermediarios, emanatista y dispersiva, queda completamente absorbida en la creación cristiana y estos intermediarios pierden, por tanto, aquella esfera ontológica propia que el neoplatonismo les había asignado como último bastión del politeísmo. Santo Tomás tenía un claro conocimiento de esta transformación, sobre la que descansa toda la asimilación medieval de Dionisio³.

En todo fenómeno de irradiación espiritual, el juicio final de su valor depende no sólo de la realidad objetiva y de la consistencia de lo que lo ha provocado, sino también de la realidad intrínseca del propio fenómeno, es decir, del modo en que los escolásticos se apropiaron de los términos y desarrollaron sus propias reflexiones. En este aspecto, una historia del dionisismo latino pondrá de manifiesto que lo más profundo y perenne del pensamiento medieval de los siglos siguientes, superando las querellas de las escuelas y las limitaciones de los sistemas, se debe a la presencia de Dionisio. Lo esencial de esta influencia no se ve tanto en un cuerpo de doctrinas bien definidas, sino en la orientación típicamente especulativa y en un complejo de sugerencias que ofrece, en una mentalidad particular que crearon los libros de este insigne desconocido. El P. Thérý⁴ distingue 4 periodos de tal influencia: a) en el siglo IX, con Hilduín y Escoto Eriúgena, con ecos en Pascasio Radberto e Incmar de Reims; b) siglos XII-XIII, con Hugo Ethero, Juan de Salisbury, J. Sarraceno, Hugo y Tomás de San Víctor, llamado *Thomas Gallus*, quien fue en Vercelli el maestro de San Antonio de Padua; y el propio San Bernardo, aunque sólo sea a través de la *Ambigua* de San Máximo el Confesor⁵; c) siglo XIII (2ª mitad), con San Alberto Magno y sus discípulos santo Tomás y Ulrico de Estrasburgo; d) siglo XIV, de expansión a menudo anónima sobre todo entre los místicos

³ Cfr. AQUINO, *Comm. in l. De divinis nominibus*, cap. 5, lez. 1; ed. Parm., XV, 347 b.; *Comm. in l. De causis*, lez. 3; ed. Parm., XXI, 722 a.

⁴ P. THÉRÝ, en *Études Carmélitaines*, 23 (1938, ii), p. 70 y ss.

⁵ Cfr. E. GILSON, *La théologie de st. Bernard*, París 1947, p. 38 ss.

renanos atestiguada por la riqueza de manuscritos dionisianos en las bibliotecas austríacas a diferencia de las francesas⁶. En este período hay que mencionar a los dominicos Teodorico de Friburgo y Eckhart, Taulero y el propio B. Suson, y, a finales de siglo, J. Gersón estudiado por Combes⁷. Es probable que se pueda añadir un quinto periodo a partir del siglo xv con Dionisio Cartujano y la espiritualidad cisterciense, Nicolás de Cusa continuado por Lefèvre d'Etaples en Francia, Marsilio Ficino y el humanismo florentino. La teología mística de Dionisio fue llevada hasta sus últimas consecuencias por el anónimo inglés del siglo xiv en su obra *Cloud of Unknowing* (Nube de lo incognoscible).

Es sintomático que Dionisio tuviera más influencia en los círculos especulativos tales como la escuela dominicana (San Alberto lo comenta en su totalidad: su comentario al *De divinis nominibus* sigue inédito) mientras que parece más escaso en la escuela franciscana. Durantel ha sostenido que el Angélico recurre a Dionisio, más que a otros, en los momentos decisivos de su pensamiento⁸; y lo ha tratado de probar haciendo una comparación minuciosa de todas las citas tomistas (más de 2.000 veces). Un trabajo similar ya había sido realizado en el siglo xvi por el jesuita Baldasarre Cordier, un loable traductor, editor y comentarista de todo el *Corpus Dionysiacum*⁹. Cabe señalar que Santo Tomás había identificado el carácter neoplatónico de Dionisio (“... en todas partes usa un estilo y un modo de hablar que era usado por los platónicos, que en los autores modernos no se acostumbra”, *plerumque utitur stilo et modo loquendi quo utebantur platonici, qui apud modernos est inconsuetus*)¹⁰. También había advertido contra una torcida interpretación (*perversus intellectus*) que algunos hacían de ciertas expresiones dionisianas, como por ejemplo Amalarico de Benes el cual se desvió hacia el panteísmo formal¹¹.

⁶ Cfr. G. THÉRY, *Catalogue des manuscrits dionysiens des bibliothèques d'Autriche*, en *Arch. doctr. et litt. du Moyen Age*, 10 (1935-1936), pp. 163-264 y 11 (1937-1938), pp. 87-130: hay 50 manuscritos.

⁷ Cfr. A. COMBES, *Jean Gerson commentateur dionysien*, París 1940.

⁸ Cfr. J. DURANTEL, *St. Thomas et le Pseudo-Denis*, París 1919, p. 63.

⁹ Cfr. PG 3, 96, *Prolegomena*.

¹⁰ AQUINO, *Prologus in Comm. sup. l. De Divinis Nom.*, ed. Parm, XV, p. 259, col. b.

¹¹ Cfr. AQUINO, *1CG*, c. 26: “Que Dios no es lo más formal de todas las cosas”, *Quod Deus non est esse formale omnium*, y *Comm. sup. l. De Divinis Nom.*, c. 1, l. 2; ed. cit., p.

La influencia de Dionisio en Nicolás de Cusa se inspiró en una fidelidad más directa a los principios neoplatónicos, especialmente de Proclo, a quien el Cusano consideró como discípulo de Dionisio¹². Baur, que señaló las citas de Dionisio en el Cusano afirma que la llamada “teología negativa” no se sostiene por sí misma, sino en función dialéctica con la anterior teología positiva, es decir el estudio de los atributos divinos. Al mismo tiempo, el canciller Jerson lo llama el fundador de la mística especulativa: “el gran Dionisio amaestrado por Pablo parece haber sido el primero en enseñar esta teología especulativa” (*Magnus Dionysius edoctus a Paulo primus videtur hanc theologiam speculative tradidisse*)¹³.

Recientemente, en relación con la tesis sostenida por J. Baruzi sobre s. Juan de la Cruz como inclinado hacia el negativismo místico y hacia el quietismo debido a la influencia de Dionisio¹⁴. Ha replicado H. C. Puech sosteniendo que es más bien en Orígenes donde encontramos el carácter dramático y afectivo del “matrimonio espiritual” y de la “noche oscura” del gran místico español. Juicio que parece afectar más al contenido objetivo de las doctrinas que no a su filiación histórica, ya que no hay duda que la mística de Dionisio había llegado a San Juan de la Cruz a través de la tradición escolástica y tomista en la que se había formado y de la cual constituye un argumento evidente la propia terminología dionisiana conservada por él¹⁵. El carácter psicológico-antropológico de la nueva mística se remonta, como a su primer origen, a la misma psicología aristotélica de las facultades aprehensivas y apetitivas de las que San Juan muestra conocer a fondo su naturaleza y funciones (por ejemplo, en la *Noche Oscura*).

Así, el pensamiento occidental, sin la aportación y el estímulo de Dionisio, probablemente se hubiese cerrado en el psicologismo agustiniano y habría sido incapaz de realizar, sobre todo por mérito de Santo Tomás, la síntesis entre platonismo y aristotelismo, en la cual se había afanado en

266, col. a.

¹² N. DE CUSA, *De venatione sapientiae*, c. 22, ed. París 1514, t. I, fol. CCIX^v.

¹³ Cfr A. COMBES, *Etudes Gersoniennes*, en *Arch. doctr. et litt. du Moyen Age*, 12 (1939), p. 291.

¹⁴ Cfr. J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, II, París 1931.

¹⁵ Cfr. *Subida al Monte Carmelo*, II, c. 7, 5.

vano el neoplatonismo, y no se hubiese podido hacer frente a la amenaza del averroísmo, en el plano teórico.

[Trad. del it. p. Dr. M. Lattanzio, San Rafael 2021].

Bibliografía: H. Weertz, *Die Gotteslehre des Ps.-Dionysius und ihre Einwirkung auf Thomas v. Aquin*, Würzburg 1908; J. Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, Munich 1922, especialmente p. 47 sgg.; M. Grabmann, *Die mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen der Schriften des Ps.-Dionysius Areopagita*, en *Mittelalterliches Geistesleben*, I, Monaco 1926, pp. 449-468; G. Meersseman, *Introductio in Opera B. Alberti Magni*, O. P., Bruges 1931, pp. 101-105; H. C. Puech, *La ténèbre mystique chez le Ps. Denis, et dans la tradition patristique*, en *Études Carmélitaines*, 23 (1938, I), pp. 33-53; G. Théry, *Denis au moyen âge: l'aube de la «nuit obscure»*, en *Études Carmélitaines*, 23 (1938, II), pp. 68-74; C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso d'A.*, Milano 1939, pp. 82-93; L. Baur, *Nicolaus Cusanus und Pseudo-Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus* (Sitzgb. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., phil. hist. Kl., 1940-1941, fasc. IV), Heidelberg 1941; M. de Gandillac, *Introduction alle Oeuvres complètes di Dionigi*, trad. franc., Paris 1943, pp. 7-60; M. De Wulf, *Storia della filosofia medievale*, trad. it., 6ª ed., I, Firenze 1944, p. 105 ss.; E. von Ivánka, *La signification du «Corpus Areopagiticum»*, en *Recherches de science religieuse*, 36 (1949), pp. 5-24.