



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
FACULTAD DE TEOLOGÍA

LA MEDIACIÓN DEL
JERARCA ECLESIAÍSTICO
EN LAS OBRAS DE
DIONISIO AREOPAGITA

Por: Samuel Arancibia Lomberger, pbro.

Tesis presentada a la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile para optar al Grado académico de Magister en Teología Dogmática

Profesor Guía: Rodrigo Polanco Fernandois., pbro.

**Junio 2014
SANTIAGO CHILE**

Tabla de contenido

1.-NOTAS PRELIMINARES.....	3
1.1. LA CUESTIÓN AREOPAGÍTICA Y NUESTRO AFÁN.	3
1.2. OBJETIVO DE LA INVESTIGACIÓN.	9
1.3. PLAN DE TRABAJO.	10
1.4. ACERCA DEL MÉTODO.	12
2.- INFLUENCIAS DEL NEOPLATONISMO.....	15
2.1. LA TRASCENDENCIA DIVINA: EL UNO ESTÁ MÁS ALLÁ DE TODO SER.....	19
2.2. LA INMANENCIA DIVINA.....	22
2.3. LA JERARQUÍA.....	25
3. LA MEDIACIÓN DEL JERARCA ECLESIAÍSTICO.....	29
3.1. ¿QUIÉN ES EL JERARCA?.....	29
3.1.1. <i>El Jerarca a la luz de la Jerarquía.....</i>	<i>29</i>
3.1.2. <i>Las Tres Órdenes Eclesiásticas.....</i>	<i>34</i>
a. El Obispo.....	36
b. Sacerdotes y Diáconos.....	39
3.2. ¿CÓMO MEDIA EL JERARCA?.....	44
3.2.1. <i>El Jerarca Media Recibiendo y Transmitiendo.....</i>	<i>44</i>
Son dos acciones distintas.....	45
Son distintas, pero ambas se reclaman mutuamente.....	47
3.2.1.1. El Jerarca Media Recibiendo.....	48
3.2.1.2. El Jerarca Media Transmitiendo.....	54
3.2.2. <i>Dimensión Objetiva y Subjetiva de la Mediación.....</i>	<i>56</i>
3.2.2.1. Dimensión “objetiva”.....	56
3.2.2.2. Dimensión “subjetiva”.....	60
3.2.3. <i>El Jerarca Media en un Doble Movimiento.....</i>	<i>63</i>
3.2.3.1. Movimiento descendente en la mediación.....	64
3.2.3.2. Movimiento ascendente en la mediación.....	66
3.2.4. <i>El Jerarca Media Participando.....</i>	<i>72</i>
La Participación como Purificación, Iluminación y Perfección.....	76
El Mediador como Cooperador e Intérprete.....	78
3.3. ¿QUÉ MEDIA EL JERARCA?.....	82
3.3.1. <i>Dios Como Sol y Como Luz.....</i>	<i>86</i>
3.3.2. <i>El Jerarca como mediador de la luz.....</i>	<i>88</i>
4.-CONCLUSION.....	94
5.- BIBLIOGRAFÍA.....	101

1.-Notas Preliminares.

1.1. La Cuestión Areopagítica y nuestro afán.

Resulta difícil encontrar un solo escrito acerca de Dionisio en el que no se aborde –al menos tangencialmente– en alguno de sus capítulos, lo que se ha denominado la *cuestión areopagítica*¹. A pesar de ello, la identidad del Areopagita sigue escabulléndose². Por otra parte, el Corpus Dionysianum (CD) crecientemente genera más y más interés y despierta nuevos estudios e investigaciones que ponen de manifiesto la inigualable influencia de nuestro autor en el trabajo de pensadores de Oriente y Occidente, tanto de la Antigüedad como de nuestra época³.

Dicho fenómeno, ¿no será una clara invitación del mismo Areopagita a dejar de lado la –ya tan rebuscada– pregunta acerca de su identidad para volcarse de lleno a su pensamiento y planteamiento teológico?⁴. Más aún, ¿en este ocultar su identidad para

¹ Nosotros mencionaremos sólo algunos de los resultados de sus estudios biográficos, pero abocándonos sólo a aquello que nos parece atinente al propósito de nuestro estudio.

² Cfr. J. RICO PAVÉS, *Semejanza a Dios y Divinización en el Corpus Dionysiacum*, (Estudios Teológicos San Ildefonso, Toledo 2001) 3.

³ Un buen resumen del status quaestionis del CD como tal, se encuentra en S. KLITENIC-J. DILLON, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition: despoiling the Hellenes* (Hampshire, Ashgate 2007) 6-10.

⁴ H. BALTHASAR, *Gloria: Formas de Estilo, Estilos eclesiásticos*, V. 2 (Encuentro, Madrid 1986) 147: “Es deplorable que después de Koch y Stiglmayr, que fijaron la época del Corpus areopagiticum entre los años 480 y 510, se haya procedido a nuevos ensayos de dataciones fantasiosas e insostenibles, cuya debelación no trae más que una pérdida de tiempo”; C. SCHÄFER, *The philosophy of Dionysius the Areopagite* (Brill, Leiden-Boston 2006) 169: “...this is what studies of Dionysius as a philosopher in the last one hundred years or so seem to have almost entirely missed, making modern Dionysius scholarship a historical *in vitro* example of how the focus on the historical person of the author and pretended knowledge of his presumed intentions can in fact obstruct an understanding of an author and his work”.

que refulja su mensaje, no laterá implícita –pero también fuertemente– una de las enseñanzas más profundas que el Areopagita haya querido transmitir, a saber: el de la mediación?⁵.

En la base de nuestro trabajo yace esta intuición. Y es que detrás de su pseudónimo se esconde alguien que ha querido “desaparecer”, para que sea su obra –y no él– la que aparezca en todo su esplendor⁶. No es a sí mismo, a quien Dionisio quiere comunicar, sino el misterio divino que quiere revelar⁷. Su persona se eclipsa para que su mensaje refulja. Eso fue lo que pretendió y eso es, claramente, lo que logró. Quien lee

Así también lo entiende A. MEIS, “Dionisio Areopagita y el Ocultamiento de Dios: Acercamiento a los hitos relevantes de su Wirkungsgeschichte en Occidente”, en *Teología y Vida* 40 (1999) 327: “No hace falta detenerse en los múltiples problemas que ha despertado el anonimato del “gran Dionisio” –teólogo sirio del siglo VI–, ya que su verificación histórica crítica ha arrojado a a luz contundentes pruebas respecto de su perfil peronal, modo de pensar y obra, además que es a verificación sigue en proceso de nuevo descubrimientos. Precisa, más bien, evocar la influencia de Dionisio Areopagita, semejante a la de Orígenes y Agustín, con quienes comparte una especie de omnipresencia...”.

⁵ Así lo preguntará H. BALTHASAR: “¿O es que no se despliega todo el fenómeno a otro nivel? ¿En el plano de la humildad o de la mística de Dionisio, que debe y quiere desaparecer por completo como persona, para vivir puramente como divino mandato con todas sus energías, pero dejando que su persona toda se disuelva en la taxis y en la función, como en las Jerarquías dionisianas, para recoger y transmitir así del modo más inmediato (amesos) y más diáfano la luz divina, que la Iglesia transmite?”, *Gloria...*, 150.

⁶ PERL, Eric D., *Theophany, The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite* (State University of New York Press, New York 2007) 4: “In a manner that perhaps deliberately parallels his own doctrine of divine names, the autor of the Dionysian corpus remains invisible: he lies hidden behind his works and can be known only as he is manifest in them, so that the very name Dionysius inevitably refers to the content of the works rather than to the autor”.

⁷ C. SCHÄFER, *The philosophy...*, 25: “The autor of DN claims to be the Areopagite converted by Paul’s preaching in Athens, and this is more than just the bold usurpation of a Biblical allonym in the 5th century in order to add some weight to one’s own doctrine, by presenting it as ‘Apostolic’. In naming God with Biblical theonyms, the author of DN does exactly the same thing that Paul’s preaching claimed to do: reveal the Name(s) of the ‘unknown God’”.

sus escritos, no queda atrapado en el autor, sino que se ve obligado a entrar en contacto con su mensaje⁸.

Como es sabido, durante mucho tiempo se creyó que estábamos frente a un escritor de la comunidad cristiana primitiva, pero numerosos estudios –más recientes que antiguos– muestran que no es así. El recurso innegable a la filosofía neoplatónica es –entre otras cosas– buena prueba de ello.

Dionisio Areopagita sería probablemente un monje sirio del siglo VI que frecuentó la escuela filosófica de Atenas, donde conoció y se imbuyó del Neoplatonismo, en particular de Proclo⁹. Cuando recién aparecieron sus escritos, hubo cierta suspicacia con respecto a la autenticidad del autor. El contexto fue la disputa de algunos Obispos ortodoxos en contra de un grupo cercano a Severo de Antioquía en el siglo VI. Estos últimos aludieron a los escritos de Dionisio para validar como ortodoxa su postura cristológica –tildada de monofisita y contraria a Calcedonia– por parte de los ortodoxos. La sorpresa inicial de los Obispos ortodoxos, frente a estos escritos que jamás se habían leído, no fue obstáculo para su recepción. Muy por el contrario, su influjo y su importancia cobró más fuerza aún, al punto que los escritos de Juan de Scythopolis en el año 548 y de Máximo el confesor, lo validaron como tal. Es, a través de éste último, que Dionisio llegó a ser citado en el Concilio Lateranense de 649 en Roma¹⁰. La validación de sus escritos implícitamente validaba también su autoría.

⁸ H. BALTHASAR, lo señala claramente: “...se trata de un autor indivisible como nadie y que su persona se identifica sin reservas con su obra; en otras palabras, que nada hay de puramente “ficticio” en él y que no es el “pseudónimo” de nadie; y en segundo lugar, que esta unidad de persona y obra le confieren tal vigor y esplendor de santidad, como lo percibió inmediatamente la Edad Media...”, *Gloria...*, 148.

⁹ Buena presentación de la *cuestión areopagítica* se encuentra en ROREM, P., *Pseudo-Dionysius, A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence* (Oxford University Press, New York 1993) 12-18.

¹⁰ P. ROREM, *Pseudo-Dionysius, A Commentary...*, 15.

Una que otra vez se presentaron dudas acerca de la verdadera identidad del autor del Corpus Dionisiaco, como la de Focio, patriarca de Constantinopla (siglo IX), pero nunca fueron lo suficientemente fuertes como para ser consideradas seriamente. Así fue como a lo largo de siglos, numerosos y diversos autores leyeron y comentaron los escritos de Dionisio sin poner en duda la autoría de ellos: Juan Scoto Eriúgena, Hugo de San Víctor, Alberto Magno y Tomás de Aquino, entre otros. Fue Erasmo de Rotterdam el primero en sembrar dudas más fundadas cuando citó unos escritos de Lorenzo Valla, del año 1457, en los que se señalaba que el primero en citar a Dionisio fue Gregorio Magno (Papa entre 590-604). Además Erasmo hizo notar que la descripción de la liturgia que hace el Areopagita no corresponde con la realidad del siglo I. Fue el protestante Georg Calixt (1586-1656), quien acuñó por primera vez el nombre de “Pseudo-Dionisio”, pero fue contrarrestado por el jesuita Balthasar Cordier que volvió a defender la apostolicidad del autor del CD.

Es así como sólo al final del siglo XIX, los estudios de Hugo Koch y Josef Stiglmayr, demostraron la innegable apropiación de algunos textos neoplatónicos –concretamente Proclo– por parte del Areopagita¹¹. A partir de ese momento, son numerosos los estudios y los intentos que se han realizado para determinar la identidad de nuestro autor, pero –tal como hemos señalado anteriormente– ninguno ha logrado obtener avances significativos.

Pero más allá del debate histórico-biográfico a nosotros nos ha interesado indagar un poco acerca de la elección de dicho seudónimo. En la apropiación de la identidad con Dionisio el Areopagita de los Hechos de los Apóstoles¹², lo que se esconde

¹¹ A. LOUTH, “Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite”, en *Journal of Theological Studies* 37 (1986) 432: “Ever since the researches of Koch and Stiglmayr it has been recognized by scholars that the vocabulary of Denys the Areopagite is deeply impregnated with Procline Neoplatonism”.

¹² 17, 34.

es el interés por establecer *una relación* con algún personaje del Nuevo Testamento, concretamente con San Pablo¹³. Subyace una conciencia clara de que el individuo como tal es relación, se presenta siempre dentro de una relación y es en la medida que se relaciona. Implícitamente en su afán por presentarse como discípulo de Pablo, podría haber un intento por destacar que su mensaje vale en la medida que lo ha recibido de otro, que no es propiedad personal, sino que lo que transmite ha sido previamente recepcionado. Hay, pues, probablemente, en la elección de su pseudónimo un afán, que podríamos llamar *apostólico*. En Dionisio, estaríamos vislumbrando una de las expresiones más altas de la teología de la Tradición.

Pero además, tampoco puede soslayarse el hecho de que Dionisio ha querido vincularse al Areópago. El Areópago es precisamente el lugar donde Pablo predicó a los filósofos griegos –Epicúreos y Estoicos– acerca de aquel Dios desconocido. De ahí que podamos afirmar que el Pseudónimo devela a su vez un afán, que podríamos llamar, *filosófico*. Así vistas las cosas, podríamos decir que el Areópago representa el lugar donde filosofía y teología cristiana se dan la mano y es quizás la primera y más elemental evidencia, del deliberado influjo neoplatónico en su obra¹⁴.

Y cuando decimos obra, nos referimos a todo el CD. Es por eso que en nuestro estudio no hemos querido dejar fuera ninguno de sus escritos, precisamente porque cada

¹³ C. SCHÄFER, *The philosophy...*, 164-165: “The pseudonym of ‘Dionysius the Areopagite’ is to be taken as a programmatic key for the understanding of his writings: chapter 17 of the Acts of the Apostles tells us that Paul met a group of Greek philosophers (epitomised by the naming of the Epicureans and Stoics) who wanted to understand his doctrine [...] Dionysius want us to understand the he is doing the same thing the Apostle did. His claims of being Paul’s disciple are therefore more doctrinal than historical”.

¹⁴ J. RICO PAVÉS, *Semejanza a Dios...*, 7: “El libro de los Hechos describe el primer encuentro del evangelio con la sabiduría griega [...] ¿Por qué no pensar que al ver el fin de la Academia quisiera recoger la herencia de la filosofía griega en el cristianismo?”.

uno de ellos se reclama mutuamente¹⁵. Y aún cuando los eruditos distinguen cinco obras teológicas que conforman el legado de nuestro autor, me parece que en el planteamiento de la gran mayoría subyace una insoslayable visión unitaria de toda la obra Dionisiana. El influjo del Corpus como un todo –más que de una de sus obras en particular– es y ha sido siempre –hasta donde yo he podido investigar– un dato preliminar importante para cualquier aproximación teológica.

Ha sido precisamente a partir de esta intuición unitaria con respecto a la obra de Dionisio, que hemos querido acercarnos al tema de la mediación. Quizás éste exigía abocarse más concretamente a los escritos de la Jerarquía Eclesiástica (EH) con algunos aportes de la Jerarquía Celeste (CH). Pero, por ejemplo, ¿cómo dejar fuera de nuestro intento por abordar el tema de la mediación, las cartas de Dionisio, sabiendo que muchas de ellas van dirigidas precisamente a obispos, sacerdotes y diáconos en las que el tema de la Jerarquía y la mediación aparece con un realismo sorprendente?

Y lo mismo sucede cuando se analiza Los Nombres Divinos (DN), en los que encontramos más puramente el planteamiento filosófico de nuestro autor. Nos ha parecido que sin una consideración mínima de los postulados básicos que ahí Dionisio elabora, cualquier intento de aproximación al tema de la mediación, quedaría prácticamente incomprensible. ¿No es acaso el hiato entre la Trascendencia y la Inmanencia de Dios –temas claves en DN– precisamente lo que busca resolver Dionisio en su teología de la mediación?

¿Y qué decir de la obra más breve pero más conocida e influyente de nuestro autor? ¿Podía la Teología Mística (TM) quedar fuera de nuestras consideraciones siendo que en ella encontramos la culminación y cumbre de todo el CD?

¹⁵ J. RICO PAVÉS, *Semejanza a Dios...*, 9: “Son numerosas las referencias internas que encontramos en el Corpus: unas obras remiten a otras, en cuanto las preparan o resumen”.

1.2. Objetivo de la Investigación.

De tal manera que nuestro trabajo recoge las clásicas cinco obras de Dionisio pero interrogándolas acerca de un punto muy concreto que establecemos desde ya como el punto central de toda la investigación, a saber: *la mediación del Jerarca en los escritos de Dionisio Areopagita*. Dicha perspectiva nos parecía interesante desde sus inicios fundamentalmente por tres motivos.

En primerísimo lugar, el dato empírico de que ha sido Dionisio quien ha incorporado el concepto de Jerarquía en el pensamiento teológico cristiano¹⁶. El hecho de que dos de sus cinco obras sean identificadas con la palabra *Jerarquía*, da cuenta de ello. Nos ha parecido que abordar el concepto de la mediación jerárquica en los escritos del Areopagita no podía sino resultar original, en el sentido más literal de la palabra.

Una segunda consideración que nos llevo a la elección de nuestra investigación es porque nos pareció ver en ella un quicio interesante, a partir del cual se puede entender toda la obra de nuestro autor. Al poco andar, el tema de la mediación jerárquica se fue convirtiendo en una clave de lectura –¡por cierto, no la única!– de toda la obra de Dionisio. Comprendimos que si el CD nos ayudaba a entender el concepto de la mediación jerárquica, así también los conceptos de mediación y Jerarquía nos ayudan a entender, ordenar y sistematizar el planteamiento global de nuestro autor.

Finalmente, el tema nos pareció importante debido a la situación actual por la que atraviesa el concepto de Jerarquía y de mediador, tanto al interior como al exterior del mundo eclesial. A nadie resulta novedoso el aspecto peyorativo con el que se aborda

¹⁶ No ignoramos que su planteamiento acerca de la Jerarquía cósmica y eclesial resulta también uno de sus puntos más controvertidos, y eso ha sido uno motivo más para indagar en el tema. Cfr. E. PERL, “Hierarchy and Participation in Dionysius the Areopagite and Greek Neoplatonism” en *American Catholic Philosophical Quarterly*, 68/1-4 (1994) 15.

hoy en día cualquier aproximación a un esquema del mundo jerarquizado, oponiéndolo directamente a lo que podríamos llamar un mundo democrático e igualitario¹⁷. Es por eso que me ha parecido tremendamente importante volver a los inicios del concepto e intentar comprenderlos a la luz del planteamiento original de nuestro autor. Particularmente importante me parecía vincular el concepto de participación –tan valorado en el presente– con el de mediación jerárquica y aún cuando, ciertamente este trabajo no agota el tema, me parece que se dan importantes claves para dicha síntesis. En este sentido, pienso que el trabajo que presentamos a continuación puede contribuir a una mayor y mejor comprensión del rol del Jerarca en la Iglesia hoy, a la luz de su sentido más original¹⁸.

1.3. Plan de Trabajo.

Es sabido que el autor al cual nos acercamos, a ratos prefiere la oscuridad y el silencio para dar a conocer algunos de sus planteamientos y propuestas¹⁹. Esta deliberada opción por parte del Areopagita, a ratos nos fascina, pero supone también algunas consecuencias metodológicas²⁰. Una de ellas, ha sido la opción que hemos hecho de

¹⁷ E. PERL, “Hierarchy and...”, 29: “But in our time these theories are usually associated with an intense opposition to all forms of hierarchy. The assumption seems to be that since God is equally in all things, all things are equal”.

¹⁸ Ciertamente la idea de ser ministro ordenado constituye un aliciente para buscar comprender cada vez más diáfananamente el papel que uno mismo ejerce como mediador. Y poder comprobar en los escritos del Areopagita aquello que uno intuía en el desarrollo del ejercicio del ministerio, ha sido claramente una motivación extra que ha alimentado el trabajo realizado.

¹⁹ Cfr. T. MARTÍN, *Obras Completas, Pseudo Dionisio Areopagita* (BAC, Madrid 2007) xli. Cfr. H. BALTHASAR, *Gloria...*, 154: “...que diseña el todo en cada una de las fórmulas parciales y que gusta de la discreción, la reserva, y un pensar y hablar en puntos suspensivos”.

²⁰ J. RICO PAVÉS habla de la importancia de “reconocer en sus afirmaciones una gradación que va desde lo claramente formulado hasta lo que es mera sugerencia. No todo está claro en la teología del Areopagita, ni la suya es el paradigma o el cumplimiento de la reflexión teológica”, *Semejanza a Dios...*, 10.

realizar el acercamiento al concepto de la mediación del Jerarca en forma lo más sencilla y concreta posible, a partir de tres preguntas elementales. Nos parecía que complicar la ya elevadísima presentación del Areopagita con preguntas poco claras, era ensuciar más que clarificar el planteamiento de Dionisio.

Es por eso que, en primer lugar, hemos querido delinear aquello que entendemos por *Jerarca* (primer apartado). Al hacerlo, estamos más que conscientes que en la teología del Areopagita es todo *el Universo Dionisiano* el que participa de la mediación²¹. Pero la pregunta acerca de *quién es el Jerarca* nos ha parecido necesaria para delimitar un poco el espectro de nuestro estudio y centrarnos en la mediación del *Jerarca*, sin por ello pretender negar la participación de tantos otros mediadores. Si nos restringimos al estudio de la mediación del *Jerarca* (entendido, como veremos más adelante, el Obispo, el sacerdote y el diácono), lo hacemos sólo con un propósito metodológico ya que Dionisio tampoco limita la mediación al *Jerarca* ordenado.

En el segundo apartado, la pregunta que intentamos contestar es *cómo media el Jerarca*. Es quizás una pregunta caprichosa pero elemental. Caprichosa porque finalmente involucra toda la vida del Jerarca y no se limita a un aspecto de su ser, sino que lo abarca en su totalidad. El Jerarca *es* esencialmente mediador. En ese sentido corríamos el riesgo de querer abarcar mucho sin decir nada. Pero ha sido la misma teología del Areopagita, presentada en su dialéctica de los *momentos de la mediación* (recepción/transmisión) la que nos ha salido al paso y nos ha ayudado a esbozar un intento de respuesta. Inmediatamente después insistimos en la pregunta presentando *dos aspectos* de la mediación (objetiva/subjectiva). Y finalmente profundizamos en los *dos movimientos* que resumen también la mediación al interior de la Jerarquía (descendente/ascendente). Pensamos que la intención también era caprichosa en el

²¹ Cfr. R. ROQUES, *L'Univers Dionysien, Structure Hiérarchique du Monde Selon le Pseudo-Denys* (Montaigne, Lille 1954).

sentido de que supone un conocimiento filosófico que a ratos nos parecía esquivo, pero que de alguna forma también hemos procurado integrar.

Ciertamente este segundo apartado, es el más largo de nuestra exposición ya que gira en torno a la no fácil tarea de distinguir uniendo y unir distinguiendo. De ahí que a ratos aparezca un tanto repetitiva, pero es producto del esfuerzo por caminar fielmente por el sendero señalado por Dionisio. No podíamos rehuirlo si queríamos avanzar en nuestro propósito original.

Finalmente en el tercer apartado, conscientes de que la pregunta daría para un estudio mucho más elaborado, no quisimos eludir una interrogante clave para nuestro propio estudio, a saber: *¿qué media el Jerarca?* Habíamos ya logrado delimitar la identidad del Jerarca y también habíamos logrado presentar –a grandes rasgos, usando figuras e imágenes– la forma o el modo en que media el Jerarca. Ahora nos parecía que sin un intento de respuesta con respecto a *lo que media el Jerarca*, nuestra aproximación a la mediación se reducía a un sistema demasiado restringido en el que se perdía el fundamento último de la función mediadora del Jerarca eclesiástico. Así, la tercera parte de nuestra exposición se adentra en aquello que constituye el propósito último de toda la mediación del Jerarca, que no es otra cosa que Dios mismo.

1.4. Acerca del método.

Con respecto al método, hemos intentado ser fieles al sano y clásico principio de que Dionisio se lee y se explica con y desde Dionisio²². Así fue como el trabajo comenzó con un esfuerzo por buscar los textos que hablasen del *Jerarca* como tal, y particularmente del Jerarca como mediador. Pero al poco andar, apareció con meridiana

²² J. RICO PAVÉS, *Semejanza a Dios...*, 9: “Leer a Dionisio desde Dionisio. El carácter unitario de la obra dionisiana así lo exige”.

claridad dos aspectos relevantes que nos llevaron a ampliar un poco el criterio de selección.

Por una parte, la clara evidencia de que el término *Jerarca* (el obispo, propiamente tal), aparecía numerosas veces en relación con el resto de la Jerarquía eclesial y que su función mediadora –la de la perfección– iba siempre acompañada de la purificación y la iluminación, propia de los sacerdotes y diáconos. Comprendimos que el tema de la *mediación del Jerarca* no podía tratarse aisladamente sino que exigía ser incorporado como parte de un todo en el que el mismo *Jerarca* participaba siempre en sintonía con otros. La forma reiterativa en la que Dionisio se refería a la *Jerarquía*, pero de una forma viva y en continuo dinamismo, dejaba en evidencia que el Areopagita no estaba aludiendo a un frío ordenamiento jurídico-canónico sino a una disposición muy profunda de comunión humana que hundía sus raíces en la misma comunión Trinitaria. Nos pareció que destacar la comunión jerárquica era casi tan importante como presentar al *Jerarca* mismo.

Por otra parte, era evidente que las resonancias neoplatónicas que fueron apareciendo en los textos en los que se hablaba de la mediación, exigían una mayor atención al influjo de Plotino, Proclo y la escuela neoplatónica en general. Respetando el principio de la fidelidad a nuestro autor nos vimos impulsados a considerar algunos textos que, sin hablar propiamente de la mediación daban cuenta del influjo neoplatónico presente en la obra de Dionisio. El reconocimiento y la aceptación de dicho influjo – visto, por ejemplo, en el término *participación* (μετέχω)– fue una luz que nos permitió leer y releer los textos propios de la mediación bajo una nueva perspectiva en la que aparecía, por un lado, la vertiente neoplatónica de nuestro autor, pero también la novedad cristiana que él mismo aporta. Apenas logramos vencer esa resistencia inicial al reconocimiento de la influencia neoplatónica en la obra del Areopagita, nos pareció inmediatamente que, dicho influjo, se convertía en una luz que alumbraba y que debe alumbrar todo el CD.

Asímismo, nos pareció oportuno incluir desde el inicio un breve anexo sobre el neoplatonismo, en el que mencionamos algunos puntos de esta filosofía que permiten esclarecer postulados básicos de Dionisio que inciden en su teología. Dicho apartado no se aleja de nuestra temática central, ya que se hace cargo de la vertiente neoplatónica que aparece una y otra vez en la obra del Areopagita. A riesgo de simplificar la no fácil filosofía neoplatónica, nos concentramos en solo tres aspectos que nos parecen preponderantes para la mejor comprensión de la mediación y la Jerarquía en el CD.

En reiteradas ocasiones, Dionisio acuña nuevas palabras –entre ellas, la de Jerarquía– para dar a entender realidades complejas de su pensamiento²³. Por ello y, teniendo presente lo difícil que resulta la traducción de sus escritos²⁴, no podíamos descuidar el recurso al texto original. De ahí que nuestro trabajo ha sido realizado considerando la edición crítica de Heil²⁵. Las citas han sido tomada de la traducción al español de Hipólito Cid Blanco y de Teodoro H. Martín, editada por la BAC²⁶. Y también nos ha parecido un aporte, servirnos de la traducción al inglés de Colm Luibheid y Paul Rorem, con sus respectivos comentarios²⁷. Al momento de ser citados, hemos puesto la sigla universal correspondiente al original griego del PG, ya que ésta sigue siendo la forma más común de citar al Areopagita.

²³ S. KLITENIC-J. DILLON, *Dionysius the Areopagite ...*, 11: “Then again, Dionysius has favourite suffixes, such as –arkhi–, signifying ‘the rule or dominance of’. This we find attached to agathos, to make agatharkhia; hen to make henarkhia; exousia, to make exousiarkhia; zoe, to make zoarkhia; theos, to make thearkhia; ousia, to make ousiarkhia –and most notably–, hieros, to make hierarkhia, a coinage of Dionysius which has found its way into every modern language”.

²⁴ Cfr. L. PERRONE, “Sulla traducibilità dello Pseudo-Dionigi Areopagita. Annotazioni in margin alla nuovo versione italiana”, *Studi Medievali*, Serie Terza, 28/1 (1987) 405ss.

²⁵ G. HEIL, *Corpus Dionysiacum 2. De Coelesti Hierarchia. De Ecclesiastica Hierarchia. De Mystica Theologia Epistulae* (Berlín-New York 1991).

²⁶ T. MARTÍN, *Obras Completas...*.

²⁷ C. LUIBHEID, *The Complete Works* (Paulist Press 1987).

2.- Influencias del Neoplatonismo.

Hay quienes sostienen que Dionisio es lisa y llanamente un neoplatónico disfrazado²⁸. Creemos que se equivocan²⁹. Pero intentar entenderlo sin referencia a Platón y su escuela es igualmente erróneo. Además, resulta imposible³⁰. Si bien es cierto, Dionisio siempre privilegia la exposición doxológica y aclamatoria por sobre la argumentativa, eso no implica que detrás de su exposición no exista una determinada línea de razón³¹. Aspectos como que “Dios está más allá del ser”, la idea del προοδός-επίστρόφῃ³², la inclinación evidente al recurso de las tríadas, el mal como privación y,

²⁸ E. PERL, *Theophany...*, 2: “The understanding of Dionysius in philosophical terms has often been obfuscated by a widespread bias against Neoplatonism among Christian theologians, who have produced most of the scholarly work on Dionysius. To Luther’s well known and still living condemnation of Dionysius too often platonizans quam christianizans, Christian defenders of Dionysius too often reply, in effect, non platonizans sed christianizans”; C. SCHÄFER, *The philosophy...*, 163: “The key to understanding Dionysius’ philosophy is not to interpret him via Proclus, as so many have done for the last hundred years or so and still do”.

²⁹ Se ha especulado tanto acerca del tema, que nos interesa una vez más hacer frente a quienes sostienen que Dionisio es un neo-platónico cristianizado. Una lectura atenta de sus escritos creo que nos permite afirmar con toda verdad que nuestro autor es un auténtico cristiano que piensa y elabora su teología incorporando los aportes del neo-platonismo, propio de la época. Cfr. W. RIORDAN, *The Divine Light* (Ignatius Press, San Francisco 2008) 75-76: “Denys is far from being a simple transposer of late (Proclian Neo-Platonism). His original and specifically Christians contributions gave Neo-Platonism an extended life when its death was very imminent...our exposé here is for the purpose of freeing Denys from any historically reductive assimilation that would make of him a mere ‘Proclus baptized’”.

³⁰ Y. DE ANDÍA lo evidencia cuando pregunta: “Pero es ahora cuando se plantea la segunda cuestión sobre el ‘platonismo’ de los Padres: ¿el neoplatonismo de Dionisio no corrompe su cristianismo?”, “Neoplatonismo y Cristianismo en Pseudo-Dionisio Areopagita”, en *Anuario Filosófico* 33/2 (2008) 365.

³¹ Cfr. E. PERL, *Theophany...*, 1.

³² Algunos autores –los menos– hablan del exitus-reditus, pero considerando el trasfondo cultural griego de nuestro autor, hemos preferido utilizar los términos de προοδός y επίστρόφῃ.

como veremos con mayor detalle a lo largo de estas páginas, el concepto de Jerarquía, responden a una línea argumentativa claramente neoplatónica.

A continuación presentamos algunas reflexiones que nos permitirán comprender, en algún grado, las distintas enseñanzas de la escuela neoplatónica, buscando discernir cuáles pueden ser los mayores aportes de esta importante corriente helénica para nuestro autor.

Es sabido que el neoplatonismo fue el resultado final del desarrollo de todo el pensamiento griego antiguo, que dominó el ambiente cultural entre los siglos III y VII d.C.³³. No fue solo una escuela filosófica, sino el sistema de educación más avanzado de su época. Recoge aportes pitagóricos, aristotélicos y estoicos, y los funde con el platonismo³⁴. Es a su vez, “la última manifestación del platonismo del mundo antiguo”³⁵. Como todas las filosofías antiguas, buscaba responder a preguntas tales como ¿cuáles son las primeras causas de la realidad? ¿cómo comenzó a existir el universo? ¿cómo una causa eficiente puede trascender en sus efectos permaneciendo a su vez ella misma?³⁶.

³³ C. SCHÄFER, *The philosophy...*, 4: “...Platonism was not simply teachings and tenets that one could accept or reject. ‘Platonism’ from the third century to the fifth or sixth, was the common medium of expression for what we would call the ‘humanities’, the ‘sciences,’ and practically any uttering in any more or less specialized field of the human spirit”.

³⁴ E. R. DODDS, *Proclus, The Elements of Theology* (Clarendon, Oxford 2004) xviii: “The body of thought whose structure is anatomized for us in the elements of Theology is not the creation of one individual or of one age; it represents the last results of a speculative movement extending over some five centuries”.

³⁵ N. ABBAGNANO, “Neoplatonismo”, en *Historia de la Filosofía* V.1 (Montaner y Simón, S.A., Barcelona, 1973) 213.

³⁶ Cfr. L. SORVANES, “Neoplatonism”, en E. Craig (dir.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy* Vol.6 (London 1998) 798-803.

Surge a mediados del siglo III y se extiende por todo el mundo mediterráneo. En su inicios aparece la figura de Amonio Sakkas, que vivió entre el año 175 y el 242 d.C. Enseñó en Alejandría la filosofía de Platón, pero no dejó ningún escrito. Fue maestro de Plotino, considerado el auténtico fundador del neoplatonismo. Fue éste último el que estableció su cátedra en Roma, falleciendo alrededor del año 269³⁷. Uno de sus discípulos, Porfirio, publicó los seis escritos de su maestro, titulados “Las Enéadas”³⁸. Con Plotino, y su escuela, asistimos a una verdadera recuperación de la unión entre filosofía y religión, que en la cultura helénica habían tendido a la separación³⁹.

Junto a Alejandría y Roma aparece también la escuela de Siria representada por Jámblico, personaje importante porque estableció una especie de curriculum neoplatónico, que usualmente tenía una duración de seis años. En él se buscaba transmitir al alumno un conocimiento que apuntaba no sólo al aspecto intelectual, sino

³⁷ Plotino, jamás habría querido ser considerado fundador de una nueva escuela, pues se consideraba continuador de Platón, pero es indudable que con su filosofía, el platonismo y la escuela platónica adquiere una dimensión religiosa y espiritual mucho más marcada. Cfr. J. ALSINA CLOTA, *El Neoplatonismo, Síntesis del Espiritualismo Antiguo* (Anthropos, Barcelona 1989) 12-15.

³⁸ No ignoramos el influjo de Porfirio en la obra de Dionisio, muchas veces, no suficientemente valorado. S. LILLA: “Dans les études concernant la dépendance de Denys vis-à-vis du Néoplatonisme c’est Proclus que a attiré presque exclusivement l’attention de la majorité des savants. Sans vouloir minimiser ou sous-estimer la portée de l’influence de Proclus sur toute la pensée de Denys et même sur son choix de plusieurs mots techniques (les conclusions de Koch sont encore aujourd’hui valides), c’est à mon avis sa dépendance vis-à-vis de Porphyre et de Damascius que l’on doit faire ressortir si l’on veut mieux comprendre certains aspects importants de sa pensée théologique et de sa doctrine mystique”, “Pseudo-Denys L’Aréopagite, Porphyre et Damascius” en Y. DE ANDÍA (ed.), *Denys L’Aréopagite et sa Postérité en Orient et en Occident* (Actes du Colloque International Institut d’Etudes Augustiniennes, Paris 1997) 117.

³⁹ J. ALSINA CLOTA, *El Neoplatonismo...*, 13: “Con Plotino y el neoplatonismo la filosofía deviene religión, misticismo. Su sistema culmina en la unión extática con Dios, con el Uno inefable. Y si el proceso que da origen al pensamiento helénico puede definirse como el paso de la religión a la filosofía, en Plotino asistimos al proceso inverso que nos conducirá de la filosofía a la religión”.

que se transmitía verdaderamente como una forma de vida que buscaba lograr la divinización. Se distinguía un nivel básico que concernía tres aspectos: lo físico, lo ético y lo social. Éste daba paso a un nivel más elevado que también involucraba tres aspectos: la purificación (abstinencia, vegetarianismo, ayuno y oración); el conocimiento propiamente tal (que consistía en la dilucidación de los conceptos, de los nombres y sus significados); y finalmente una tercera dimensión más profunda aún, que tenía que ver con la magia, la predicción y las visiones, y que aparecía como el último eslabón hacia la divinización. Entendido así, vemos que para el neoplatonismo de Jámblico, el conocimiento no aparece como un fin en sí mismo, sino como medio de salvación. Su plenitud consiste en alcanzar, mediante estados de progresión, la Unidad de Dios, fundamento último de toda realidad. En los escritos de Dionisio, Jámblico no debe ser minusvalorado⁴⁰, sobre todo cuando se considera la clasificación de las tríadas, algo tan propio de su filosofía y particularmente característico de Dionisio⁴¹.

Finalmente mencionamos la escuela de Atenas, muy importante para nuestra presentación ya que, muy probablemente, fue ahí donde participó y se formó Dionisio y ahí fue donde recibió todo el influjo neoplatónico, particularmente de Proclo⁴².

⁴⁰ Cfr. J. DIXON, *Dionysius The Pseudo-Areopagite, Man of Darkness/Man of Light* (Edwin Mellen Press, New York 2007) 169-171.

⁴¹ J. ALSINA CLOTA, *El Neoplatonismo...*, 83: “La tendencia a la constitución de tríadas aparece así en Jámblico como el rasgo típico de su pensamiento”. Dionisio recibiría dicha tendencia, no de Jámblico directamente, sino de Proclo. Cfr. J. R. BADA PANILLO, *La Doctrina de la Mediación Dinámica y Universal de Cristo, Salvador Nuestro en el “Corpus Areopagiticum”*, Tesis doctoral presentada en la facultad de Teología de la Universidad de Munchen (Zaragoza 1965) 25: “La jerarquización de los seres encuentra su exponente máximo en la división tripartita de Proclo. Las “tríadas” de Proclo comportan entre sí como diferentes cosmos escalonados en sucesivas trascendencias, inasequibles siempre para los otros mundos inferiores. La división triádica de estos órdenes cósmicos, según los cuales Proclo ordena a los hombres y los dioses, será fuente inmediata de inspiración para Dionisio Areopagita”.

⁴² M. TOSCANO-G. ANCOCHEA, *Dionisio Areopagita, La Tiniebla es Luz* (Herder, Barcelona 2009) 34.

Los temas que preocuparon a Proclo son básicamente los mismos que a Plotino, pero se aparta de él en algunos planteamientos⁴³. Nacido en Constantinopla en el año 412, al interior de una familia aristócrata, realizó sus estudios en Beirut, Alejandría y Atenas. Fue en este último lugar donde se convirtió en discípulo de Plutarco y Siriano.

Ahondar en la comprensión filosófica del neoplatonismo, ciertamente escapa a las posibilidades y a la intención de nuestro trabajo, pero si queremos acercarnos a una correcta comprensión de Dionisio en lo referente a la mediación y a la Jerarquía, sí debemos presentar al menos algunas líneas básicas de la escuela de Platón y sus sucesores. A continuación esbozamos tres principios neoplatónicos que repercuten en el pensamiento del Areopagita y que son importantes para una mejor comprensión de la mediación, del Jerarca y la Jerarquía en nuestro autor.

2.1. La Trascendencia Divina: El Uno está *más allá* de todo ser.

En la filosofía neoplatónica, el principio que subyace a todo planteamiento es que *ser es ser inteligible*⁴⁴. Aquello que no se puede inteligir, no es. Sólo se puede inteligir aquello que es determinado y diferenciable, y ciertamente Dios escapa a esos parámetros. Todo el desarrollo de la llamada teología negativa –de la cual Dionisio es uno de sus mejores exponentes– brota de este principio neoplatónico.

⁴³ Proclo, por ejemplo, no define la materia como principio del mal, ni tampoco existe para él ningún mal absoluto. Cfr. J. HALFWASSEN, “Proclo”, en F. Volpi, *Enciclopedia de obras de filosofía* (Herder, Barcelona 2005) 1747. G. L. RITACCO DE GAYOSO, “De Proclo a Dionisio Areopagita: Prometheo y Epimetheo”: “Proclo elabora en los Elementos de Teología –con una evidente intención sistemática que pretende superar los conflictos metafísicos no resueltos por Plotino– una rígida estructura teórica, que aspira a la completitud, a partir de la mostración de que la multiplicidad, por el solo hecho de darse, requiere de la unidad”, en *Diadokhe* Vol.1, num.1-2 (1998) 70.

⁴⁴ Cfr. E. PERL, *Theophany...*, 111.

Para Platón, τὸ ὄν es τὸ νοητόν⁴⁵. El ser es la “idea” o la “forma”, aquello que la mente logra captar de lo sensible y sólo ella –la idea– es, en estricto rigor, porque solo ella puede ser inteligida. Mientras más claramente puede ser algo inteligido, mayor grado de ser posee.

Para Plotino, la identificación entre el intelecto y lo inteligido es total y absoluta⁴⁶. Lo que permite que el ser sea intelegible y que, por tanto sea, es su diferenciación y multiplicidad. Sólo en la medida que sea *distinto de*, puede el intelecto captarlo como tal. Es la individualidad y *unicidad* de cada ser, la que permite que cada ser sea sujeto de intelección y que en definitiva sea. De ahí que para Plotino la Unidad es el fundamento de la realidad en general⁴⁷. En definitiva, la filosofía de Plotino es una metafísica del Uno⁴⁸. Para él, todo lo que es real, es uno (τὸ αὐτεν)⁴⁹. Algo es real en virtud de que es Uno y la degradación hacia lo múltiple es, en definitiva, pérdida de lo real⁵⁰.

El Uno es el principio que está más allá de todo ser, dando a cada uno de ellos su inteligibilidad y por tanto, el ser mismo. Todos los seres dependen del Uno, sin ser el Uno ninguno de esos seres. Para Plotino, el Uno no puede ser un-ser-más dentro de la

⁴⁵ C. SCHÄFER, *The philosophy...*, 56: “The doctrine of God the All-transcendent as ‘beyond being’ has its origin in Plato’s Republic 509b, and Plotinus praised it (Enn. V.5 [32].6,11ff.) as the ‘least inappropriate’ statement about the One”.

⁴⁶ PLOTINO, *Enéadas* V, 3, 5. 43-44: “Ahora bien, el Ser y el inteligible es una misma y sola cosa con el acto” (νοῦς, νοησις, το νοητόν).

⁴⁷ Cfr. L. SWEENEY, *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought* (Peter Lang, New York 1992) 250.

⁴⁸ Cfr. PLOTINO, *Enéadas* VI, 9, 9.

⁴⁹ Cfr. J. HALFWASSEN, “Plotino”, en F. Volpi, *Enciclopedia...*, 1721: “La filosofía de Plotino se define a sí misma como una metafísica del Uno. Todo ser y todo pensamiento presupone como principio al Uno”.

⁵⁰ L. SWEENEY, *Christian Philosophy* (Peter Lang, New York 1997) 76: “His [Plotinus] answer is that reality is unity: to be real is to be one. Any item is real because of its unity, and a change into multiplicity is a fall into unreality”.

globalidad de todos los demás seres, sino más bien la fuente de la que derivan todos ellos⁵¹. De ser un ser más entre todos los seres, el Uno no sería principio de todos ellos, sino uno más –aunque fuera más grande, más poderoso, más perfecto, pero uno más al fin– entre ellos. De ahí que, si bien es cierto, todo deriva del Uno, el Uno no es nada de cuánto existe, pues está incluso más allá del ser.

De ahí también que al Uno hay que intentar llegar por vía negativa⁵². El Uno no puede ser pensado ni inteligido, y así entendemos la vía negativa cuya finalidad no es llegar al Uno –porque siempre será trascendente y permanecerá por sobre cualquier aprehensión o raciocinio, e incluso por sobre toda realidad–, sino sólo afirmar su absoluta trascendencia. Todo cuanto pueda haber de común entre los seres y el Uno, debe ser negado, puesto que de haber algún atributo en común, dicho atributo tendría primacía ontológica sobre el Uno mismo⁵³.

Así, Plotino introduce de lleno el apofatismo o vía negativa, al punto que cuando habla del Uno como el Ser, sólo lo hace por necesidad, puesto que la mente no puede inteligir algo que no sea el ser⁵⁴. Pero el apofatismo de Plotino es total. No sólo debe

⁵¹ PLOTINO, *Enéadas*, V. 5. 4. 14: “Porque el Uno es medida, y no medido; pero además no es igual a los demás como para juntarse con ellos. De lo contrario habrá algo común a él y a los connumerados con él, y eso común será anterior a él. Ahora bien, nada debe ser anterior a él”.

⁵² J. HALFWASSEN, “Plotino”, en F. Volpi, *Enciclopedia...*, 1722: “Este trascender la posibilidad de ser pensado la desarrolla Plotino en una consecuente dialéctica negativa, que deniega al Uno cualquier determinación pensable”.

⁵³ E. PERL, *Theophany...*, 11: “...for Platonic thought, whenever different things share (or “participate in”) a common attribute, that attribute itself, as the one nature by which all the participants are such as they are, is ontologically prior to the participants”.

⁵⁴ Nos parece muy acertada la afirmación de L. SWEENEY cuando señala: “Plotinus did not, then, elaborate a metaphysics of being but of unity. His is not an “ontology” but an “henology”. Accordingly, if the principle of contradiction is primally effective where being has primacy, it has been supplanted in the Plotinian universe by other more basic principles”, *Christian Philosophy*, 80.

decirse que el Uno no es, sino que debe negarse incluso la comprensión que de ello se deriva⁵⁵.

2.2. La Inmanencia Divina.

Habiendo dejado muy en claro la trascendencia del Uno en relación a todos los seres, es comprensible que el planteamiento de Plotino sea también un esfuerzo por explicar y dilucidar cómo –manteniendo esa total y absoluta trascendencia del Uno– los seres participan, en algún grado, de Él. Explicar y establecer la forma en la que los seres participan del Uno será parte clave del neoplatonismo⁵⁶. En otras palabras, busca

⁵⁵ E. PERL, *Theophany...*, 12: “In the end, Plotinus says, we must negate even such negative definitions, including the name One itself”. Dionisio adopta claramente dicha postura (Cfr. TM 1000 B; TM 1048 B) y es que, el principio de que ser e intelecto se reclaman mutuamente, y –más aún– se identifican, está muy presente en su planteamiento (Cfr. DN 593 A). El tratado sobre los Nombres Divinos se entiende precisamente a partir de la convicción del Areopagita de que Dios no puede tener un único nombre y que ninguno de ellos agota o explica certeramente quién es Dios. Los términos que utilizará Dionisio para referirse a dicha realidad así lo indican: ὑπεράγνωστον (DN 592 D; TM 997 A); ὑπεροραρόητως (DN 592 D).

⁵⁶ Jámblico, por ejemplo, postula dos “Unos”. Uno totalmente trascendente e innumerable y otro como primer principio de la existencia. Pero Proclo se opone a esta división y la critica. Es evidente pues que, en definitiva el gran desafío es ese: armonizar coherentemente ambas afirmaciones. Comentando la prop. 23 de ET, E. R. DODDS, señala: “This has been described as ‘le théoreme fondamental du traité, que l’on pourrait appeler théorème de la transcendance’ (Brehier, Hist. De Philosophie, I.477). It is at the same time the theorem of immanence. It embodies in its clearest shape the Neoplatonic solution of the problem first raised in Plato’s Parmenides, the problem of reconciling the necessary immanence of the Forms with the necessary transcendence. If participation is to be real, the Form must be immanent and therefore divided; if it is to be participation of one undivided principle, the Form must be transcendent, and therefore not directly participated”, *Proclus*, 210-211. J. DILLON, *Proclus’ commentary on Plato’s Parmenides* (Princeton University Press, New Jersey 1987) xvi: “The basic problem with which all Neoplatonic speculation is concerned, from Plotinus on, is how a multiplicity, and worse, a multiplicity of levels of being, can derive from a totally transcendent and Simple One”.

comprender cómo dicha trascendencia divina, a su vez, va de la mano con una inmanencia⁵⁷.

Y para hacerlo, nos adentramos en el concepto neoplatónico de causa, no como podríamos entenderlo habitualmente, a saber, en forma horizontal, i.e. que los padres son la causa de los hijos o que un terremoto es causa de que sube la marea; sino más bien en forma vertical⁵⁸: es la forma la que causa o determina aquello que es. Así, Plotino y el neoplatonismo introducen una verdadera Jerarquía de producción, en la que los estratos superiores son la condición de ser de los estratos inferiores⁵⁹. Pero dicha producción no ha de entenderse como un proceso o evento del Uno –ya que éste siempre permanece idéntico e inmutable–, sino como una relación de dependencia en la que el nivel inferior depende del superior⁶⁰. Se establece entonces, en el sistema plotiniano una secuencia

⁵⁷ J. R. BADA PANILLO, *La Mediación...*, 69: “Plotino admite una presencia inmediata del Uno en todas las cosas y una presencia mediata. Esa paradoja de la mediatez-inmediata hay que verla a la luz del misterio del Trascendente-Inmanente: Porque el Uno es inmanente a todas las cosas, pueden éstas fundarse “radicalmente” e inmediatamente en él; porque es ausente a todas ellas, porque es el Trascendente, es necesario trascenderse continuamente de unidad en unidad hacia él”.

⁵⁸ P. ROREM, *Pseudo-Dionysius, A Commentary...*, 51-52: “Borrowed whole from the realm of logic, the language of cause and effect helps us to avoid the evident fallacy of conceiving this theme spatially, even though most authors –ancient and modern– employ the imagery of a procession downward and a return upward. Further, the logical language of cause and effect also lessens the more subtle danger of conceiving procession and return sequentially, as a simple movement in time, even though this temporal component is built into the very fabric of human thinking and especially writing, which must proceed in some sequence”.

⁵⁹ E. PERL, *Theophany...*, 18: “Throughout Plotinus’ hierarchy of production, the higher level acts as form of determination relative to the lower which receives it and is at all only by receiving it”.

⁶⁰ E. PERL, *Theophany...*, 18: “Plotinus expresses this kind of causation when he contrasts the “effortless” productive power of intelligible form to the merely ancillary action of bodies on each other...”.

ordenada en estratos superiores e inferiores, en las que las realidades superiores son las que determinan las inferiores y así sucesivamente⁶¹.

La forma platónica, está presente en cada una de las instancias sensibles, determinándolas y dándoles el ser, sin identificarse ella misma con ninguna. Plotino adopta el concepto platónico de “participación” para explicar que así como la forma trasciende a cada una de las instancias en las que se manifiesta, así también el Uno está más allá de todos los seres, manifestándose en cada uno de ellos, sin ser ninguno de ellos.

Así volvemos a la idea que intentamos esbozar en este punto, a saber: que para el neoplatonismo, y particularmente para Plotino y Proclo, el Uno es trascendente e inmanente a la vez⁶². Trascendente, ya que no se identifica con ninguno de los seres. Ni siquiera con la totalidad de ellos ya que el Uno ni siquiera *es* y mucho menos se puede reducir a algún ser. Pero también es inmanente, ya que todo ser participa del Uno, puesto

⁶¹ PLOTINO, II. 9. 3. 11-14: “Fuerza es, por tanto, que las cosas que existan todas a continuación las unas de las otras y por siempre, pero que las de segundo orden sean originadas por provenir de otras. No se originaron, por tanto sino que estaban y estarán originándose cuantas llamamos «originadas» (γενητὰ δὲ τὰ ἕτερα τῷ παρ’ ἄλλ’ ὧν εἶναι)”. Así para Plotino, lo que es Uno, es bueno y necesariamente produce realidades distintas a sí misma. Y, además, todo aquello que produce otra realidad, es anterior y superior a aquello que produce, siendo más unificada, más perfecta y más poderosa. L. SWEENEY, *Christian Philosophy*, 76: “The identification of reality with unity has another relevant consequence. Because of its unity something is not only real but also perfect and powerful. As such, it automatically overflows and thereby produces other existents, which depend upon and tend back to their cause in love”.

⁶² E. PERL, *Theophany...*, 30: “Despite differences of expression, the structure of participation, implying at once transcendence and immanence, remains the same in Plato, Plotinus, Proclus, and Dionysius: one and the same term is present in many different things, and as what is the same in all of them (immanent), it is other than and unconditioned by all of them (transcendent)”.

que el Uno es todas las cosas sin distinción y en Él están contenidas todas las posibilidades del ser⁶³.

2.3. La Jerarquía⁶⁴.

Aceptado el principio básico de que “todo lo que existe procede de una sola causa, la causa primera”⁶⁵, también se establece que la dependencia de la creación con respecto al Uno, no es un proceso estático, sino dinámico, que se presenta tradicionalmente como el ciclo de μονῆ, προοδὸς, ἐπιστροφῆ⁶⁶. Proclo dirá que “cada efecto permanece en su causa, procede de él y a él revierte”⁶⁷. El Uno se perfila no sólo como el ἀρχὴ sino también como el τέλος.

⁶³ Una lectura atenta de Proclo permite comprender que a la trascendencia del Uno corresponde el método teológico de la negación (nada remite a Dios, porque está siempre más allá), mientras que a la inmanencia corresponde la analogía (todo de alguna forma habla de Dios, que está presente en cada cosa).

⁶⁴ Aun cuando Dionisio utiliza única y exclusivamente la palabra “Jerarquía” para referirse a los rangos celestiales y eclesiásticos, es claro –sobre todo en los Divinos Nombres– que dicho término es para nuestro autor un concepto clave que utiliza para comprender y explicar no sólo esos rangos, sino la de toda la realidad. Cfr. R. ROQUES, *L' Univers...*, 35-53.

⁶⁵ PROCLO, *Elementos de Teología*, prop. 11.

⁶⁶ M. TOSCANO-G. ANCOCHEA, *Dionisio Areopagita...*, 36: “Es indudable que en el sistema dionisiano se encuentran una serie de resonancias neoplatónicas; así su jerarquización de la realidad sostenida por una fuerte dialéctica que mantienen las distintas partes del universo entre sí, cada una en su orden y cada una recibiendo del orden inmediatamente superior y emanando e influyendo en el orden inmediatamente inferior”.

⁶⁷ PROCLO, *Elementos...*, prop. 35. M. TOSCANO-G. ANCOCHEA, *Dionisio Areopagita...*, 41: “Todo el sistema de Proclo es la explicación del continuo movimiento de los seres desde la unidad hacia la multiplicidad (προοδὸς), y de la multiplicidad a la unidad (ἐπιστροφῆ). Todo procede por emanación de una Unidad de la que participan las cosas que proceden de ella sin dividirla. La Unidad se despliega en una cadena de manifestaciones en serie, en la que cada principio de serie es la causa de las realidades que se derivan de ella. Cada ser procede del anterior, desarrollando lo que en él hay en potencia, pero limitándolo al convertirlo en acto, y así todo ser verdadero es una mezcla de infinito –que procede de la

Se establece así, una relación entre el Uno y cada una de las realidades creadas que adquiere todas las particularidades propias de una Jerarquía⁶⁸. Así por ejemplo, Plotino describe la “jerarquización de la realidad en tres niveles del ser o hipóstasis”, a saber: Ser, Vida e Intelecto⁶⁹. Dicha relación de cada ser con respecto al Uno es la que a su vez, establece una serie de relaciones particulares de cada ser con respecto a los demás⁷⁰. En *Elementos de Teología*, Proclo establece claramente un principio de causa-efecto en los que se postula que “toda causa productiva es superior a lo que produce”⁷¹. Además, “todo lo que es inmediatamente producido por cualquier principio permanece en la causa y procede de ella”⁷².

Se llega así a una comprensión muy particular, tanto del mundo sensible como del inteligible, en la que toda causa aparece no sólo como productora de su efecto, sino también como meta hacia la cual éste tiende. La cantidad de relaciones que se establece entre cada uno de los seres es exponencial ya que cada efecto no sólo permanece (μονή,)

Unidad— y de límite. En este proceso de emanación lo que hay de más elevado en una serie toca a lo más ínfimo de la superior, actuando ambos de intermediarios, tanto en el proceso de manifestación como en el de retorno”.

⁶⁸ S. KLITENIC-J. DILLON, *Dionysius the Areopagite...*, 51: “God relates to his creation through the medium of hierarchy –the structure of the universe– and result of God’s deliberation. Hierarchy, especially the principles of analogy and symmetry which govern it, allow God to express his love for creation and for creation to find its way back to God. Through the interconnecting levels of the universe, parallel to those set forth by Proclus in the Elements of Theology and Platonic Theology, creation relates both to other levels of creation and to the divine. Entities, moreover, partake in the divine base on their ability to receive divine power; an ability proportionately given to them corresponding to their rank in the cosmic hierarchy, and their will for reception”.

⁶⁹ J. ALSINA CLOTA, *El Neoplatonismo...*, 41.

⁷⁰ J. R. BADA PANILLO, *La mediación...*, 69: “La mediación jerárquica es tan importante en el sistema de Plotino como en el del Areopagita”.

⁷¹ PROCLO, *Elementos...*, prop. 7.

⁷² PROCLO, *Elementos...*, prop. 30.

—de algún modo— en la causa, sino que también emana de ella (προοδός) y tiende a ella (ἐπιστροφῆ). Se vislumbra la inmensa interrelación que se da entre cada uno de los agentes del mundo neoplatónico en la que los inferiores y los superiores en una fuerza dinámica/cíclica, interactúan muy vivamente formando todos ellos parte de un movimiento que se sintetiza en el Uno, centro de todo planteamiento neoplatónico.

Así, en la comprensión neoplatónica se van formando verdaderas cadenas (σειραι), compuesta por distintos niveles de realidades, todas ellas tendiendo al Uno y ordenadas a Él. En la prop.21, Proclo señala que “todo orden (τάξις) tiene su comienzo en una mónada y marcha hacia una multiplicidad coordinada con esta mónada”. Proclo insiste en la distinción entre lo “participado” (μεθεκτός) y lo “imparticipado” (ἀμέθεκτός), que también nos ayuda a comprender cómo se presentan los distintos seres del mundo neoplatónico en una serie de relaciones jerárquicas que los vincula estrechamente entre sí: “Todo lo que no es participado produce, a causa de sí mismo, lo participado; y todas las sustancias participadas están vinculadas por una tensión ascendente a las existencias no participadas”⁷³.

Tal como hemos reparado anteriormente, en la filosofía neoplatónica, entre el Uno y los seres se establece un concepto de causa-efecto, pero que no se expresa en términos de una causación física o material sino ontológica, que en Proclo toma la forma de “participación”⁷⁴. Dicho concepto de participación nos permite entender

⁷³ PROCLO, *Elementos...*, prop. 23.

⁷⁴ La idea ya estaba en Platón. Cfr. E. PERL, *Theophany...*, 19: “Only by understanding Platonic participation, then, can we understand the relation between cause and effect in Neoplatonism...”; E. PERL, *Theophany...*, 40: “The entire cycle of remaining, procession, the exitus-reditus pattern that characterizes Neoplatonism, is simply the dependence on its determination, considered dynamically as the effects’ coming from and going toward that in which it participates and on which it depends in order to be”. En el comentario al Timeo de Platón, Proclo también consolida la idea de que “la creación del mundo descrita en el Timeo no debe entenderse en sentido temporal, sino como expresión de la relación de dependencia ontológica” cfr. J. HALFWASSEN, “Proclo”, en F. Volpi, *Enciclopedia...*, 1748.

correctamente la dinámica de la inmanencia-trascendencia anteriormente presentada y que resulta tan importante en la doctrina neoplatónica y tan evidentemente presente en la teología de Dionisio. Baste lo que hemos dicho para una mejor y más profunda comprensión de la teología del Areopagita.

3. La Mediación del Jerarca Eclesiástico.

3.1. ¿Quién es el Jerarca?

3.1.1. El Jerarca a la luz de la Jerarquía.

La palabra *Jerarca* es usada en la literatura pagana para designar al líder de un rito cultural. Proviene a su vez del compuesto entre “ἱερός” (santo) y “ἀρχε” (fuente o principio)⁷⁵. Dionisio recoge esta definición en EH cuando señala que: “Jerarca es el hombre santo e inspirado, instruido en ciencia sagrada (ἱερόῳ ἐπιστήμονα γνώσεως)”⁷⁶. Como vemos, esta es una definición no muy distinta de la que ya habían acuñado autores anteriores. Responde a la etimología propia de la palabra, y aún cuando no aparece tanto en escritos cristianos, ya se aplicaba al hombre que estaba a cargo de realizar los ritos sagrados⁷⁷.

En el pasaje completo encontramos una novedad que para nuestra exposición resulta fundamental:

“Según nuestra venerable y santa tradición, la Jerarquía manifiesta plenamente todo cuanto en ella se contiene. Es resultante perfecta de sus sagrados constitutivos. Se dice, por eso, que nuestra Jerarquía contiene en sí todas las realidades sagradas que le son propias. Gracias a esto, el Jerarca divino, después de su consagración, podrá tomar parte en las actividades más sagradas. Por eso, en verdad, se llama “Jerarca”. De hecho, al hablar de “Jerarquía” nos referimos al conjunto de realidades sagradas. Jerarca es el hombre santo e inspirado, instruido en ciencia sagrada. Aquel en quien toda Jerarquía halla perfección y ciencia”⁷⁸.

⁷⁵ Cfr. P. ROEM, *Pseudo-Dionysius, A Commentary...*, 21.

⁷⁶ EH 373 C.

⁷⁷ Cfr. A. LOUTH, *Denys The Areopagite* (Continuum, London-New York, 2001) pg. 38.

⁷⁸ EH 373 C.

La cita resulta interesante porque en ella, Dionisio vincula el concepto de Jerarca al de jeraquía que, como hemos dicho, en Dionisio, resulta central⁷⁹. En torno a él, podría estructurarse gran parte de sus escritos y de su pensamiento. Pero resulta particularmente importante si, además, se toma en cuenta que nuestro autor es quien, literalmente, inventó la palabra “Jerarquía” (Ἱεραρχία), introduciendo un concepto que, para nosotros hoy resulta absolutamente familiar, pero que para su época fue totalmente novedoso⁸⁰.

En un primer momento podríamos pensar que la realidad jerárquica y la idea de *Jerarquía* es anterior al concepto de *Jerarca* propiamente tal, pero –tal como se dijo anteriormente–, es todo lo contrario⁸¹. Dionisio utiliza la palabra *Jerarca* –ya

⁷⁹ A. FAIVRE, *Naissance d'une Hiérarchie* (Beauchesne, Paris 1977) 172-173: “Ce n'est pas sans raison que le Moyen Age a pu nommer le Pseudo-Denys le Doctor hierarchicus. Tout “l'univers Dionysien” est organisé autour de l'idée de hiérarchie. Et c'est sans doute au Pseudo-Denys qu'il faut attribuer la paternité de terme hiérarchie dans le vocabulaire ecclésiastique”.

⁸⁰ A. LOUTH, *Maximus the Confessor* (Routledge, London and New York, 1996) 30-31: “But perhaps the most compelling aspect of Denys' vision is his understanding of the cosmos. He sees it as a hierarchy, or hierarchy of hierarchies. The word hierarchy, is Denys' own coinage and it is important to realize what he meant by it...what Denys means by hierarchy, then, is a radiant display that reaches out from God throughout the whole of the created order and draws it back into union with Him”. J. FERRATER MORA, “Jerarquía”, en *Diccionario de Filosofía*, II (Ariel, Barcelona 1999) 1941: “Aunque, como se indicó, se encuentra el término “Jerarquía” sólo en Dionisio el Areopagita, el concepto de jeraquía es muy anterior. Lo hallamos ya en Platón”.

⁸¹ Cfr. P. ROREM, *Pseudo-Dionysius, A Commentary...*, 21: “By creating the abstract noun hierarchy from the cultic title hierarch, Dionysius invented a Word for a structure or system for “sourcing” or channeling the sacred, and linked it all inextricably to the single leader. Dionysius claimed that the hierarch is named after the hierarchy, but the opposite is in fact the case: hierarchy was derived from hierarch”.

existente en el léxico de su tiempo— para acuñar el nuevo término de *Jerarquía*, dándole el significado con el que se difundió posteriormente⁸².

Se comprende pues que al intentar contestar la pregunta formulada más arriba acerca de la identidad del *Jerarca*, ya no sólo estamos presentando *un* aspecto sobre el pensamiento de nuestro autor, sino que estamos frente a una de sus aportes más originales⁸³.

Así, tal como lo evidencia el pasaje transcrito, el Jerarca en cuánto individuo no desaparece, pero ya no se le puede entender si no es en relación con la Jerarquía. La vinculación entre ambas, sitúa al Jerarca dentro de un mundo ordenado —un cosmos— y, sitúa a ambas —Jerarca y Jerarquía— al servicio de ese orden⁸⁴. El Jerarca es *para* la Jerarquía y se *es Jerarca dentro de una Jerarquía*, nunca aisladamente. Con la nueva palabra acuñada aparece una nueva dimensión comunitaria que no necesariamente se desprendía del concepto original de Jerarca como tal⁸⁵.

⁸² P. ROREM, *Pseudo-Dionysius, A Commentary...*, 19: “Not only did Dionysius influence the evolution of this concept, but he also created the word hierarchy itself, which, with its cognates (like hierarchical) simply did not exist until the anonymous autor invented it to express and to crystallize such thoughts about order. Few writers have ever coined a new word with a broader history in Western thought than the Dionysian neologism hierarchy...”. C. LUIBHEID, *The Complete...*, 197-198, nota 11: “Although the term «hierarch» had a prehistory designating a cultic leader, the derivation “hierarchy” was new with Dionysius, at least in the sense that he and subsequent generations used it”.

⁸³ C. SCHÄFER, *The philosophy...*, 98: “«Hierarchy» is thus a key-word for the entire Dionysian system, and the ontological hierarchies are Dionysius’ fundamental contribution to an immense philosophical tradition”.

⁸⁴ Cfr. R. ROQUES, “Le monde comme Ordre: Le Vocabulaire et Ses Sources” en *L’Univers Dionysien, Structure Hiérarchique du Monde Selon le Pseudo-Denys* (Ed. Mouton, Lille 1954) 36-91.

⁸⁵ E. PERL, *Theophany...*, 77: “Dionysian hierarchy, therefore has nothing to do with domination and subservience, but only with love, the love of all things for one another which is the love of God in them all”.

Dionisio habla –fundamentalmente de dos Jerarquías– y, así como hemos señalado que el Jerarca está en directa relación con la Jerarquía, así también debemos entender que la Jerarquía celestial y la eclesiástica están directamente relacionadas⁸⁶. En el mundo de Dionisio una está ordenada a la otra: la celestial se manifiesta en la eclesiástica y la eclesiástica, a su vez, encuentra su plenitud y su perfección en la celestial⁸⁷. Dionisio señala que a las dos las rige una “misma norma sagrada establecida por el principio armonioso de todo orden”⁸⁸ y las dos procuran un mismo fin, puesto que “se elevan jerárquicamente hasta el Principio original y término de toda bella armonía”⁸⁹, que es Dios.

Nuestro autor dirá que “el fin de la Jerarquía es lograr la semejanza y unión con Dios en la medida posible, teniéndole a Él como maestro de todo sagrado saber y actuar...”⁹⁰. Tanto la Jerarquía Celeste, como la eclesiástica se encaminan y encauzan

⁸⁶ Es verdad lo que señala A. FAIVRE, *Naissance...*, 175: “Malgré les affirmations du Pseudo-Denys sur le parallélisme des hiérarchies céleste et ecclésiastique, la symétrie n’est pas absolue”, pero al decir que están relacionadas, no pretendemos equipararlas sino solo señalar que los principios que la rigen son conmutables. EH 536 D: “Así, santa y armoniosamente dividida en órdenes, según las revelaciones divinas, nuestra propia Jerarquía presenta la misma estructura que las Jerarquías celestes. Conserva con especial cuidado las propiedades que la asemejan y confirguran con Dios”. También EH 480 D: “...como los santos que asisten al obispo nos ofrecen ahora una semejanza de aquel orden supremo...”. MARTÍN, Teodoro, o.c.: “Estas alusiones a la Eucaristía –perfumes, luces, en forma perceptible a los sentidos– muestran que los tres capítulos primeros de CH sirven de introducción a la vez para la EH, reforzando el paralelo de la Iglesia en este mundo con la del otro. Como en el cielo, así en la tierra”, pg.105.

⁸⁷ S. LILLA: “La gerarchia eclesiastica è imitazione di quella celeste”, “Introduzione allo Studio dello Ps. Dionigi L’Areopagita”, en *Augustinianum* 22/3 (1982) 554.

⁸⁸ CH 272 D.

⁸⁹ CH 272 D. También dirá en CH 121 C: “Por eso Dios, principio de perfección de toda institución sagrada, considerando dignas de imitar de forma maravillosa las Jerarquías celestes, nos ha otorgado nuestra sagrada Jerarquía y las llamadas Jerarquías inmateriales revestidas de múltiples figuras y formas materiales, para que partiendo de estos signos sagrados, en conformidad con nuestra propia manera de ser, nos elevemos a las realidades espirituales semejantes, simples e informes”.

⁹⁰ CH 165 A.

hacia Dios como fin y término y por eso resulta evidente que así como el Jerarca no se puede entender sin la Jerarquía, ella misma no se puede entender sin referencia a Dios⁹¹.

Particularmente importante es la concepción de Jerarquía que entrega en el capítulo tercero de la CH cuando señala que ésta es un “orden sagrado, un saber y actuar”⁹². Si la Jerarquía es “un orden sagrado”⁹³, el Jerarca también se inscribe dentro de ese mismo orden y está, hasta cierto punto, determinado por él⁹⁴.

El énfasis que pone Dionisio en este punto, explica el por qué de la preocupación que constantemente demuestra por el cumplimiento y la fidelidad a ese orden. El motivo por el cual reprende al monje Demófilo, en la octava carta, es precisamente porque ha transgredido y violado ese sagrado orden, tratando él de corregir a un sacerdote, y atropellando así este orden propio de toda Jerarquía⁹⁵. Es evidente pues, que la preocupación de Dionisio por la fidelidad al orden jerárquico determina también la noción del Jerarca que –tal como se ha dicho más arriba– queda y quedará para siempre estrechamente vinculado a la Jerarquía.

Subrayemos entonces el hecho de que tanto la Jerarquía como el Jerarca apuntan a Dios como fin de su función mediadora y nunca a sí mismas. El fin y también la fuente de todo ordenamiento jerárquico es la unión con Dios y jamás la Jerarquía o el Jerarca

⁹¹ EH 392 A: “Hemos dicho religiosamente que nuestra Jerarquía tiene por objeto hacer que logremos la mayor semejanza y unión con Dios”. Dionisio no habla solo de Dios como fin de toda Jerarquía, sino también que alude directamente a Jesús como término de ella (cfr. EH 373 B)

⁹² CH 164 D: “ταξις ἱερὰ καὶ ἐπιτήμη καὶ ἐνέργεια”.

⁹³ Cfr. EH 433 B: “lo hace en conformidad con el plan divino establecido por la Jerarquía”.

⁹⁴ EH 500 D: “Todo esto para mostrar el ordenamiento de nuestra Jerarquía y cómo su pureza ha rechazado y excluído cuanto sea desorden, desarmonía y confusión. Antes bien, ha manifestado el orden, armonía y distinción proporcionada dentro de los órdenes sagrados”.

⁹⁵ Cfr. Carta VIII, 1093 C.

mismo⁹⁶. El *Jerarca* y la *Jerarquía* son, en el más estricto sentido de la palabra, mediaciones, nunca fin en sí mismos. De serlo, se violaría ese ordenamiento sagrado tan importante para comprender la estructura mental, el pensamiento y planteamiento de nuestro autor. Así podemos decir que, precisamente porque el Jerarca se ordena directamente a la Jerarquía y ésta, a su vez, se ordena a Dios, el Jerarca mismo está ordenado también a Dios⁹⁷. Si anteriormente habíamos señalado que el Jerarca está al servicio de la Jerarquía, ahora también entendemos que hay una innegable complementariedad y así también podemos afirmar que es también la Jerarquía –en cuanto orden sagrado– la que a su vez está al servicio del Jerarca, puesto que ella existe para su divinización.

3.1.2. Las Tres Órdenes Eclesiásticas.

Llegados a este punto se hace necesario explicitar los márgenes establecidos en nuestro estudio para referirnos al *Jerarca*. *Jerarca* es ciertamente el individuo que preside los ritos religiosos, y Dionisio utiliza la palabra *Jerarca* para referirse directamente al obispo. El *Jerarca* en Dionisio *es*, en estricto rigor, el obispo. Sin embargo, creemos que el término es aplicable a otros miembros de la Jerarquía –llámese sacerdote y diácono– principalmente por tres motivos.

El primero es porque –tal como ya se ha dicho– en Dionisio, el concepto de “Jerarquía” es tan central que, a pesar de ser un derivado de la palabra “Jerarca”, es la

⁹⁶ EH 392 A: “Hemos dicho religiosamente que nuestra Jerarquía tiene por objeto hacer que logremos la mayor semejanza y unión con Dios”.

⁹⁷ Una vez más aparece claramente la vertiente neoplatónica de nuestro autor, como en DN 696 A-696 B: “De allí reciben ese orden supramundano, el estar unidas en sí mismas, el relacionarse entre sí, las diferencias carentes de confusión, el que las inferiores puedan elevarse hasta las superiores, el que las superiores cuiden de las inferiores, el que cada poder se preocupe de lo propio y mantenga resoluciones inmutables al respecto...”.

primera la que modela ésta última y no al revés: se es Jerarca porque se pertenece a la Jerarquía. En segundo lugar, porque si bien es cierto Dionisio señala que toda Jerarquía termina en el obispo⁹⁸, en la carta número ocho, –que es la carta que escribe al monje Demófilo– explicita que “por encima de los sacerdotes [están] los obispos, sobre los obispos los apóstoles y los sucesores de los apóstoles”. Es decir, el obispo a su vez está bajo la potestad de otros y a pesar de eso, sigue siendo el *Jerarca*. No se es *Jerarca* porque se está en la cúspide de la Jerarquía, sino principalmente porque se pertenece a ella y se está en una relación jerárquica⁹⁹. Y el tercer motivo por el cual, nos parece apropiado rescatar algunas facetas de las órdenes inferiores, es porque –siguiendo el planteamiento neoplatónico– en la teología del Areopagita, todo cuanto se atribuye a las órdenes inferiores, es también atribuible a los que están sobre ellas, incluyendo ciertamente los rasgos de la mediación. Por estas razones, hemos creído necesario, considerar también algunos aspectos de las órdenes inferiores –del sacerdote y del diácono– para una mejor comprensión del Jerarca mismo.

Al ampliar el horizonte de nuestro estudio a las tres órdenes eclesiásticas, no pretendemos soslayar la importancia de distinguir los tres grados presentados por nuestro autor. No distinguirlos, sería ir contra la intuición central del Areopagita acerca del orden y funcionamiento propio de los distintos estamentos. Muy por el contrario, queremos reafirmar esa necesaria distinción de cada orden sagrado, pero validándola a partir de su fin último, que es Dios: “Aquel en quien toda Jerarquía halla perfección y ciencia”¹⁰⁰.

⁹⁸ Cfr. EH 505 AB.

⁹⁹ En último término, tenemos que sostener lo que dice A. LOUTH, *Denys...*, 132: “...we have suggested that Denys does not really regard hierarchy as something imposed on “us” and independent of “us”: rather it consists of us”.

¹⁰⁰ EH 373 C: “Jesús, principio y fin de toda Jerarquía”. En EH 373 CD, alude directamente a la Trinidad: “Principio de esta Jerarquía es la fuente de vida, el ser de bondad, la única causa de todas las cosas, la Trinidad que con su amor crea todo ser y bienestar”. D. RAMOS-LISSÓN, *Patrología* (Eunsa, Pamplona 2005) 399 : “Dios es la cabeza de la Jerarquía celeste y la cabeza de la Jerarquía terrestre o eclesiástica”.

Al momento de tratar las órdenes jerárquicas nos damos cuenta que el influjo neoplatónico es más que evidente. Ya al hablar de la Jerarquía celeste nuestro autor hacía esfuerzos por ordenar jerárquicamente el conjunto de ángeles y recurría a tres tríadas.

Al estructurar la Jerarquía eclesiástica, Dionisio también establece tres tríadas. La primera referida a los sacramentos: la unción, eucaristía, bautismo. La segunda se refiere al obispo, sacerdote y diácono. La tercera al monje, los contemplativos y los catecúmenos¹⁰¹. A nosotros nos incumbe especialmente la segunda y es por eso que, usando las mismas palabras de nuestro autor, “ahora nos queda por ver la manera como la Jerarquía clerical se compone de tres órdenes: el que purifica, el que ilumina y el que perfecciona”¹⁰².

a. El Obispo.

Tal como se ha señalado anteriormente, en los escritos de Dionisio, el Jerarca es el obispo. Su primacía e importancia es innegable:

“el orden divino de los obispos es, por tanto, el primero de los que contemplan a Dios. Es el orden primero y el último, pues en él tiene cumplimiento y termina la Jerarquía humana. Cualquier Jerarquía individual culmina en el propio obispo, como observamos que toda Jerarquía termina en Jesús. El poder del orden de los obispos se extiende a todos los demás órdenes y realiza los misterios sagrados de su Jerarquía a través de cada uno

¹⁰¹ Cfr. EH 536. D. RAMOS-LISSÓN, *Patrología*, 399: “La Jerarquía celestial consta de tres tríadas: 1.- serafines-querubines-tronos; 2.- dominaciones-poderes-potestades; 3.- principados-arcángeles-ángels. A su vez, la Jerarquía terrestre se constituye igualmente en tres tríadas: 1. Sacramentos (bautismo-eucaristía-confirmación); 2. Grados de orden sacerdotal (obispos-presbíteros-diáconos); y 3. Niveles de perfección (monjes-miembros de la comunidad- pecadores)”.

¹⁰² EH 504 C.

de los demás órdenes sagrados. Pero al orden episcopal en particular, más que a ninguno de los otros, la ley divina ha confiado las actividades del ministerio sagrado. Sus actuaciones litúrgicas, en efecto, son imagen del poder de la Deidad. Con esto, los obispos llevan a perfección los símbolos más santos y distintos órdenes sagrados”¹⁰³.

Es interesante notar que la primacía del obispo es netamente relacional y proviene de ser el primero (πρώτη) que contempla a Dios y que lo constituye no sólo en inicio, sino también en término (ἔσχάτη) de toda Jerarquía humana. Además Dionisio afirma que es el único que recibe la deificación “directamente de Dios”¹⁰⁴. Todo tiende y vuelve a él, porque en última instancia, el obispo es reflejo de Dios mismo, sobretodo en las “actuaciones litúrgicas”.

El influjo neoplatónico de la doctrina del μονῆ- προοδὸς- ἐπιστροφῆ, resulta innegable: el poder que opera el obispo se extiende hacia cada una de las órdenes inferiores y no hay luz divina en ninguno de los estratos jerárquicos que no haya pasado antes por el obispo. A su vez, el obispo no pierde nada de lo que transmite, sino que permanece inalterado, ya que todo retorna y tiende hacia él. Ciertamente estamos frente a uno de los puntos mejor armonizados entre la tradición teológica cristiana y el pensamiento neoplatónico, a saber: el poder que opera en los estratos inferiores proviene desde y retorna hacia los estratos superiores.

Otro elemento es que, en el concepto jerárquico de Dionisio, el obispo, participa plenamente de la luz divina, más que cualquier otro miembro de la Jerarquía humana y por eso mismo, tiene un rol y ocupa un puesto que no puede equipararse al de otro. En este sentido, el obispo y solo él, es el único *Jerarca* y una lectura fidedigna de los escritos de nuestro autor da cuenta de ello. Disminuir esta primacía del obispo no respeta el pensamiento original del Areopagita. Lo interesante y fundamental es notar que dicha

¹⁰³ EH 505 B.

¹⁰⁴ EH 372 D. Cfr. EH 505 AB.

superioridad no asegura la idoneidad “subjetiva” del Jerarca y que dicha primacía no es para sí mismo, sino –como ya se ha dicho– en función de los demás. Cuando Dionisio dice que la Jerarquía comienza y termina en el obispo, se ha de entender que éste es el primero pero también el último. No está sólo “arriba” de todos, sino –de alguna forma– también “abajo” de todos. El Jerarca –tal como se ha señalado– está al servicio de la Jerarquía y su condición es condición *para*. O mejor dicho aún, la posición que ocupa no es caprichosa, sino totalmente orientada a la Jerarquía y al servicio de los demás. Si está puesto junto a Dios es para ayudar a los demás, no en función de sí mismo. Es potestad *para* otros. No estamos frente a un ordenamiento caprichoso de “dignidades más” o “dignidades menos”, sino frente un ordenamiento armonioso que supone la comunión, el servicio y la interrelación de los distintos grados de orden¹⁰⁵.

Que el obispo no está en la cúspide de una pirámide haciendo lo que le place es doctrina explícita de nuestro autor: “Asimismo, los obispos de Dios han de usar su poder de excomulgar y también sus otros poderes jerárquicos en la medida que los induzca a ello la Deidad, fuente de todo sacramento”¹⁰⁶.

El poder del obispo no reside en sí mismo sino en Dios que lo mueve y lo induce a actuar. De hecho los poderes del obispo no son otros que “poderes jerárquicos” (ταῖς ἱεράρχικαῖς δυναμεισι), es decir literalmente, poderes “ordenados”. No es para ser

¹⁰⁵ En CH 181 A, Dionisio es claro en señalar que el servicio de la mediación es en primer lugar fidelidad a este ordenamiento sagrado, que no es otra cosa que la voluntad divina: “¿Y no enseña también esto claramente la Teología: que la ley nos ha llegado por medio de los ángeles a fin que aprendamos que ése es el orden establecido por Dios, que los seres inferiores se eleven a Dios por medio de las Jerarquías superiores?”. En último término, la obediencia de los inferiores es obediencia a ese ordenamiento sagrado, y por eso mismo, a Dios.

¹⁰⁶ EH 564 D. EH 512 B: “El ordenante, en su amor de Dios, es intérprete y afirma que no los llama a la ordenación basándose en su propio juicio, sino movido por inspiración divina que le guía en cada ordenación jerárquica”; EH 513 A: “...ya que no es por elección propia como el santo obispo debe conferir la ordenación sacerdotal”.

ejercido *des-ordenadamente*, sino siempre bajo el influjo divino y para ayudar al orden establecido por Dios.

Pero decir que el poder del obispo es meramente inducido o movido por Dios no hace justicia a la teología de Dionisio. No es que Dios induzca solamente a usar el poder propio del obispo, sino que ese mismo poder es Dios mismo obrando en él. Y así como la luz divina que recorre toda la Jerarquía es Dios mismo actuando a lo largo de toda ella (según veremos más adelante), así también Dionisio entiende que la gracia que dispensan los demás ministros de la Jerarquía no es otra distinta que la del obispo:

“Pues como Dios purifica a todos los seres por ser la causa de toda purificación, o más bien (voy a usar un ejemplo familiar) igual que nuestro obispo purifica o ilumina por medio de sus ministros o sacerdotes y se dice que él mismo purifica e ilumina porque estas órdenes consagradas por él le atribuyen las actividades sagradas que ellos realizan...”¹⁰⁷.

Una lectura atenta del pasaje anterior permite afirmar que el obispo no puede iluminar sino es a través de la órdenes inferiores y de ahí que podemos afirmar que así como la primacía del obispo en la Jerarquía dionisiaca es irrefutable, igualmente irrefutable es su estrecha vinculación a las dos órdenes inferiores, ya que no purifica o ilumina directamente a las órdenes inferiores sino “por medio (διὰ) de sus ministros o sacerdotes”. Llegados a este punto, exponemos el lugar de ambas.

b. Sacerdotes y Diáconos.

Cuando Dionisio habla de sacerdote, el término empleado es *ο ιερευς*, que corresponde a la misma raíz que utiliza para referirse al obispo. Cuando se refiere a los diáconos emplea la palabra *οι λειτουργοι*. Dionisio no se refiere a estas otras dos órdenes clericales con el mismo detalle con que lo hace refiriéndose al obispo, pero

¹⁰⁷ CH 305 D.

cuando lo hace, señala aspectos claves para la correcta comprensión del concepto de mediación en su teología.

Lo que aparece claramente es que casi siempre que habla de las dos órdenes clericales inferiores, lo hace en relación al *Jerarca*: “El orden iluminador de los sacerdotes guía a los iniciados hasta la recepción de los sacramentos. Así procede bajo la autoridad de los santos obispos y en comunión con ellos ejercita las funciones del propio ministerio”¹⁰⁸.

Son numerosos los pasajes en los que aparece la presentación de las tres órdenes, atribuyendo específicamente a cada una de ellas alguna tarea más particular¹⁰⁹. Aquí vuelve a emerger la innegable influencia neoplatónica. La estructuración triádica que establece nuestro autor es notable, sobretodo cuando la vincula a la triple función de purgar, iluminar y perfeccionar. Es precisamente esta vinculación entre orden y función la que nos permite entender por qué la tarea del obispo es incompleta sin la asistencia de las órdenes inferiores: “El obispo, representante de Dios, es quien empieza a ungir, pero son los sacerdotes quienes llevan a cabo el sagrado rito de la unción y convocan al iniciado para la lucha santa que, con Cristo a la cabeza, ha de librar”¹¹⁰.

Así, mientras afirmamos que el obispo depende de Dios y de las órdenes celestiales superiores, el ordenamiento jerárquico de Dionisio, lo hace depender en cierto grado, del diácono y del sacerdote también. Está, por así decirlo, tensionado hacia arriba pero también hacia abajo. Pues, aún cuando el obispo posee ciertamente los poderes de los grados inferiores, necesariamente debe recurrir a los sacerdotes y diáconos para

¹⁰⁸ EH 505 D.

¹⁰⁹ EH 536 D: “Resumamos ahora. Los santos sacramentos proporcionan purificación, iluminación y perfección. Los diáconos forman el orden que purifica. Los sacerdotes, el de la iluminación. Los obispos, que viven configurados con Dios, constituyen el orden de los perfectos”.

¹¹⁰ EH 401 CD.

ejercer plenamente su función. Así queda de manifiesto en este pasaje en el que Dionisio explica cómo un hombre accede a los sacramentos iniciales:

“un hombre inflamado en amor por realidades que no son de este mundo, y deseoso de participar en ellas, se acerca primero a uno ya iniciado y le pide que le presente al obispo, al cual promete obedecer en todo lo que le mande. Al primero le pide que se haga cargo de su preparación y de todo lo referente a su vida futura. Aquel se siente conmovido por el deseo de salvar a quien se la ha confiado...le conduce ante aquel que disfruta del título de obispo”¹¹¹.

Es interesante notar que, la primacía del obispo resulta evidente a la hora de analizar la Jerarquía desde arriba hacia abajo, pero en el proceso de iluminación, el primero no es el obispo, sino alguien de órdenes inferiores a él, como se ve en el siguiente pasaje:

“A quienes los diáconos han purificado y los sacerdotes han iluminado, el obispo los dirige hasta que entiendan los sagrados misterios en que ya se iniciaron. Lo hace conforme a las leyes jerárquicas y en la medida que ellos puedan recibirlo. Así perfecciona a los iniciados a fin de que su santificación sea para ellos lo más perfecta posible”¹¹².

Lo que importa notar es que el orden de la Jerarquía es relativo en el sentido más estricto de la palabra. Las Jerarquías son un orden relacional y hablar de primero, segundo o tercero no obedece estrictamente a categorías definidas, sino más bien a relaciones ordenadas en miras a la mediación que es, en definitiva, lo que se quiere procurar¹¹³.

¹¹¹ EH 393 BC.

¹¹² EH 516 BC.

¹¹³ De hecho, en EH 504 B, el primer orden es el de los diáconos: “El rango de los sagrados ministros se clasifica de la siguiente manera: el primer orden (τῆ δυνάμει τῆ πρώτῃ) tiene poder para purificar, por medio de los sacramentos, a los imperfectos; el del medio, para iluminar a los ya purificados; los del tercer rango disfruta del poder más maravilloso de todos, pues abrazando a cuantos comunican con la Luz de Dios los perfecciona, además, por el conocimiento más logrado de sus iluminaciones contemplativas”.

Así también se entiende que siendo Melquisedec sacerdote, sea llamado *Jerarca*:

“...los entendidos en las cosas sagradas no sólo han llamado a Melquisedec simplemente amigo de Dios sino que añaden también sacerdote (ιερέα) para que los sabios vieran claramente que no sólo se había convertido al que era el verdadero Dios sino que además, como sumo sacerdote (ιερόρχης), guiaba también a otros en su camino de ascensión hacia el único y verdadero Dios”¹¹⁴.

Aquí la acepción de sacerdote es entendida también como *Jerarca* precisamente porque guía a otros y los conduce (ἡγείτο), ayudándolos a llegar hasta Dios¹¹⁵. Siendo Melquisedec sacerdote, es reconocido como *Jerarca*, no por su condición personal, sino por la relación y la función que cumple con respecto a otros a quienes guía hacia Dios. Podríamos decir que su condición individual es la de “amigo de Dios”, pero si se considera su función mediadora, pasa a ser *Jerarca*. Es claro pues, que en el pensamiento de Dionisio, se es *Jerarca en cuanto se media*¹¹⁶.

La función del diácono se entiende también siempre en relación con la sacerdotal y episcopal¹¹⁷. Hablando, precisamente de los diáconos, Dionisio señala que a ellos

¹¹⁴ CH 261 A.

¹¹⁵ No así los estamentos de Jerarquías inferiores como, por ejemplo, los monjes: “El hecho de que no se arrodille ni se le impongan las Escrituras sobre la cabeza, y que esté de pie mientras el sacerdote pronuncia la invocación, todo esto significa que el orden monacal no tiene el oficio de dirigir a otros...” (EH 533 C)

¹¹⁶ P. ROEM, *Pseudo-Dionysius, A Commentary...*, 22: “The “arrangement of all the sacred realities” is above all a system of intermediaries that connects all levels of reality, a precise structure of officeholders with clear and exclusive channels of internal mediation. For Dionysius the hierarchy includes everyone from top to bottom, including penitents and the possessed, not just the highest clergy, as implied in some modern uses of the word hierarchy”.

¹¹⁷ EH 508 A: “El orden de los diáconos purifica y somete a prueba a quienes no llevan la semejanza con Dios dentro de sí mismos. Proceden así antes de presentarlos a las acciones litúrgicas que realizan los sacerdotes”.

“corresponde el oficio de purificar, y a los ya purificados, elevarlos hasta las luminosas funciones de los sacerdotes. Purifica de toda mancha a los imperfectos [...]. A los sacerdotes los preserva del contacto con lo profano”¹¹⁸. Son por tanto en este caso, los diáconos quienes ayudan y colaboran con los sacerdotes en la mediación y se corrobora así, esta interdependencia de los superiores con respecto a los inferiores. Presentadas las características básicas del Jerarca, tenemos que ver ahora cómo se realiza dicha mediación.

¹¹⁸ EH 508 B.

3.2. ¿Cómo Media el Jerarca?

Habiendo presentado *quién es* el Jerarca, nos interesa ahora saber *cómo media*. Al entender mejor su actuar, podremos a su vez tener una comprensión más acabada de quién es. A continuación presentamos tres aspectos –que hemos catalogado, como acciones, dimensiones y movimientos– que, siempre limitadamente, nos ayudan a comprender la forma en que media el Jerarca.

3.2.1. El Jerarca Media Recibiendo y Transmitiendo.

En la teología de Dionisio, podemos distinguir dos acciones, sin las cuales no hay mediación propiamente tal¹¹⁹. Podríamos hablar de un solo acto –la mediación–, pero en dos acciones o momentos¹²⁰. A la luz de la influencia neoplatónica, resulta evidente que dicha distinción, está inspirada en el clásico esquema filosófico de $\pi\rho\omicron\omicron\delta\delta\omicron\varsigma\text{-}\epsilon\pi\iota\varsigma\tau\omicron\phi\epsilon\acute{\iota}$.

¹¹⁹ Cabe señalar que el esfuerzo por distinguir y, a su vez unir, es algo que caracteriza toda la teología de Dionisio. Así lo señala en DN 644 D: “...en nuestro tratado intentamos nosotros unir y distinguir las cosas divinas, como las cosas divinas mismas están unidas y diferenciadas”. Nuestro intento por dilucidar cómo media el Jerarca busca seguir esa misma dinámica.

¹²⁰ No es nuestra intención elaborar una teología de los opuestos, pero es innegable que Dionisio presenta su planteamiento usando siempre una dialéctica que permea toda su teología, y que se refleja también, en su concepción jerárquica. Así, a continuación presentamos los aspectos aparentemente opuestos de su comprensión jerárquica, buscando siempre mostrar que todos ellos se resuelven en la concepción central de la inmanencia-trascendencia de Dios. Como insinúa C. SCHÄFER, *The philosophy...*, 93-94: “It is a rather «optimistic» and even consoling thought of the Christian-Platonic world view –as drawn by Dionysius– that without denying the intransigent disruptions of worldly reality, he proposes to contemplate them against the background of their One Cause that, without eliminating or denying them, has the loving Power of reconciling and unifying them [...]. Thus, the opposition of contradicting theonyms is reconciled by the pacifying power of the Almighty to its final and peaceful solution...”. Así también podemos entender cuando, en el tratado de *Los Divinos Nombres*, habla de Dios como, el “sin nombre”, o como “todo nombre”, o “el de muchos nombres”, cfr. DN 596 A.

El Areopagita reconoce la doble tarea de recibir y transmitir: “...toda función jerárquica tiene la doble tarea santa de recibir (μετοχήν) y transmitir (μετάδοσιν) la purificación inmaculada, la luz divina, el saber que lleva a la perfección”¹²¹. Ambas tareas conforman la mediación y no puede hablarse de mediación, sin hacer referencia a ellas. *Toda función jerárquica* implica estos dos momentos, en los que el mediador está implicado activamente.

Son dos acciones distintas.

“Dios, en sus juicios”¹²², ha dispuesto que los dones divinos, se transmitan en estos dos momentos y por eso, podemos decir que el mediador es el que recibe y entrega¹²³. Sin perder de vista la unidad del acto, es importante recalcar que son dos momentos, que se diferencian, y se distinguen¹²⁴.

¹²¹ CH 208 A. Tal como señala T. MARTÍN, cuando Dionisio habla de los ángeles, “distingue «inteligibles» (noetoi) e «inteligentes» (noeroi). Doble función en el mismo sujeto: los ángeles. No dos clases de ángeles como alguien opina. «Inteligible» significa mirar a Dios; «inteligentes» mirar al universo, a los hombres. De Dios reciben, a los demás comunican...”, *Obras Completas...*, 111.

¹²² EH 561 C: “τοῖς θεαρχικοῖς κρίμασι”. Es clave señalar que para Dionisio, la mediación responde a un orden y a una voluntad divina. Para el concepto de taxis y kosmos, cfr. R. ROQUES, *L' Univers...*, 35-91.

¹²³ W. RIORDAN, *The Divine...*, 169: “According to Denys, divinization (theosis) should even be seen as continuous with the act whereby God creates the intelligent creature. In Him, the act is one, whereby He creates, sustains, and perfects His created beings. We can distinguish «moments» within that act but not separate acts. For Denys, the exitus (προοδός), from God is, in a certain way, already the start of the reditus (ἐπίστροφῆ) back to God”.

¹²⁴ Tal como señala S. LILLA: “Nella gerarchia vanno distinti i due momenti della partecipazione e della trasmissione: mentre la partecipazione indica il rapporto degli esseri inferiori nei confronti dei superiori (i primi sono partecipi delle proprietà dei secondi) la trasmissione indica la provvidenza degli esseri superiori nei confronti degli inferiori. I due concetti di metoxe (partecipazione) e megadosis (trasmissione) sono caratteristici dalla filosofia procliana”, “Introduzione allo...”, 556.

Se diferencian –y esto es crucial–, porque en la teología del Areopagita, el mediador no es un “tubo” por donde pasa, indistintamente, la luz de Dios. Lo que recibe, no necesariamente lo entrega. Son dos acciones distintas. Más aún, no necesariamente recibe todo lo que para él está dispuesto, sino que se recibe “en la medida de lo posible”¹²⁵, “conforme a los méritos de quienes los reciben”¹²⁶, “conforme (ἐν συμμετρῷ) los segundos puedan recibir”¹²⁷ y solo si es “ἀξίως”, es decir, digno de recibirlo¹²⁸. Ya en este primer momento de la recepción del don, está implicado activamente el mediador en cuanto recibe según su capacidad.

Cuando Dionisio habla de la distribución se preocupa de añadir una cualidad: generosamente¹²⁹. Entendemos, pues, que Dionisio defiende claramente la libertad del individuo que, podría ser –eventualmente–, más o menos generoso con lo que ha

¹²⁵ CH 168 A.

¹²⁶ EH 561 B: “ Ἔστι γὰρ καὶ τοῦτο τοῖς θεαρχικοῖς κλίμασι νενομοθετημένον τὸ τὰ θεῖα δῶρα τοῖς ἀξίοις τοῦ μετασχεῖν ἐν τάξει θεοπροπεστάτη δωρεῖσθαι διὰ τῶν ἀξίων τοῦ μεταδοῦναι”.

¹²⁷ EH 504 D.

¹²⁸ Cfr. EH 561 CD. Cfr. R. ROQUES, *L'Univers...*, 61: “L’ἀξία désigne la mérite propre de l’intelligence qui s’engage dans la voie de la divinisation. Elle n’exclut certes pas le don de Dieu. Elle n’est même possible que par ce don. Mais elle comporte une authentique démarche de la volonté, une initiative véritable de l’intelligence: et c’est pourquoi elle constitue un vrai mérite”. S. KLITENIC-J. DILLON, *Dionysius the Areopagite...*, 68-69: “The principle of *axia* speaks to the free will of the member of the hierarchy in so far as divinization, and the contemplation required for such divinizations, is not the result of an intelligences’ rank as determined by God (as every member can return to God according to its ability), but is the result of its own desire to seek God [...]. Thus the amount of divine power received by an intelligence depends not merely on its hierarchical rank, but its willingness to receive the power”.

¹²⁹ Cfr. CH 165 A. La palabra utilizada es “ἀφθόνως”, que se traduce por generosamente, sin envidia, liberal, en abundancia. T. MARTÍN, *Obras Completas...*, 115, n.6: “Proclo habla repetidas veces de esta generosidad (ἀφθονίως)”. Aparece también en otras citas más como EH 400 B: “A ejemplo de esta Luz, el obispo reparte a todos generosamente (ἀφθόνως) los brillantes rayos de sus inspiradas enseñanzas”; también en EH 504 D.

recibido¹³⁰. No, necesariamente, se transmite o distribuye, todo lo que se recibe. Un momento no asegura, necesariamente, el otro, porque en medio se topa con un individuo libre¹³¹. La tarea del Jerarca, desde esta perspectiva es ser fiel a lo que ha recibido y generoso en entregarlo. La libertad se juega también, por así decirlo, en este doble nivel: disposición para recibir, y generosidad para entregar.

Para Dionisio es claro que, no todos están capacitados para recibir de la misma forma, y no todos distribuyen con la misma generosidad. No hay, en este sentido, un determinismo en su teología. El Jerarca no es un ser restringido ontológicamente dentro de un determinado orden –como podría presentarlo alguna corriente gnóstica–, sino un ser que tiene una responsabilidad frente a la cual se comporta libremente¹³². Es cierto que la Jerarquía en la teología de Dionisio, presenta una organización muy clara y definida, pero incluso respetando dicho ordenamiento, nos damos cuenta que el Jerarca se comporta libremente al interior de ella.

Son distintas, pero ambas se reclaman mutuamente.

Ahora bien, siguiendo el intento por descifrar la teología de la mediación en el Areopagita, podemos preguntarnos: ¿una vez que se ha recibido el don, no hay acaso una especie de *obligación implícita* de comunicarlo? ¿El don –en Dionisio–, no comporta acaso su distribución?

Podemos afirmar que no se media, a no ser que se reciba y se distribuya, *a la vez*:

¹³⁰ T. MARTÍN, *Obras Completas...*, 115, n. 2 : “«Según la condición propia de cada uno». Hay pues, en las Jerarquías ejercicio de la libertad”.

¹³¹ R. Roques, *L' Univers...*, 63: “Mais notre initiative et notre effort sont absolument indispensable à cette promotion qui ne peut et ne veut être que la promotion d’un liberté”.

¹³² Así también podríamos citar EH 400 A: “Puede ocurrir, sin embargo, que los seres inteligentes, por su libre determinación, rechacen la luz de la inteligencia...”.

“el fin, efectivamente, de la Jerarquía es lograr la semejanza y unión con Dios en la medida posible, teniéndole a El como maestro de todo sagrado saber y actuar y contemplar fijamente su divinísima hermosura y, en la medida posible, imitarle y hacer que sus miembros sean imagen de Dios, espejos muy transparentes e inmaculados, que reciban (“δεκτικὰ”) el rayo de la luz primera y de Dios, y repletos del divino resplandor recibido, a su vez los transmitan (“ἐνδιδομένης”) generosamente a aquellos que les siguen en la escala, conforme a las leyes divinas”¹³³.

La imagen de espejo que usa Dionisio nos parece especialmente apropiada para demostrar lo que venimos diciendo. Siendo dos cosas distintas, la *recepción* de la imagen en un espejo y la *entrega* de ella son, en realidad, lo mismo. Tanto es así, que se confunde la imagen que se recibe, con la imagen que se difunde, y pasan a ser una sola¹³⁴.

Ahora bien, para comprender más cabalmente la mediación y el rol del mediador se hace necesario, adentrarse aún más en los conceptos de recepción y transmisión.

3.2.1.1. El Jerarca Media Recibiendo.

Es necesario entender, en primer lugar, la mediación como recepción. Y para ello se hace necesario recordar que Dionisio describe la Jerarquía, como “un orden sagrado”¹³⁵. Tal como señalábamos anteriormente, en una de sus cartas, Dionisio

¹³³ CH 165 A.

¹³⁴ En CH 165 A, Dionisio habla de “espejos (ἔσοπτρα) muy transparentes e inmaculados”, que “reciban y transmitan la luz de Dios (δεκτικὰ τῆς ἀρχιφώτου καθαρῆς ἀκτίνος καὶ τῆς μὲν ἐνδιδομένης)”. Nuestro autor presenta diferenciadamente estos dos elementos pero subrayando la interdependencia de ambos. Así entendido, podemos decir que la recepción del don involucra necesariamente la transmisión del mismo.

¹³⁵ CH 164 D. R. ROQUES, *L'Univers...*, 37: “Ces constatations éclairent déjà l'emploi du mot τάξις chez Denys: il désigne à la fois une disposition sainte de Dieu (τάξις ἱερά) et une loi divine (θεσμός)”. R.

reprende duramente a un monje porque ha ido contra el orden establecido por Dios: “pues si tiene lugar el desorden y confusión con abandono de las leyes más divinas, no es de razón que por eso Dios vaya en contra del orden establecido por Él”¹³⁶.

Así, entendemos que el concepto de *orden* en Dionisio es fundamental para comprender todo su pensamiento, y que dicho *orden* se establece –en primer lugar– en torno a la primacía del don¹³⁷. La afirmación es categórica:

“Justo es recibir antes que dar; siempre se reciben los misterios antes de redistribuirlos místicamente. Este es el orden universal y la organización que conviene a las realidades divinas. Antes que nadie, el obispo participa en la abundancia de los dones sagrados que Dios ha mandado dar a otros. Luego los distribuye a los demás”¹³⁸.

ROQUES, “La Doctrine du Pseudo-Denys”, en M. Viller y otros, *Dictionnaire de Spiritualité* V. III, (Beaushesne, 1957) 265: “Sa structure est d’essence hiérarchique: tout y est ordre et s’y accomplit dans l’ordre, un ordre qui est à la fois un arrangement et un commandement venus de Dieu”.

¹³⁶ Carta VIII, 1088 C.

¹³⁷ H. BALTHASAR, *Gloria...*, 170: “En la asignación de la gracia divina no se trata de recompensa, sino de simetría y armonía entre el que da y el que recibe por lo que la existencia y la naturaleza de quien recibe está sin más establecida por la gracia, siendo Dios quien corona primariamente su propio don, mientras el justo (simétrico) comportamiento humano queda incluido secundariamente, como respuesta, en la armonía divinamente establecida”.

¹³⁸ EH 445A: Ἡ μετοχή γὰρ τῆς μεταδόσεως ἡγείται καὶ τῆς μυστικῆς διανεμήσεως ἢ τῶν μυστηρίων μετάληψις. Αὕτη γὰρ ἡ καθολικὴ τῶν θεῶν εὐκοσμία καὶ τάξις· πρῶτον ἐν μετουσίᾳ γενέσθαι καὶ ἀποπληρώσει τὸν ἱερὸν καθηγεμόνα τῶν δι' αὐτοῦ θεόθεν ἐτέροις δωρηθησομένων οὕτω τε καὶ ἄλλοις μεταδοῦναι”. La cita es clave para la correcta comprensión de la mediación como tal y, del Jerarca, como mediador. La traducción en inglés respeta más el original griego: “For it is right to partake before imparting; reception of the mysteries always comes before their mystical distribution. This is the universal order and the harmonious arrangement appropriate to the divine realities. The sacred leader first of all participates in the abundance of the holy gifts which God has commanded him to give to others and in this way he goes on to impart them to others”.

Podemos señalar entonces, un orden, que es el más importante de la Jerarquía – más importante incluso que el orden mismo de obispo, sacerdote y diácono–, ya que recorre todos los niveles de la Jerarquía, a saber: la primacía de la recepción del don y, en último término, del amor de Dios¹³⁹. En la comprensión del Areopagita, las Jerarquías están al servicio de la recepción y de la transmisión de *algo* que no les pertenece originalmente a ellas, y obedecen a un *orden* que es anterior a cualquier otro.

Es importante señalar también que dicho orden no sólo se debe entender causal o cronológicamente, sino “ontológicamente”. Tal como se señala en la cita anterior, el orden católico y la organización (ἡ καθολικὴ τῶν θεῶν εὐκοσμία καὶ τάξις), no es sólo el de obispo-sacerdote-diácono, sino más bien la primacía de lo recibido¹⁴⁰.

Resulta fácil entender entonces que el “orden” universal de la Jerarquía al cual tantas veces alude el Areopagita, tiene implicancias muy claras en el Jerarca mismo. Es dicho orden y, en primer lugar, dicha recepción, la que lo constituye en Jerarca y no al revés. Los obispos son Jerarcas porque *antes*, han recibido un don. La primacía de la recepción implica también esto: no sólo reciben el don porque son Jerarcas, sino que son Jerarcas en la medida que han recibido el don. Este es *el orden justo y necesario* según Dionisio, “es el orden universal y la organización que conviene a las realidades divinas”¹⁴¹.

¹³⁹ EH 392 B :“Como ha dicho nuestro ilustre maestro, en el plano intelectual es ante todo (πρωτίστη) el amor de Dios lo que nos mueve hacia lo divino. Realmente, el primer impulso de este amor para poner en práctica los mandamientos divinos manifiesta de manera inefable nuestra existencia divina”.

¹⁴⁰ El principio que señala en CH 181 A, cuando dice que “el orden establecido por Dios es que los seres inferiores se eleven a Dios por medio de las Jerarquías superiores”, no es otra cosa que la derivación del principio de la primacía del don que permea toda la Jerarquía. Precisamente porque todo don viene de lo alto, es que los inferiores se elevan y ascienden con la ayuda de los superiores.

¹⁴¹ EH 445 A.

Sabemos que toda teología se plasma de una u otra forma en la liturgia, y eso sucede, particularmente, en la obra de Dionisio¹⁴². De ahí que si quisiésemos comprobar y verificar lo que hemos señalado, no tenemos más que recordar la forma en que Dionisio aborda la Liturgia. Su comprensión de las celebraciones sacramentales, viene a ser una de las expresiones más claras de su pensamiento¹⁴³.

De ahí que al referirse a la Eucaristía, también se verifican ambos movimientos y se manifiesta también este orden básico: “Habiendo recibido y compartido la comunión, el obispo concluye la ceremonia dando gracias con toda la asamblea santa”¹⁴⁴. En otro pasaje, vuelve a enfatizar lo mismo: “Después de comulgar y distribuir la sagrada comunión concluye con una piadosa acción de gracias...”¹⁴⁵. En la disposición litúrgica no hemos de ver solamente un orden conveniente a lo práctico o estético sino una disposición que busca subrayar una verdad más profunda¹⁴⁶: el Jerarca da en la medida que ha recibido y conforme a lo que ha recibido.

¹⁴² Cfr. H. BALTHASAR, *Gloria...*, 154: “Toda la teología del Areopagita es un acto único de sagrada liturgia”.

¹⁴³ S.S. BENEDICTO XVI: “Siendo la criatura una alabanza de Dios, la teología del Pseudo-Dionisio se convierte en una teología litúrgica: a Dios se le encuentra sobre todo alabándolo, no sólo reflexionando; y la liturgia no es algo construido por nosotros, algo inventado para hacer una experiencia religiosa durante cierto período de tiempo; consiste en cantar con el coro de las criaturas y entrar en la realidad cósmica misma. Así la liturgia, aparentemente sólo eclesial, se ensancha y amplía, nos une en el lenguaje de todas las criaturas. El Pseudo-Dionisio nos dice: no se puede hablar de Dios de manera abstracta; hablar de Dios es siempre —lo dice con una palabra griega—, «hymnein», cantar himnos para Dios con el gran canto de las criaturas, que se refleja y concreta en la alabanza litúrgica” (Audiencia Papal del 24 de Mayo de 2007).

¹⁴⁴ EH 445 A: “Μετασχών δὲ καὶ μεταδοὺς τῆς θεαρχικῆς κοινωνίας εἰς εὐχαριστίαν ἱερὸν καταλήγει μετὰ παντὸς τοῦ τῆς ἐκκλησίας ἱεροῦ πληρώματος”.

¹⁴⁵ EH 428 A: “Μετασχών δὲ καὶ μεταδοὺς”. El énfasis es claro: primero se recibe y luego se distribuye. La traducción en inglés es aún más exacta: “After receiving and then distributing”.

¹⁴⁶ Así lo destaca P. ROREM, *Pseudo-Dionysius, A Commentary...*, 104: “In the Dionysian hierarchical universe, it is essential that the hierarch receive communion before he distributes it (...) this «trickle-

Esta comprensión de la Jerarquía, conlleva para el Jerarca, consecuencias que no se limitan solamente a la liturgia, sino que abarcan toda su vida. A continuación, presentamos una de las citas más elocuentes con respecto a la comprensión que tiene Dionisio del Jerarca como mediador y que, a su vez, sintetiza cuánto venimos diciendo:

“Lo mismo ocurre con las normas de una vida verdaderamente divina. No es santo (άνιερροι) quien se atreve a enseñar a otros la santidad sin estar acostumbrado a practicarla primero. Eso es totalmente ajeno a las normas sagradas. Si Dios no ha inspirado, escogido y llamado a alguien para ser guía, si no ha alcanzado aún perfecta y sólida divinización, no debe arrogarse el oficio de director. Lo mismo ocurre con los rayos del sol: llenan primero los seres más sutiles y luminosos, que luego dan luz sobreabundante a los demás”¹⁴⁷.

Vuelve a aparecer aquí el concepto que hemos subrayado como clave para una correcta comprensión de la teología de Dionisio, a saber: el de las normas sagradas (θεσμοθεσίας), entendidas como un orden, que deriva de Dios mismo y al cual el Jerarca debe ajustarse¹⁴⁸. Dicho orden no sólo moldea a la Jerarquía sino al Jerarca

down» direction, essential to hierarchical theory ever since, applies not only to the distribution of communion but also to moral and spiritual leadership in general”.

¹⁴⁷ EH 445 AB: Διὸ καὶ ταῖς ἐνθέοις διδασκαλίαις οἱ τολμηρῶς ἀποκεχρημένοι πρὸ τῆς κατ' αὐτὰς πολιτείας καὶ ἕξωθεν άνιερροι καὶ ἔκφυλοι πάντη τῆς ἱερᾶς εἰσι θεσμοθεσίας. Ὡς γὰρ ἐπὶ τῶν ἡλιακῶν μαρμαρυγῶν αἱ λεπτότεραι καὶ διειδέστεραι τῶν οὐσιῶν πρῶται τῆς εἰσρεούσης αἴγλης ἀποπληροῦμεναι τὸ κατὰ πᾶν ἑαυτῶν ὑπερχεόμενον φῶς εἰς τὰς μετ' αὐτὰς ἡλιοειδῶς ἐποχετεύουσιν, οὕτω καὶ θεοῦ παντὸς οὐ τολμητέον ἐτέροις ἠγήσασθαι τὸν μὴ κατὰ πᾶσαν ἕξιν αὐτοῦ γεγονότα θεοειδέστατον καὶ πρὸς τῆς θείας ἐπιπνοίας καὶ κρίσεως ἀρμοστήν ἀναδεδειγμένον.

¹⁴⁸ Insistimos que son normas que van más allá de la Jerarquía eclesiástica o celestial y, que por eso mismo, están –con creces–, por sobre cualquiera de los Jerarcas, incluso de los ángeles. Así, por ejemplo, en DN 589 AB: “Siguiendo esas normas divinas que regulan incluso todas las Jerarquías santas de los seres supracelestes, rindiendo homenaje al misterio de la Deidad”.

mismo, constituyéndolo como tal¹⁴⁹. La alteración de ese orden divino por parte del Jerarca lo degrada y lo transforma en un “ἀνίεροι”. Lo opuesto a Jerarca no aparece aquí como alguien que está *debajo* del Jerarca o alguien de inferior condición sino como el “profano”, el no-santo¹⁵⁰, siendo su principal falta la de no respetar el orden divino, de recepción primero y de transmisión, después. Para el Areopagita, Jerarca y santidad están estrechamente unidos.

¹⁴⁹ Carta VIII, 1089 B: “Y tú hombre, ¿te atreves a ser tan insolente con este hombre bueno y humilde y con la ley jerárquica (ιεραρχικῆς αὐτοῦ θεσμοθεσίας) que él cumple?”.

¹⁵⁰ R. ROQUES, *L'Univers...*, 84: “Transgresser cette loi, c’est nécessairement s’exclure du divin, de la hiérarchie, et par conséquent retomber dans le profane”.

3.2.1.2. El Jerarca Media Transmitiendo.

Tal como ya hemos explicado, la influencia neoplatónica en Dionisio, es innegable, y se refleja en la incorporación de los conceptos del προοδός y la ἐπιστροφή -tan propia de dicha filosofía-, a su propio pensamiento. Y así como el προοδός, no se entiende sin la ἐπιστροφή, una correcta comprensión de la mediación no se logra atendiendo solamente a la recepción del don, sino también a su correlativa transmisión y distribución¹⁵¹. El mediador es para Dionisio el que recibe y transmite fielmente lo recibido. Habiendo pues, dejado en claro la importancia y la primacía de la recepción del don, se hace necesario también subrayar la importancia de la transmisión de éste¹⁵².

Así, por ejemplo, al hablar del ministerio episcopal, Dionisio es enfático en destacar la importancia de este segundo momento de la mediación:

“El obispo que viva según Dios y disfrute plenamente de poderes episcopales no se contenta solamente con el gozo de la verdadera y divina iluminación intelectual que viene de toda palabra y acto litúrgico. Lo transmite (μετάδωσοντος) a los demás, conforme al rango jerárquico que ocupen...”¹⁵³.

¹⁵¹ Como bien hace notar W. RIORDAN, hablando del doble movimiento del προοδός- ἐπιστροφή: “these two moments in this one great movement take place together. The proodos is already the beginning of the epistrophe; the epistrophe is the end of the proodos”, *The Divine...*, 177. P. ROREM, *Pseudo-Dionysius, A Commentary...*, 51: “The motif of procession and return was essential to the philosophical structure of late Neoplatonism that clearly influenced Pseudo-Dionysius. Through him, among others, it profoundly shaped Christian theology and its systematic organization, especially as exitus and reditus”.

¹⁵² Las palabras con las que Dionisio se refiere a la noción de la distribución son, en su gran mayoría, derivadas de δίδωμι, que significa: dar, ofrecer, entregar, transmitir o comunicar. También utiliza μετάδοσιν que se entiende como: reparto, acción de compartir, dar parte, impartir, comunicar o distribuir. Cfr. H. G. LIDDELL-R. SCOTT, (comp.), *A Greek-English Lexicon* (Oxford University Press, Great Britain 1940).

¹⁵³ EH 513 D.

Esta tarea de transmitir no se restringe solamente al obispo, sino que se aplica a toda la Jerarquía. Dionisio considera la transmisión del don, una tarea indispensable del ministro, al punto que si falta, éste pierde incluso su condición: “si lo propio del orden sacerdotal es el iluminar, el que no ilumina pierde totalmente el orden sacerdotal y su poder”¹⁵⁴.

Dionisio señala que “a los del primer rango que contemplan a Dios les corresponde revelar sin envidia (ἀφθότως) a los del segundo lo que ellos han visto, conforme los segundos puedan recibir”¹⁵⁵. La distribución-transmisión del don recibido pone de manifiesto que la condición del Jerarca es esencialmente *para-los-otros*, al punto que si no distribuye lo recibido, no sólo lesiona el don, sino que atenta contra su mismo ser¹⁵⁶. “Los de primer rango” necesitan tanto a los “del segundo”, como éstos al primero. Los primeros se vacían en los segundos, para volver a llenarse, en un flujo continuo y armonioso de la gracia divina, que tiene claras vertientes neoplatónicas¹⁵⁷.

Dicha comprensión de la mediación es clave, puesto que nos ayuda a entender que el verdadero Jerarca no es solamente el ministro ordenado, sino aquel que distribuye fielmente lo que ha recibido. Esto corrobora aquello que hemos señalado como un

¹⁵⁴ Carta VIII, 1092 B.

¹⁵⁵ EH 504 D.

¹⁵⁶ Cfr. Carta VIII, 1092 BC. En EH 564 A, se vuelve a poner de manifiesto esta comprensión *no determinista* del Jerarca: “hacerlo así sería faltar a su oficio de intérprete, obraría por iniciativa propia dentro de la Jerarquía y no bajo la guía de aquel que es principio de todo sacramento”.

¹⁵⁷ S. LILLA, “Dionisio Areopagita (Pseudo)”, en A. Di Berardino (dir.), *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana* Tomo I (Sígueme, Salamanca 1991) 606-607: “Si lo consideramos bien, el segundo aspecto del epístrofe no es más que un caso particular del primero, puesto que todos los seres emanan del uno y por tanto forman parte de la proodos divina. Mientras que la «moné» es la fuente original y el punto de donde parte y adonde retorna la emanación, la «proodos» y el «epístrofe» representa un verdadero y propio movimiento cíclico de la energía divina que emana del uno trascendente y retorna allí. En el neoplatonismo ya son fundamentales estos momentos”.

aspecto clave en la comprensión teológica de Dionisio, con respecto a la mediación: cada uno de los miembros de la Jerarquía, está dotado de una libertad responsable. El orden *superior-inferior* no pretende clasificar a algunos por sobre otros, como podría presentarse en una comprensión más bien gnóstica del ser humano y de la creación. No es un orden condicionante, sino más bien un orden que le permite a cada uno aportar desde lo propio, al bien de los demás. La Jerarquía en Dionisio no busca separar en estratos a cada una de las órdenes jerárquicas, sino preservar el orden más apropiado, para que el bien de uno, redunde en el bien de todos. Si hay algo que queda claro en las Jerarquías de Dionisio, es que hay un dinamismo vinculante en todos los niveles y rangos, y que ella dista de ser una estructura que busque limitar o determinar el ascenso del hombre hacia Dios, que es, precisamente, su fin.

3.2.2. Dimensión Objetiva y Subjetiva de la Mediación.

3.2.2.1. Dimensión “objetiva”.

Llegados a este punto nos preguntamos si la mediación depende exclusivamente del mediador. En otras palabras, ¿queda la transmisión de la luz divina, exclusiva y totalmente bajo la responsabilidad del Jerarca al punto de que si él falla, la luz divina sencillamente no se distribuye? ¿media el Jerarca de tal manera que Dios llega a depender de él? En definitiva, ¿cómo compatibilizar la libertad del Jerarca para recibir y transmitir, con la necesidad intrínseca que la vida divina fluya hacia las demás escalas de la Jerarquía?

Lo primero será señalar que, en el trasfondo de la comprensión jerárquica de la realidad, Dionisio siempre plantea que “Dios es la fuente de esta organización

sagrada”¹⁵⁸. El Areopagita entiende que Dios no sólo está al inicio, sino que está presente –trascendente e inmanentemente– en todos los niveles de la organización jerárquica¹⁵⁹. Dionisio recurre una vez más al pensamiento neoplatónico para sostener que, siendo Dios la fuente y fin último de toda la organización jerárquica, está igualmente presente animando todos los estratos y rangos de la Jerarquía, tanto en los seres más elevados, como en los inferiores¹⁶⁰.

Así entendido, el Jerarca no aparece como alguien que se interpone entre Dios y la creatura, sino como alguien que participa –después veremos con más detención esta palabra clave– del proceso de divinización, cooperando con el único gran Jerarca¹⁶¹.

¹⁵⁸ EH 400B: “Ἀλλ' εἴπερ εὐταξίας ἐστὶν ἀρχὴ τὸ θεῖον ἱεράς”. Se entiende que el uso de la palabra ἀρχή en este contexto es muy reveladora e iluminadora: en y dentro de la jer-ἀρχ-ia, el ἀρχή es Dios mismo, que está actuando como principio, fuente y sostén de toda la organización. La Jerarquía tiene sus bases en la tearquía. En CH 165 A encontramos la misma idea: “teniéndole a Él como maestro de todo sagrado saber y actuar”. Mejor la traducción en inglés: “A hierarchy has God as its leader of all understanding and action”.

¹⁵⁹ Cfr. E. PERL, “Hierarchy and Participation...”, 18: “God is not a being, the first link in the great chain, standing at the Summit of the cosmic hierarchy. If he were, he would be a determinate being, a member of the cosmos, one existing thing among other existing things. Rather, as the determinative being of all things, himself beyond being, God is at once transcendent and immanent, beyond the entire hierarchy of creatures and permeating the whole from top to bottom”.

¹⁶⁰ A esta aparente contradicción alude Y. DE ANDÍA, “Neoplatonismo y Cristianismo...”, 377: “Dionisio responde: no, no hay contradicción; a) por un lado, Dios es la causa de todos los seres, b) por otro, Dios es trascendente a todos los seres”. Aquí se hace necesario recordar el principio neoplatónico que hemos expuesto más arriba al momento de hablar de la Inmanencia Divina: Dios es la causa de todos los seres, en cuanto todos participan de Él. De ahí que, en CH 305 C, Dionisio puede afirmar que “Dios purifica a todos los seres por ser la causa de toda purificación...”.

¹⁶¹ E. PERL, “Hierarchy and Participation...”, 23: “This means not merely that the creature and God «work together» as though the creature were another being, additional to God, or that the creature’s operation is merely by courtesy attributed to God, but that the activity of the creature, by participation truly is that of God. Thus when a bishop or priest celebrates a sacrament, it is God himself who is at work”.

Esta comprensión de la Jerarquía, nos ayuda a entender que en el proceso de iluminación, purificación y perfección de cada individuo, el agente y principal responsable, es Dios. Él es la fuente¹⁶². A Él debe atribuirse siempre, y en primer lugar, la divinización de los seres. Dionisio nunca soslaya esta dimensión que, podríamos llamar “objetiva”, de la transmisión de la gracia.

Según esta perspectiva, el Jerarca es, en todos sus niveles y, ante todo, alguien que está siempre bajo el influjo divino, y es Dios quien obra primeramente en su alma. Así entendemos que Dionisio afirme –por poner un ejemplo–, que el iniciado, va progresando “de una verdad divina en otra, permaneciendo constantemente bajo la guía del Espíritu Santo”¹⁶³. El que guía es, claramente en la teología del Areopagita, Dios¹⁶⁴.

Dicho principio es algo que Dionisio establece tanto para la Jerarquía Celeste como para la Jerarquía Eclesiástica:

“...igual que nuestro obispo purifica o ilumina por medio de sus ministros o sacerdotes y se dice que él mismo purifica e ilumina porque estas órdenes consagradas por él le atribuyen las actividades sagradas que ellos realizan, así también el ángel que llevó a cabo la purificación del profeta atribuye su propio saber y poder purificantes primero a Dios como causa, y luego al Serafín, como primera Jerarquía ejecutora”¹⁶⁵.

¹⁶² P. ROEM, *Pseudo-Dionysius, A Commentary...*, 9: “...The suffix «archy» carries the meaning of source, since the point of the discussion is God as the source of divinity”.

¹⁶³ EH 397 A.

¹⁶⁴ EH 429 C: “...Dios mismo da de este modo sustancia y orden a todo cuanto existe, incluso a la legítima Jerarquía y sociedad”. Cfr. J. RICO PAVÉS, *Semejanza a Dios...*, 381: “Ninguna mediación suplanta la acción de Dios. Él es, en efecto, el principio de la divinización y en Él tiene su origen el don de la Jerarquía, mediante el cual los seres dotados de entendimiento pueden participar de la acción divinizadora de Dios”.

¹⁶⁵ CH 305 CD. Ya hemos señalado que lo que Dionisio aplica a la Jerarquía celestial es aplicable a la Jerarquía eclesial. Así lo afirma P. ROEM, *Pseudo-Dionysius, A Commentary...*, 49: “The first three

Dionisio entiende que, así como Dios está obrando en todos los órdenes de la Jerarquía, así también es el obispo quien obra en todas las órdenes de la Jerarquía eclesiástica. Lo hace *a través de* los demás ministros, pero es él en primer lugar quien actúa:

“El poder del orden de los obispos se extiende a todos los demás órdenes y realiza los misterios sagrados de su Jerarquía a través de cada uno de los demás órdenes sagrados. Pero al orden episcopal en particular, más que a ninguno de los otros, la ley divina ha confiado las actividades del ministerio sagrado. Sus actuaciones litúrgicas, en efecto, son imagen del poder de la Deidad”¹⁶⁶.

Cuando Dionisio señala que las actuaciones litúrgicas del obispo son “imagen del poder de la Deidad”, está enfatizando el hecho de que ese poder divino –y no otro–, es el que actúa permeando toda la Jerarquía. Así también entendemos que, si el fin de la Jerarquía humana es el obispo, lo es sólo, en cuanto Jesús es el fin último:

“El orden divino de los obispos es, por tanto, el primero de los que contemplan a Dios. Es el orden primero y último, pues en él tiene cumplimiento y termina la Jerarquía humana. Cualquier Jerarquía individual culmina en el propio obispo, como observamos que toda Jerarquía termina en Jesús”¹⁶⁷.

La primacía jerárquica del obispo encuentra en Cristo su verdadero sustento, y sin ella, no se entiende. No sólo nos interesa recalcar el hecho de que el obispo está

chapters of The Celestial Hierarchy serve to introduce both the heavenly and the human hierarchies, as well as both hierarchical treatises”.

¹⁶⁶ EH 505 B. P. ROREM, *Pseudo-Dionysius, A Commentary...*, 109: “The entire hierarchy with all three of its powers depends upon the hierarch...Even if a priest officiates at a baptism or the Eucharist, this presupposes the hierarch’s prior consecration of the ointment, of the altar, and even of the priest himself in his ordination (505 BC). Thus the hierarch’s efficacious presence permeates every rite and office”.

¹⁶⁷ EH 505 AB.

directamente bajo la potestad divina, sino sobretodo, el hecho de que actúa en nombre de Dios mismo. Quien se aproxima al obispo, se aproxima a Dios mismo. No es sólo que en la cúspide de la Jerarquía esté Jesús como fin último, sino más bien que si el obispo está en la cúspide, es porque él mismo representa a Jesús. Por eso que Dionisio insistirá tanto en que el obispo debe actuar siempre conforme a la voluntad divina.

Así entendido, la primacía del obispo dentro de la jerarquía no contrasta con la primacía de Dios, sino que es –y debe ser siempre– fiel reflejo de ella. No aparece contrapuesta, sino precisamente como su imagen y reflejo más nítido. No se presenta como una estructura paralela a la divina, y el Jerarca en ningún caso reemplaza la primacía divina, sino que está bajo su potestad. A esto se refiere Dionisio, cuando vincula al Jerarca con el oficio de intérprete, lo que –claramente– supone, no una suplantación de la divinidad, sino más bien una prolongación y extensión de ella¹⁶⁸.

El Jerarca no aparece en la teología del Areopagita como alguien que se interpone entre Dios y los hombres, sino muy por el contrario, como alguien que debe facilitar dicho encuentro¹⁶⁹. Aún más, podemos decir que los Jerarcas existen precisamente para manifestar la primacía de Dios, su omnipresencia, y su condescendencia para con todos. Una correcta comprensión del Jerarca, nos permite entender que la Jerarquía no está en reemplazo del influjo divino, sino netamente a su servicio. Sin una correcta aceptación y comprensión de esta dimensión objetiva de la mediación de la Jerarquía y del Jerarca, tampoco puede entenderse su finalidad.

3.2.2.2. Dimensión “*subjetiva*”.

¹⁶⁸ Cfr. EH 561 C, 561 D, 564 A.

¹⁶⁹ E. PERL, *Hierarchy and Participation...*, 20: “When Dionysius says that the higher ranks of creation are closer to God than the lower, therefore, this must not be taken to mean that they stand between God and the lower orders. It means, rather, that the higher orders participate in God in more and greater ways”.

Tal como hemos señalado anteriormente, para Dionisio, la Jerarquía no responde a un orden meramente humano u organizacional¹⁷⁰. En ella, está implicado un orden divino. El Jerarca está llamado a formar parte de ese orden y, más importante aún, está exigido por él¹⁷¹. A lo que hemos llamado dimensión “objetiva” de la mediación –que identificamos con esa presencia inamovible de Dios a lo largo de toda la Jerarquía–, corresponde una dimensión “subjetiva”, que tiene que ver con la santidad del Jerarca. Una reclama la otra y de ahí, entonces, la insistencia en que el Jerarca no solamente reciba, sino en que practique, y sólo entonces distribuya¹⁷².

La responsabilidad personal que asigna Dionisio al Jerarca, está fuera de dudas:

“Los sacerdotes, ¿cómo pueden ser intérpretes de Dios? ¿cómo pueden enseñar al pueblo las virtudes divinas si no conocen su valor? o ¿cómo pueden ser luz quienes están en tinieblas? Y ¿cómo transmitirán el Espíritu Santo si no están convencidos con verdadera fe y en su forma de actuar de que existe el Espíritu Santo?”¹⁷³.

El Jerarca siempre está expuesto a un *des-orden* que impide o entorpece su función. La pertenencia a la Jerarquía no asegura, necesariamente, la correcta y eficaz mediación. Esta dimensión “subjetiva” de la mediación, ayuda a comprender que la

¹⁷⁰ R. ROQUES, *L' Univers...*, 38-39: “Dieu est le principe sursésentiel de tout ordre hiérarchique.[...] Si telles sont les dispositions divines que l'ordre en est inséparable, si Dieu lui-même est ordre et principe d'ordre, il est clair que l'ordre réalisé dans les hiérarchies ne sera pas seulement un accident heureux et facultatif, mais l'expression même du vouloir divin”.

¹⁷¹ Cfr. EH 445 A. Volvemos a señalar aquí que la «norma sagrada» no responde tanto a la clasificación rígida de distintos estratos o rangos de personas (obispos, sacerdotes, diáconos), sino más bien a la noción de que toda gracia recibida debe ser transmitida generosamente.

¹⁷² H. BALTHASAR, *Gloria...*, 173: “Y si la unidad de sacramento y de «visión con espíritu purificado» constituye el sentido de la acción litúrgica, está claro por qué Dionisio rehúsa considerar y tratar aisladamente el *opus operatum*: la acción moral no es una acción segunda respecto a la sacramental, que simplemente la suscitaría; debe ser una sola cosa con ella y, en caso contrario, no es nada.”.

¹⁷³ Carta VIII, 1092 A.

condición de Jerarca está dada, no sólo por la ordenación sacramental, sino también por la capacidad progresiva del ministro ordenado de elevarse a Dios¹⁷⁴.

Lo que nos interesa subrayar, una vez más, es la dimensión activa y dinámica del Jerarca que, a su vez, lo constituye como tal. Misión y santificación personal, están intrínsecamente unidas¹⁷⁵. El Jerarca debe luchar a fin de que “no se deje jamás seducir por nada ajeno a su misión ni cese de progresar de una verdad divina en otra”¹⁷⁶.

El planteamiento que presenta hacia el final de su escrito sobre la Jerarquía eclesiástica no viene sino a corroborar esto:

“Dios, en sus juicios, ha dispuesto que los dones divinos les sean concedidos por mediación de los que son dignos de distribuirlos y conforme a los méritos de quienes los reciben. Quizá alguno menosprecie este plan divino y, llevado de funesta presunción, se imagine poder despreciar la mediación de los santos entendiéndose directamente con la Deidad”¹⁷⁷.

La cita es interesante porque la eficaz mediación Dionisio la atribuye aquí no tanto a los Jerarcas en cuanto tales, sino a los Jerarcas en cuanto sean “dignos” y en cuanto sean “santos”. Una correcta comprensión de la mediación en Dionisio no puede entenderse sin el necesario llamado a la santidad de los ministros que median¹⁷⁸.

¹⁷⁴ A. LOUTH, *Denys...*, 66-67: “Despite Denys’s emphasis on hierarchy, it is not at all the case that such a hierarchy is merely a matter of office. Though, clearly, the priestly orders derive their authority from their priestly consecrations, Denys often speaks as if they derive their authority from their intrinsic moral and intellectual qualities”.

¹⁷⁵ H. BALTHASAR, *Gloria...*, 173-174: “El sacerdote y el teólogo que no viven la gracia de su oficio, caen fuera de la ley del ser, que exige la unidad de la «dignidad» substancial y de la moral. Para Dionisio, no vale la pena hablar como teólogo si no es bajo la gracia que purifica, ilumina y unifica”.

¹⁷⁶ EH 397 A.

¹⁷⁷ EH 561 BC.

¹⁷⁸ M. TOSCANO-G. ANCOCHEA lo formulan quizás un poco tajantemente, pero nos sirve para enfatizar la idea: “En este punto, Dionisio se separa claramente del pensamiento actual de la Iglesia Católica que

3.2.3. El Jerarca Media en un Doble Movimiento¹⁷⁹.

Otra dimensión que nos sirve para entender cómo media el Jerarca Eclesiástico, se desenvuelve en torno al movimiento. Podemos decir que la mediación jerárquica, se establece en torno a este constante ir y venir, desde arriba hacia abajo, y también desde abajo hacia arriba¹⁸⁰. En el esquema de Dionisio constantemente se habla de seres “superiores” y de “inferiores”, haciendo alusión a lo que estamos diciendo. Atender a estos dos movimientos también nos ayudará a comprender la forma en que Dionisio entiende la tarea del mediador¹⁸¹.

mantiene firmemente la tesis del *ex opere operato* frente al *ex opere operantis*, en el cual la indignidad del ministro no compromete necesariamente la eficacia del sacramento”, *Dionisio Areopagita...*, 99. Cfr. A. LOUTH, *Denys...*, 65-67.

¹⁷⁹ R. ROQUES, *L'Univers...*, 107: “Ces deux moments son inconcevables l'un sans l'autre et ils ne subsistent que de leur simultanéité, de leur conditionnement réciproque et de leur accord. Comment concevoir en effet qu'une intelligence soit véritablement divinisé, sans une adhésion personnelle à Dieu? Et, inversement, peut-on imaginer ce retour lui-même sans le don permanent venu d'en haut et qui le provoque? Dialectique ascendante et dialectique descendante s'appellant l'une l'autre et n'ont de sens que par leur jeu convergent, solidaire et simultané”.

¹⁸⁰ Una vez más, aparece el marcado influjo de Proclo. Cfr. G. L. RITACCO DE GAYOSO, “De Proclo a...”, 79: “A pesar de la ausencia de los vocablos «análisis» y «síntesis» me parece conveniente, para penetrar en la intención de los enunciados áridos y escuetos de Dionisio, atender al alcance de las «posiciones» y de las «supresiones» de acuerdo con la descripción de los métodos dialécticos hecha por Proclo. Recién cuando se ha echado mano a tal recurso cobra sentido la mención del descenso y del ascenso, unidos a la afirmación y a la negación, pues redundan en un proceso de pérdida o de recuperación del Alma”.

¹⁸¹ R. ROQUES, *L'Univers...*, 102: “On peut concevoir ces médiations de deux manières opposées, envisagées l'une et l'autre par Denys. La première correspond à la projudos, c'est-à-dire au don divin ou à la manifestation divine. Elle procède de l'Un et s'étend graduellement à tout les ordres hiérarchiques, en leur conférant l'activité divinisatrice que doit les transfigurer. Elle est essentiellement transmission, tradition (paradosis). Nous l'appellerons médiation descendante. La deuxième médiation est de sens opposé. Elle consiste essentiellement dans la remontée des intelligences à leur principe (anagogé), et elle correspond au mouvement de leur conversion (epistrophe)”.

3.2.3.1 Movimiento descendente en la mediación.

Dionisio es cristiano. Y por ello no duda en acoger y explicitar la Buena Nueva tal y como la entiende el cristianismo. El primer capítulo de la Jerarquía Celeste se abre con la cita del Apóstol Santiago: “Todo don excelente y todo don perfecto viene de lo alto, del Padre de las luces”¹⁸². La primacía del don que viene de lo alto es nítida e irrefutable.

Así como dijimos que la primera acción a considerar, para entender la mediación, es la recepción, podemos ahora señalar que el primer movimiento con el que se inicia la mediación en la Jerarquía, es descendente y divino¹⁸³.

Además, Dionisio no sólo señala que la gracia inicial viene de lo alto o del Padre de las luces, sino que explicita que dicha condescendencia, encuentra su plenitud en la Encarnación: “el Jerarca [...] anuncia la buena nueva de que Dios, llevado de su amor, ha hecho misericordia a todos los habitantes de la tierra; que por amor al hombre se ha dignado bajar hasta nosotros”¹⁸⁴. Es interesante notar que es precisamente esta buena

¹⁸² 1, 17.

¹⁸³ Vale la pena hacer notar que éste primer movimiento no es propiamente de mediación puesto que Dios es su fuente y su origen y Dios no es mediador. Él es iniciador de la mediación, aunque en sí no media.

¹⁸⁴ EH 393 A. Para Dionisio la creatio ex-amore es ciertamente una doctrina importante que lo diferencia del planteamiento neoplatónico de la creación, donde se realiza un flujo necesario, producido por las emanaciones y procesiones. La Encarnación continúa este movimiento descendente de Dios hacia el mundo de lo creado y perpetúa la convicción de que es por amor al hombre, cfr. DN 648 D y EH 444 C. Es ciertamente uno de los puntos en los que se vuelve a reafirmar su pensamiento netamente cristiano. PERCZEL, ISTVÁN, “Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology”: “...it seems to be necessary in Dionysius’ Christian Platonist system, where the creating activity is not distributed among different divine entities or hypostase like in Proclus, but is attributed to the highest and universal cause of all things. Proclus’ Demiurge is a subordinate deity occupying a rather modest rank in the Diadochus’ sophisticated pantheon. But Dionysius’ «Producer (ὑποστάτης) of all things» is the supreme Godhead [...] I think, that this is an original reformulation of Proclus’ doctrine, attesting to it deep but critical assimilation”, en A.

nueva del abajamiento de Dios, lo que el Jerarca debe anunciar, es el fundamento y centro de su mensaje. Es a partir de este movimiento divino que comienza la mediación y se continúa a lo largo de toda la Jerarquía¹⁸⁵. Podríamos decir que este primer impulso de la gracia divina permea toda la Jerarquía y eso explica –como ya se ha señalado– que el movimiento de todos quienes participan en la Jerarquía, esté también movido por el amor¹⁸⁶.

Ciertamente que este movimiento descendente en la Jerarquía, está marcado por la iniciativa divina que, en su Providencia¹⁸⁷, ha querido descender hasta los hombres,

PH. SEGONDS y C. M. STEEL (ed.), *Proclus et la Théologie Platonicienne* (Leuven University Press, Lovaina 2000) 494. Además es aquello que Dionisio mismo define como “lo más claro de toda teología”, cfr. DN 648 A. No así el pensamiento neoplatónico. Cfr. J. RATZINGER: “...tanto en Plotino como en sus seguidores el «salir», que para ellos tiene lugar en el acto divino de la creación, es un descenso que, al final, se convierte en un decaer: desde la altura del «único» hacia abajo, hacia zonas cada vez más bajas del ser. El retorno consiste después en la purificación de la esfera material, en un gradual ascenso y en purificaciones, que van eliminando lo que es inferior y, finalmente, reconducen a la unidad de lo divino”, *Jesús de Nazaret. Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección* (Ed. Encuentro, Madrid 2011) 71-72.

¹⁸⁵ Es interesante notar que, no sólo por amor Dios se manifiesta al hombre, sino que, por ese mismo amor, también se oculta en la Jerarquía. Así, DN 592 B: “...también ahora nosotros las podemos disfrutar de forma apropiada a nosotros a través de los sagrados velos, pues por amor al hombre, las Escrituras y tradiciones jerárquicas ocultan a los sentidos las cosas inteligibles y a los seres lo que es superior a ellos...”. De tal manera que, la mediación consiste –lo veremos en el tercer capítulo– no sólo en revelar, sino también, ocultar la gloria divina.

¹⁸⁶ ND 712 A: “El amor de Dios lleva incluso al éxtasis, al no dejar a los que aman ser de sí mismo, sino del amado. Así lo demuestran los superiores al preocuparse de los inferiores y los de igual rango por la unión que reina entre ellos y los inferiores al volverse de forma más santa a los superiores”.

¹⁸⁷ No es nuestra intención ni podríamos pretender abarcar aquí un estudio acabado de la Providencia en Dionisio, pero se hace necesario señalar que, aún cuando habla pocas veces de la “Providencia” como tal, –*προνοία*–, sí habla reiteradas veces acerca de “lo providencial” (*προνοϊετικός*). Cfr. CH 121 C (literalmente “providencia paterna”). Cfr. EH 441 A; 441 C. La concepción que tiene Dionisio de Providencia también nos ayuda a comprender este movimiento descendente de la mediación y verificar

pero el Jerarca está también implicado en dicho descenso porque Dios no lo obvia, sino que lo incorpora en el proceso de distribución. La distribución de la gracia divina a lo largo de la Jerarquía es siempre hacia abajo:

“La Providencia, que todo lo regula y es justísima, se encarga de que entre los seres sean los superiores los que distribuyan a los inferiores lo correspondiente a su orden. Así también los que han sido puestos por Dios para gobernar a otros deben distribuir a sus subordinados lo que les corresponde según su rango”¹⁸⁸.

3.2.3.2. Movimiento ascendente en la mediación.

Al movimiento descendente, corresponde también un movimiento ascendente:

“...toda manifestación luminosa que recibimos y procede de la bondad del Padre, nos atrae a su vez hacia lo alto como un poder unificante y nos hace volver hasta la unidad y simplicidad divinizante del Padre que nos congrega”¹⁸⁹.

El neoplatonismo está latente y nos es útil –una vez más– para comprender, la unidad de los movimientos¹⁹⁰. No se puede hablar de uno, sin hacer referencia inmediata

que éste también obedece al Principio de la Encarnación. A. LOUTH, *Denys...*, 93: “In neoplatonism, providence is a dimension for the notion of procession: lower beings do not simply proceed from the One and the henads, but are the object of the providence of the henads...providence contains within itself the meaning that is discerned at lower levels by thought and reasoning”.

¹⁸⁸ Carta VIII, 1093 A. R. ROQUES, *L’Univers...*, 113: “Or nous savons que les deux forme de l’activité hierarchique sont la médiation descendante que s’exerce à la manière d’une providence (προνοητικώς) et la médiation ascendante que réalise la conversion”.

¹⁸⁹ CH 120 B.

¹⁹⁰ C. LUIBHEID, *The Complete...*, 145, n. 4: “This opening paragraph has bracketed the Neoplatonic theme of procession and return with two supporting biblical quotations. The cyclical pattern of «remaining», a downward «procession», and an upward «return» is essential to the structure of late

al otro. Insistimos en que la diferenciación y separación se hacen en atención a una mejor comprensión, pero que en el pensamiento neoplatónico y también en el de nuestro autor, dicha separación no existe. Es por eso que, hablar del movimiento descendente en la mediación, conlleva a hablar del movimiento ascendente caracterizado por el retorno a la unidad y a la simplicidad, propia del Uno neoplatónico o del Padre cristiano¹⁹¹.

En las Jerarquías de Dionisio, cada ser que participa de ellas está llamado a ir ascendiendo hacia Dios¹⁹². La Divinización del hombre se presenta como el ascenso a una cumbre, con la ayuda de los que están más arriba:

“Sólo gradualmente pasará a estado más alto con la mediación de quienes están más avanzados. Ayudado por los que le aventajan y luego por los que están en primer rango, siguiendo las normas venerables de la sagrada Jerarquía, llegará a la cumbre donde mora la Divinidad”¹⁹³.

Esta cita es muy importante porque nos permite entender que el fin de la Jerarquía es Dios, y que el orden que Dionisio entiende dentro de la Jerarquía, no está establecido pensando en categorías de superioridad ontológica o moral. El fin de la Jerarquía y de la mediación, es que el hombre suba y llegue a Dios mismo. Como se ha dicho anteriormente, el movimiento ascendente no consiste en que el diácono se vuelva

Neoplatonism. Proclus received this motif from his predecessors Iamblichus and Syrianus and summarized it succinctly: «Every effect remains in its cause, proceeds from it, and returns to it».

¹⁹¹ La palabra utilizada reiteradamente es ἀναγω, conducir hacia arriba, subir, elevar, levantar. Cfr. CH 121 B (ἀναγωγικῶς), CH124 A (ἀναγάγοι), CH 145 B (ἀναγωγῆς).

¹⁹² J. RICO PAVÉS, *Semejanza a Dios...*, 384: “...tanto las imágenes bíblicas como los símbolos litúrgicos desempeñan una función anagógica: nos elevan y nos hacen participar en las realidades divinas”.

¹⁹³ EH 400 C.

sacerdote, o que el sacerdote se vuelva obispo, sino en que cada cual, desde su realidad, ascienda a Dios¹⁹⁴.

Esta dimensión cobra especial relieve porque nos permite entender al Jerarca, como verdadero mediador entre Dios y los hombres. El verdadero mediador, no es aquel que ayuda a los otros a llegar hasta donde está él, sino hasta donde está Dios:

“¿Y no enseña también esto claramente la Teología: que la ley nos ha llegado por medio de los ángeles a fin de que aprendamos que ése es el orden establecido por Dios, que los seres inferiores se eleven a Dios por medio de las Jerarquías superiores? [...] Pues en cada Jerarquía ha establecido que existan tres grados de órdenes y poderes, primeros, medios y últimos, y que los más próximos a Dios instruyan a los menos cercanos y los guíen hasta la presencia de Dios, su iluminación y su unión”¹⁹⁵.

Si al hablar del movimiento “descendente” dentro de la Jerarquía, decíamos que tiene a Dios como su fuente, al referirnos al movimiento “ascendente” dentro de la Jerarquía, también decimos que tiene a Dios, como su cumbre. En Dios comienza, y en Dios termina la Jerarquía. Él es origen y fin de ambos movimientos.

El movimiento ascendente está ligado a la simplicidad del Uno neoplatónico. Y es en esa dinámica que se inserta el hombre que, como mediador, se incorpora en ese movimiento ascendente, propio del amor que unifica, simplifica y reúne:

“...por causa de nuestra divinización a semejanza suya, la fuente de perfección, por amor a los hombres, nos ha revelado las Jerarquías celestes, y ha instituido nuestra propia Jerarquía a imitación de la celeste para que participe en su mismo divino sacerdocio, con la semejanza posible, para

¹⁹⁴ CH 165 B: “Cada uno de los que participan del sagrado orden puede conseguir la perfección. Ésta consiste principalmente en tender, según la propia capacidad, a imitar a Dios y en hacerse «cooperador de Dios»”.

¹⁹⁵ CH 181 A.

elevarnos valiéndonos de las cosas sensibles a las espirituales y desde los símbolos sagrados a la cima simple de las Jerarquías celestes”¹⁹⁶.

Desde la multiplicidad de las cosas sensibles se establece un ascenso a lo espiritual que permite la unificación y el retorno al Uno. El fin último una vez más es claro y evidente: la divinización de todos los miembros de la Jerarquía, sin ningún rastro de funcionalismo ni utilitarismo de ningún tipo, logrando la unión de todos sus miembros.

Aparece aquí un aspecto de la mediación fundamental, a saber: la mediación como función unificadora. Si el descenso aseguraba la repartición de toda la luz divina a cada uno de los estamentos, el ascenso permite la unificación de cada uno de sus miembros. En el Jerarca, particularmente el obispo, se logra la unión de todos y cada uno de los miembros de la Jerarquía. El Jerarca existe como causa y también signo de unión.

Así, el Jerarca, junto con preocuparse por aquellos que están abajo de él, tiene la tarea de ascender hacia lo alto. Esta especie de tensión y paradoja se resuelve en uno de los planteamientos básicos que hemos hecho a lo largo de nuestra exposición, a saber: Dios no está en la cúspide de la Jerarquía aisladamente, sino más bien abarcando todos los espacios de ella y envolviéndolo todo. El ascenso no es un ascenso personal-individualista, sino relacional¹⁹⁷. Lejos de Dionisio una concepción individualista del Jerarca que va ascendiendo, dejando atrás a los demás, sino muy por el contrario, es aquel que ascendiendo, arrastra también a los demás en su propio progreso. El

¹⁹⁶ CH 124 A.

¹⁹⁷ E. PERL, *Theophany...*, 80: “In Dionysius’ metaphysics, then, there is no such thing as an individual, a being conceived as a closes, self-contained unit which extrinscially enters into relations with other beings. Because the principle of reality is pure Openness or Giving, the very identity, the being of each thing, God-in-it, is its giving to and receiving from others, its place within the structure of immediate mediation”.

movimiento ascendente en Dionisio tiene que ver mucho más con el acercamiento de toda la Jerarquía a Dios que con el progreso individual de cada uno a través de gradas o estrados de la Jerarquía¹⁹⁸.

Así, podemos decir que el movimiento de ascensión completa el movimiento descendente. En ambos hay participación activa de cada uno de los miembros implicados. El movimiento ascendente permite subrayar la dimensión activa del Jerarca en la transmisión del don divino, ya que aparece, no sólo como alguien que recibe desde arriba, sino que guía también a los demás en la ascensión a Dios¹⁹⁹.

Una correcta comprensión de ambos movimientos, nos permite entender que la divinización del hombre es toda de Dios, pero también toda del hombre²⁰⁰. Dios está implicado en los dos movimientos: Él es quien guía, sostiene y acompaña²⁰¹. Pero el hombre también está incorporado en ambos, ya que –tal como lo hemos señalado anteriormente– los dos movimientos están unidos al punto que, en realidad, son uno solo²⁰².

¹⁹⁸ Así el caso de Melquisedec, cfr. CH 261 A.

¹⁹⁹ E. PERL, *Theophany...*, 40: “The Neoplatonic understanding of the being of a thing as its reversion to its cause means that the «coming to be» of the effect, its being «made» or produced by the cause, is not merely passive. Its being is indeed received in it, which is simply to say that it depends on its causal determination. But this active dependence is an active receptivity on the part of the effect [...] Hence, the effect, or being, has a positive, active role in its own production”.

²⁰⁰ J. RICO PAVÉS, *Semejanza a Dios...*, 89: “Dios es siempre el que concede la divinización, aunque en el caso de los hombres lo haga por medio de ministros que presiden nuestra Jerarquía”.

²⁰¹ J. RICO PAVÉS, *Semejanza a Dios...*, 385: “Las mediaciones no restan protagonismo a Dios, único principio de toda divinización, sino que expresa la ternura de su misericordia: en su amor, no sólo se da al hombre, sino que se da además en modo proporcionado a él, haciéndose todo a todos, nos hace a todos volver a Él en camino divinizante”.

²⁰² Así enfatiza E. PERL, “Hierarchy and Participation...”, 18: “God’s creative «downward» movement, his self-revelation to the world, is at once, identically, his illuminative «upward» drawing of the world into communion with himself”.

La Jerarquía aparece entonces, en continuo movimiento ella misma, en un conjunto de relaciones y mediaciones, que tienen como fin último el ascenso del hombre hacia Dios.

Ahora bien, vale la pena recordar que al hablar de descenso y ascenso, ciertamente estamos usando imágenes que distan de referirse a lugares físicos²⁰³: “No lo tomes como si se tratara de un lugar, sino que el estar cerca es una cierta capacidad mayor de participar de Dios”²⁰⁴. Vincular a Dios a un espacio determinado resulta absolutamente imposible en la teología del Areopagita²⁰⁵. Dicha comprensión nos deja a las puertas del siguiente apartado en el que intentamos sintetizar lo que venimos diciendo, a partir del concepto clave de Dionisio que es la participación.

²⁰³ Cfr. R. ROQUES, *L'Univers...*, 103, n. 1.

²⁰⁴ Carta VIII, 1092 B.

²⁰⁵ En DN 720 A, encontramos la explicación metafísica de esta diferencia que, sólo en apariencia, es de ubicación: “A su vez, unas cosas participan del Bien plenamente, otras en cambio carecen más o menos de Él, otras participan más débilmente del Bien, en otras hay solamente como un mínimo vestigio del Bien. Porque si el Bien no se presentara a cada cosa según su capacidad, las más divinas y nobles ocuparían el lugar de las últimas”.

3.2.4. El Jerarca Media Participando²⁰⁶.

A la luz de lo señalado, a continuación presentamos la mediación del Jerarca, incorporando los aportes que nos entrega la noción de “participación”, en los escritos del Areopagita²⁰⁷. A la pregunta que hemos establecido como central de este apartado: “¿Cómo media el Jerarca?”, contestamos: el Jerarca media participando²⁰⁸. El Jerarca media, en la medida que participa²⁰⁹. Este planteamiento evita una visión sesgada o unilateral sobre lo que es mediar. No se puede mediar recibiendo o transmitiendo solamente. Se necesitan ambas. Ambas son un único movimiento que Dionisio llama participación²¹⁰.

²⁰⁶ H. R. SCHLETTE, “Participación”, *Conceptos fundamentales de la Teología*, H.Fries (dir) V. 3 (Cristiandad, Madrid 1967) 352: “El concepto de participación procedente del pensamiento griego se convirtió, en el transcurso de la historia de la comprensión cristiana del mismo, en un concepto teológico de importancia decisiva”.

²⁰⁷ W. CARROLL, “Unity, Participation and Wholes in a Key Text of Pseudo-Dionysius The Areopagite’s The Divine Names”, en *The New School*, n.2 (1983) 253: “...Dionysius’ notion of participation is important, for it greatly influenced later thinkers. In fact, his philosophy was one of the channels through which Neoplatonism entered and profoundly influenced the developement of Western thought”.

²⁰⁸ R. ROQUES, *L’Univers...*, 112 : “Et l’activité hiérarchique es une activité participée”. R. ROQUES, *L’Univers...*, 114: “Il faut donc affirmer que toute l’activité hiérarchique, descendante et ascendante, n’est qu’une participation à la seule activité que mérite ce nom: l’activité de la Thearchie”.

²⁰⁹ Cfr. A. HUBERT, “La participación: Meditación desde el aporte del Pseudo Dionisio” en *Teología y Vida* 52 (2011) 253-268. Interesante resulta lo que señala cuando dice que “μετέχω y κοινωνέω son sinónimos, pero el Nuevo Testamento prefiere utilizar el vocablo κοινωνέω” (cfr. 254-255), puesto que precisamente lo que buscamos afirmar es la vertiente comunitaria de toda mediación y de toda Jerarquía. Se media en la medida en que se participa y dicha participación es comunión y comunicación entre Dios y los hombres y de los hombres entre sí.

²¹⁰ Cfr. Y. DE ANDÍA, *Henosis, L’Union à Dieu chez Denys l’Aréopagite* (Brill, Leiden 1996) 77-100.

La palabra que Dionisio utiliza reiteradas veces para referirse a participar/participación, –y que para nosotros resulta clave– es μετέχω²¹¹.

El concepto de participación nos ayuda a comprender la teología de Dionisio como una teología sacramental. La creación, y el hombre por excelencia –a pesar de su finitud y pequeñez–, sí son capaces de recibir y transmitir a Dios mismo²¹². Así entendemos que, el pensamiento teológico del Areopagita, describe una verdadera teofanía en la que toda la creación, no es otra cosa que la manifestación de la divinidad.

²¹¹ Cfr. A. HUBERT, “La participación...”, 254. La palabra que Dionisio utiliza reiteradas veces para referirse a participar/participación, –y que para nosotros resulta clave– es μετέχω. La palabra proviene de la unión de μετά y de ἔχω. La partícula ἔχω indica la posesión de algo. El prefijo μετά, por otra parte, aporta el matiz de compartir aquello que se posee. Participar hace referencia directa a poseer, comunicar, transmitir y recibir. Si revisamos la palabra “participar” desde su etimología latina, vemos que está compuesto, en primer lugar por: “pars” (la parte); y a continuación por: “capere” (tomar). También podemos señalar “μετουσία” que tiene que ver con la participación, pero que viene de arriba. Es la participación que Dios nos da de sí. Se diferencia de μετέχειν que viene a ser más bien la participación que una creatura comunica a otra, impulsándolo a subir hacia Dios. Participar no debe ser entendido como “tomar parte” o “tomar una parte”, sino que “capere”, refiere más bien al término “capacidad”. H. FRIES, *Conceptos...*, 357: “El Pseudo-Dionisio describe constantemente la donación por parte de Dios y la participación por parte del hombre con ayuda de la imagen de la luz y la iluminación...Pero hay que advertir que el Pseudo-Dionisio adopta los elementos jerárquico-emanatistas contenidos en la doctrina de la iluminación sólo para la “comunicación del conocimiento” y no “para la comunicación del ser de un orden a otro” (E.Von Ivánka, “Teilhabe”, “Hervorgang” und “Hierarchie” bei Pseudo-Dionysius und bei Proklos: Actes du XI Congrès International de Philosophie, XII, 156.) [...] de este modo, el concepto de participación, que en el Areopagita debe ser considerado en relación con su insistencia en la teología negativa (neoplatónica), escapa a toda errónea exageración”.

²¹² Al respecto podríamos citar el artículo de R. POLANCO, “La Iglesia como espacio sagrado de encuentro”: “Ahora bien, si la Palabra del Padre se ha revelado de manera definitiva y universal cuando ha devenido un concretissimum situado histórica y temporalmente, entonces lo histórico, temporal y concreto –lo finito–, ha llegado a ser lugar y medio de salvación. Esto nos invita a reconocer que la realidad creada, y los hombres en particular, pueden ser, en cuanto signos y también como instrumentos, mediación de Dios, sacramento de su presencia. La humanidad ha quedado «sacralizada» con la encarnación”, en *Teología y Vida* 44 (2003) 334.

A su vez, la divinidad –sin identificarse con nada de lo creado, ni con la suma de todo lo creado–, se manifiesta en cada una de las creaturas²¹³.

Algunos de los ejemplos a los que recurre Dionisio, para explicar su comprensión de lo que es la participación, son: la marca y el sello, las velas y la luz, el sol y los rayos²¹⁴. Así, por ejemplo, vemos que el sol distribuye sus rayos, sin perder nada de lo propio y lo hace sólo por el hecho de existir²¹⁵. Visto desde este punto, entendemos la mediación del Jerarca no tanto como una acción que él realiza, sino como algo que brota de su misma existencia. De la misma forma que el sol distribuye sus rayos, por el sólo hecho de “ser” sol –y sin perder nada de su “ser” sol–, así también podemos decir que, el Jerarca no media haciendo algo, sino siendo algo o, mejor dicho, *siendo alguien*. La transmisión del don no aparece como una acción distinta a la recepción, sino tan unida a ella que, prácticamente, se identifican. La participación es recepción y transmisión al mismo tiempo, con verdaderas implicancias para aquel que recibe y transmite.

En los conceptos de *mediación* y *participación*, tenemos una clave para comprender que, en Dionisio, y sobretodo en su comprensión de Jerarquía, hay un vínculo estrecho entre el fin y los medios. Si “el fin, efectivamente de la Jerarquía es lograr la semejanza y unión con Dios”²¹⁶, y dicho fin se logra a través de la

²¹³ Según E. PERL, es precisamente en este punto donde Dionisio se distancia más manifiestamente de Proclo: “This repudiation of Proclus’ polytheism is often regarded as one of Dionysius’ most significant «Christianizations» of Proclus and one of the most profound differences between them”, *Theophany...*, 67. J. HALFWASSEN, “Proclo”, en F. Volpi, *Enciclopedia...*, 1748: “Al hacedor del mundo, al demiurgo, lo distingue Proclo tanto del principio supremo, el Uno, como del mundo de las ideas, del paradigma del mundo”.

²¹⁴ DN 693 C.

²¹⁵ A. HUBERT, “La Participación...”, 258: “Participar es dar algo, sin que el que lo da, pierda aquello que da”.

²¹⁶ CH 165 A.

participación-mediación, entonces comprendemos que fin y medios se vinculan estrechamente al punto que el Jerarca no es un eslabón hacia Dios, sino presencia ya real de Dios mismo²¹⁷. No puede mediar, quien no participa –en algún grado– de Dios mismo. La Jerarquía –ella entera– aparece no sólo como medio para llegar a Dios, sino presencia real y concreta de Dios²¹⁸.

El concepto de participación nos permite también entender que, para mediar no basta saber o tener algo, sino que hay que participar de la fuente misma, al punto de hacerse una con ella²¹⁹. El concepto de participación, pone al Jerarca en estrecho vínculo con Dios, evitando una visión *funcionalista* del mismo. Si así lo entendemos, comprendemos también que la dignidad personal del Jerarca queda salvaguardada y en ningún caso podemos decir que es *instrumentalizado*.

Dios no utiliza al Jerarca para lograr un fin que excluye a este último, sino que *lo participa* de su plan de salvación. El Areopagita está consciente de que, cada vez que el Jerarca recibe y distribuye gracias hacia los grados inferiores de la Jerarquía, él mismo se incorpora a este proceso de divinización. El Jerarca no pierde nada, cuando transmite lo que ha recibido. Muy por el contrario, plenifica el don. El Jerarca está llamado a ser

²¹⁷ E. PERL, “Hierarchy and Participation...”, 25 : “The essence of hierarchy, therefore, is the sacramental principle of co-operation, or synergy. This means not merely that the creature and God «work together» as though the creature were another being, additional to God, or that the creature’s operation is merely by courtesy attributed to God, but that the activity of the creature, by participation, truly is that of God”.

²¹⁸ La dimensión escatológica de la mediación en Dionisio es clara. En la Jerarquía y en la liturgia se participa ya ahora, verdaderamente de la Deidad. Sin dejar de afirmar la trascendencia de Dios, Dionisio afirma que a través de la Jerarquía, el hombre puede ya participar de la gloria divina.

²¹⁹ M. TOSCANO-G. ANCOCHEA, *Dionisio Areopagita...*, 101: “El no entender que la jerarquización es (o debe ser) la manifestación de un orden iniciático, es decir que la posición en el orden jerárquico corresponde al nivel del Ser alcanzado, de proximidad a la fuente, y convertir el orden jerárquico en orden burocrático puede originar críticas a Dionisio tan poco justificadas...”.

medio para que otros lleguen al fin que es la unión con Dios, pero en ese *acto mediador*, él mismo se ve incorporado y, participa también, de esa unión con Dios.

Así mismo, resulta importante entender que, cada ser, participa plenamente de Dios, según su capacidad. No hay, en la teología de Dionisio una distribución injusta de la gracia, sino todo lo contrario; es la participación, de cada uno de los miembros de la jerarquía, la que asegura la justa distribución de la gracia que –conforme a la medida de cada uno–, se dispensa plenamente a todos según su condición²²⁰:

“Y la Deidad toda tiene esto común y unificado y uno, que todos los que participan de Ella la participan toda Ella en su plenitud y ninguno, a su vez, la participa parcialmente, como los radios en el centro de un círculo participan de todas las rectas que están en el círculo, y como las múltiples marcas de un sello participan de sello original y en cada una de las marcas está toda y la misma impresión y en ninguna sólo parcialmente”²²¹.

La Participación como Purificación, Iluminación y Perfección.

Un último aspecto de la participación que resulta conveniente considerar, es lo que Dionisio señala en la Jerarquía Celeste: “En resumen, se podría decir no sin razón también esto, que la participación de la ciencia divina es purificación, es iluminación, es perfección”²²². Aquí vemos cómo el Areopagita, vincula y, más aún identifica, las tres actividades ya conocidas, con la acción misma de participar. De ahí que la participación puede entenderse –tal como lo hemos señalado más arriba– como un gran movimiento que involucra etapas y momentos, que se van sucediendo y reclamando recíprocamente.

²²⁰ Tal como señala W. CARROLL, dicho concepto de participación ciertamente está marcado por la dinámica de la *inmanencia-trascendencia* neoplatónica que esbozamos más arriba: “...as a result of Dionysius’ understanding of the notions of participation and wholes, a solution to the age old problems of God’s transcendence and immanence is posible”, “Unity, Participation...”, 253.

²²¹ DN 644 A.

²²² CH 209 C.

Pero también sabemos que a cada una de las tres actividades, Dionisio ha asignado un Jerarca Eclesiástico: al obispo corresponde perfeccionar; al sacerdote, iluminar; y al diácono, purificar.

Dicha identificación no nos extraña, pues ya hemos señalado que los Jerarcas median participando. De tal modo, que esta correlación entre participar por un lado, y purificar, iluminar y perfeccionar por otro, no hace sino reafirmar la intrínseca relación entre participación y mediación, o mejor dicho, entre participantes y mediadores. Los mediadores son participantes y los participantes son mediadores. Y a cada uno de ellos le corresponde una actividad distinta, porque cada uno de ellos media, conforme a lo que es:

“Resumamos ahora. Los santos sacramentos proporcionan purificación, iluminación y perfección. Los diáconos forman el orden que purifica. Los sacerdotes, el de la iluminación. Los obispos, que viven configurados con Dios, constituyen el orden de los perfectos”²²³.

Que la participación está unida a estas tres actividades, también se verifica en el hecho de que, el obispo –que tiene los tres poderes–, comunica la purificación y la iluminación, sin perder nada de lo que transmite. Según el principio neoplatónico, aquello que él transmite a las órdenes inferiores no lo pierde, sino que lo conserva²²⁴. Y si es que aquello que él transmite, no lo pierde, estamos en condiciones de decir que lo participa.

²²³ EH 536 D. También cfr. EH 508 C.

²²⁴ Cfr. Supra nota 61. El principio neoplatónico está a la base: todo lo que posee una orden menor, es poseído en mayor medida por las órdenes superiores. A su vez, las órdenes menores son una manifestación y explicitación de aquello que han recibido desde las órdenes superiores.

Hablar de mediación es hablar de participación. Y la mejor prueba de ello es que Dios, que no media –porque es Fuente e Inicio de toda Jerarquía–, tampoco participa²²⁵. El es la “Causa imparticipada” (ὁ ἀμέθεκτος αἴτιος) de toda la Jerarquía:

“En la medida que los seres son superiores a los no seres, las cosas santas, las divinas, las señoriales y regias y las mismas participaciones son superiores a las cosas que participan de ellas, en tanto es superior a todos los seres el que está por encima de todos los seres, la Causa imparticipada de todos los que participan de Ella e incluso de las participaciones”²²⁶.

El Mediador como Cooperador e Intérprete.

Todavía nos queda por mencionar dos conceptos que nos ayudan a comprender mejor cómo se media en la Jerarquía Eclesiástica. En CH, leemos que: “cada orden de la sagrada Jerarquía, según le corresponde a cada uno, es elevado a cooperar con Dios, con la gracia y poder que Dios le da puede hacer aquellas cosas que, natural y sobrenaturalmente, son propias de la Divinidad”²²⁷.

²²⁵ L. SWEENEY, *Divine Infinity...*, 140: “Now, participation is not operative on the highest level of reality because the One neither participates in anything else nor is it participated in by anything directly”. T. MARTÍN, *Obras Completas...*, 6, n. 2: “Según Proclo cada una de las «énadas» que siguen al Uno son «participables», pero el Uno no lo es”.

²²⁶ DN 972 B. Resulta interesante la connotación *personalista* que adquiere la palabra participación, al punto que se habla de *las participaciones* mismas: “τῶν μετεχόντων καὶ τῶν μετοχῶν”. Y es que, para nuestro autor, la trascendencia de Dios debe salvarse siempre, pero también debe salvarse la inmanencia de Dios. En las Jerarquías la verdadera mediación es participación a tal grado que ésta adquiere un notable acento personalista. Y así como nuestro autor sostiene que Dios permanece siempre Imparticipado, también es claro en señalar que, la mediación no consiste en transmitir cualquier cosa impersonalmente, sino con un alto grado de compromiso por parte de quien transmite. Cfr. A. LOUTH, *Denys...*, 67: “The flow of divine light through the hierarchies is not a matter of impersonal power, but of a personal assimilation to God...”.

²²⁷ CH 165 D.

El mediador es principalmente un cooperador de Dios (τὴν θεῖαν συνεργίαν), lo que corrobora una vez más la participación activa del Jerarca en el proceso de divinización²²⁸. En cuanto participa de Dios mismo, el Jerarca puede y está llamado a realizar la misma obra –no otra distinta– de Dios, pero ésto, sólo en cuanto que “Dios le da”.

Dionisio también se refiere al Jerarca como a un *intérprete*²²⁹. Haciendo referencia al obispo, el Areopagita señala que:

“...como intérprete de la justicia divina, se guardará de pedir algo contrario a lo que Dios desea y a sus divinas promesas [...]. Hacerlo así sería faltar a su

²²⁸ La palabra utilizada (συνεργίαν) proviene de συν-εργός. El sufijo “συν”(juntamente, a la vez, con, a favor de) y εργός (acto, acción, hecho, empresa). El co-operador de Dios es aquel que realiza la obra juntamente con él. El mediador es precisamente aquel que co-opera con Dios realizando, no una obra distinta, sino la obra de Él. En CH 165 B: “Ésta, consiste principalmente en tender, según la propia capacidad, a imitar a Dios y en hacerse «cooperador de Dios», como dice la Escritura (1 Co.3, 9; 1 Tes.3, 2)”. T. MARTÍN, *Obras Completas*, 117: “«Cooperación con Dios». Esta es la razón de ser de las Jerarquías, insiste Dionisio [...], de manera que el mal se explicaría por esa falta de cooperación”. E. PERL, *Theophany...*, 60: “...the doctrine of reversion, which as we have seen means that a being actively takes part in its own being made to be. Its possessing its proper determinations, and so its beings, is not a passive reception but an active performance of its nature, so that, as we saw, God cannot make it to be without its active cooperation or participation”.

²²⁹ Cfr. 564 A. El término utilizado, “ὑποφήτης” encuentra varias traducciones bien diversas entre sí, tales como: “intérprete”, “adivino”, “sacerdote”. Viene de la conjunción de ὑπο (=bajo) y φήτης (φήμη=voz, dicho, palabra, lenguaje, aviso, anuncio, advertencia, predicción). A la base, subsiste la idea de que el Jerarca está al servicio de los demás e intercede por ellos –en este caso por los difuntos– pero, sobretudo, que está “bajo el mando” de Dios. No puede obrar por iniciativa propia dentro de la Jerarquía, precisamente porque está como bajo el mandato de Dios. T. MARTÍN, *Obras Completas...*, 147, n. 1: “«Intérprete», en vez de decir profeta. Palabra común en Dionisio para expresar la idea de mediación. «Intérprete» llama también a los sacerdotes (EH VII, 8-11; Epist. 8,1). Esto es de origen pagano. Jámblico lo usa frecuentemente”.

oficio de intérprete, obraría por iniciativa propia dentro de la Jerarquía y no bajo la guía de aquel que es principio de todo sacramento”²³⁰.

Es así como se explica –según nuestro autor– el hecho de que “la Escrituras llamen también a nuestro Jerarca «Ángel»”, pues “participa de la propiedad interpretativa de los ángeles”²³¹. No equipara al obispo con el ángel en cuanto al ser, sino en cuanto a la función que cumple²³². Lo que subraya la idea de que, la Jerarquía no busca estratificar ontológicamente a cada uno de sus miembros, sino más bien asegurar el correcto funcionamiento de cada uno de ellos, para el bien común de todos.

La autoridad del Jerarca sobre sus inferiores no proviene tanto de estar *sobre* los demás, sino más bien de estar *bajo* la tutela y guía de Dios. Sólo así se entiende que pueda ejercer autoridad sobre los demás:

“... los obispos, como intérpretes de la justicia divina, tienen poder de excomulgar. Esto no quiere decir que la Deidad condescienda con sus caprichos, valga la expresión, porque el obispo obedece al Espíritu, fuente de todo sacramento y habla por su boca”²³³.

²³⁰ EH 564 A.

²³¹ CH 293 A: “τῶν ἀγγέλων ὑποφητικῆς”.

²³² R. ROQUES, *L' Univers...*, 324, n.4: “C’est précisément par sa doctrine des médiations hiérarchiques, si souvent réaffirmée et si intrépidement défendue contre des objections d’ordre scripturaire (renvoyons encore à C.H., ch. XIII), que Denys nous semble très dépendant de Proclus. Dans cette dépendance même, il subsiste une différence essentielle, justement soulignée par Ivanka: «Pour Denys, il n’est pas question d’une génération graduelle» (pg.18), mais d’une coactivité et d’une coopération des divers ordres avec Dieu”.

²³³ EH 564 B.

Queda de manifiesto, pues, que todo Jerarca tiene un superior al cual debe obedecer y que, en última instancia, el obispo debe obedecer a Dios²³⁴. Es decir, una comprensión correcta de la Jerarquía en Dionisio, nos permite afirmar que no hay ningún Jerarca que se rija por sí mismo, sino que todos *dependen* de alguien hacia *arriba* y *velan* por alguien hacia *abajo*. El centro de la Jerarquía es Dios y cada uno de los Jerarcas debe ordenarse en torno a Él.

Es claro que la preocupación última de Dionisio no es salvaguardar el orden de la Jerarquía en sí, sino lo que a través de ella se realiza. Para Dionisio, la mediación, se ordena a la economía de la salvación. Así, volvemos a la convicción de que la preocupación por defender el orden jerárquico, tiene su fundamento en la importancia de que la misericordia se dispense a todos los individuos.

En síntesis, y después de este breve análisis del concepto de participación en Dionisio, podemos señalar que, todo el discurso de nuestro autor sobre las Jerarquías y la participación, no es otra cosa que el intento por sintetizar y unir –distinguiendo–, la realidad de la Trascendencia Divina, por un lado; con la capacidad que tiene el hombre de participar verdadera y realmente de la Divinidad, por el otro²³⁵. Y en este esfuerzo, Dionisio no sólo se refiere al agente que lo realiza –el Jerarca–, ni al modo en que lo realiza –participando–, sino también, de alguna forma, a lo que se transmite. Es por eso que, habiendo presentado, quién es el Jerarca, y habiendo intentado explicitar cómo media, ahora buscamos explicar qué exactamente es lo que media.

²³⁴ Así se verifica también en el llamado a la ordenación, CH 512 B: “El ordenante, en su amor de Dios, es intérprete y afirma que no los llama a la ordenación basándose en su propio juicio, sino movido por inspiración divina que le guía en cada ordenación jerárquica”.

²³⁵ DN 645 A: “Pues todas las cosas divinas, incluso las que nos han sido reveladas, solamente las conocemos por vía de participación”.

3.3. ¿Qué Media el Jerarca?

En el primer apartado, pudimos acercarnos al concepto y a la identidad misma del Jerarca. En el segundo, intentamos entender cómo media. En este tercer y último apartado, pretendemos acercarnos a aquello que el Jerarca media.

Cuando Dionisio habla de la Jerarquía, la define no sólo como “un orden sagrado” (τάξις ιερῶν), o “un actuar” (ἐνέργεια), sino también, como un “saber” (ἐπιστήμη)²³⁶. Nos interesa adentrarnos en la comprensión de ese saber, porque es precisamente eso, lo que media el Jerarca. Comprendiendo mejor dicho saber, podremos entender mejor, la noción del Jerarca como mediador.

Quizás uno de los aspectos por el que más ha trascendido Dionisio a la posteridad, ha sido por su aporte a la teología negativa²³⁷. No en vano, la Teología Mística –a pesar de ser su escrito más breve–, es considerada, por algunos, su obra más influyente²³⁸. En ella encontramos, condensadamente, ese rasgo propio de la filosofía de Plotino y de Proclo, –asumido a cabalidad por Dionisio–, respecto a la trascendencia

²³⁶ A. LOUTH, *Denys...*, 38: “So hierarchy is more than just a rank or order; it refers as well to what this sacred ordering makes possible: knowledge and activity”. Cfr. CH 164 D. En torno a esta definición, es que R. ROQUES desarrolla el clásico tratado de L’Univers Dionisien, dividiéndolo en tres partes: el orden, el actuar y el conocimiento.

²³⁷ Nos referimos al influjo de los escritos de Dionisio en todo el desarrollo de la vida contemplativa y en la teología de tantos pensadores posteriores –tanto de Oriente como de Occidente– y que encuentra su máximo desarrollo en su escrito de la Teología Mística. Cfr. D. RAMOS-LISSÓN, *Patrología*, 401: “La repercusión posterior de estas tesis del Corpus Dionysiacum en teólogos y místicos va a ser considerable: S.Máximo el Confesor, S. Gregorio Magno, Juan Escoto Eriúgena, Hugo y Ricardo de San Víctor, Pedro Abelardo, Guillermo de Saint-Thierry, Roberto Grossatesta, S.Alberto Magno, S.Tomás de Aquino, Maestro Eckhart, Juan Taulero, Nicolás de Cusa, S. Juan de la Cruz, etc.”.

²³⁸ Cfr. T. MARTÍN, *Obras Completas...*, 243, n. 1.

divina²³⁹. Su planteamiento epistemológico, es totalmente coherente con dicha trascendencia: “Si, efectivamente, todo conocimiento se refiere a los seres, y tiene su fin en los seres, el que es superior a todo ser, está también fuera de todo conocimiento”²⁴⁰.

Pero junto a estas radicales afirmaciones, que niegan toda posibilidad de conocimiento y ciencia respecto de Dios, a lo largo del CD encontramos pasajes en los que Dionisio abre un camino –que sigue siendo oscuro y difícil–, y que requiere *un conocimiento supraesencial*, a la luz del cual, vislumbramos la tarea del Jerarca²⁴¹:

“Tenemos que contar con un conocimiento supraesencial para podernos elevar hacia las alturas, y en la medida que nos lo permita el rayo luminoso de la palabra de Dios, acercarnos a tan altos resplandores con la prudencia y piedad que corresponde a lo divino”²⁴².

La Jerarquía y, en particular, la mediación del Jerarca, se inscribiría dentro de este acercamiento a Dios, que –permaneciendo siempre más allá–, sí se deja conocer, conforme a la capacidad de cada uno²⁴³. Dicho conocimiento se entiende, por eso mismo, como conocimiento participado en el que el Jerarca es actor fundamental²⁴⁴:

²³⁹ TM 1040 D; 1048 A: “...la Causa de todo y que está por encima de todo [...] no está en ningún lugar, no se la puede ver ni tocar [...] No es ninguna de las cosas que no son ni tampoco las que son”.

²⁴⁰ DN 593 A. En Carta I, 1065 A: “Pues Él, que sobrepasa todo ser y conocer, por ese mismo carecer de conocimiento y de ser absolutamente, existe supraesencialmente y conoce por encima de todo conocimiento”.

²⁴¹ La TM distingue teología afirmativa y teología negativa, dando cuenta precisamente de la incomunicabilidad y comunicabilidad de Dios; pero profundizar en esto, sobrepasa la intención de nuestro estudio. Sin embargo, es necesario constatar que es precisamente en esta dialéctica que se inscribe el rol y la función del mediador.

²⁴² DN 588 A.

²⁴³ DN 592 CD: “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

“Iniciar a los otros en la Jerarquía es oficio de quienes han aprendido con perfecta ciencia (ἐπιστήμης) el secreto divino de cuanto se refiera a su Jerarquía y a quienes fue dado el poder sacramental de la iniciación. Aquellos que disfrutaban de ciencia (ἐπιστημονικῶς) y participación perfectas en las consagraciones clericales tienen la misión de comunicar (μεταδοῦναι) todo lo sagrado, según que los otros lo merezcan”²⁴⁵.

El conocimiento y la participación en Dionisio van absolutamente de la mano. Podemos decir que, aquello que se participa dentro de las Jerarquías, es precisamente un conocimiento, pero conocimiento vinculado totalmente a lo sagrado. Lo que se transmite al interior de la Jerarquía es conocimiento mediado, donado, regalado desde lo alto. Así, el Jerarca se constituye como transmisor y revelador de dicho conocimiento, pero también como aquel que lo oculta y lo preserva. En la descripción de la función del Jerarca constantemente nos topamos con esta aparente contradicción: el Jerarca es el que muestra y revela pero también oculta y custodia el conocimiento divino.

Ahora bien, si consideramos que para Dionisio ver y conocer, se corresponden mutuamente²⁴⁶, es comprensible que la imagen y el concepto que más utilice Dionisio para graficar aquello que se media al interior de las Jerarquías, sea el de la luz²⁴⁷. Más

Supraesencial, en el cual preexisten todos los límites de todos los conocimientos de una manera sumamente inefable”. También EH 432 CD.

²⁴⁴ DN 645 A: “Pues todas las cosas divinas, incluso las que nos han sido reveladas, solamente las conocemos por vía de participación”. Ya hemos hecho alusión a que este conocimiento participado es, por definición, proporcional a cada ser y recibido de otros. La alusión a las Sagradas Escrituras viene a corroborar esta idea de que conocemos no por nuestros méritos, sino conforme a lo que otros nos revelan. En esta misma línea, es sabido que para Dionisio, los verdaderos teólogos son los escritores bíblicos: Isaías, Ezequiel, Pablo Juan, cfr. T. MARTÍN, *Obras Completas...*, 169, n. 6.

²⁴⁵ EH 505 A.

²⁴⁶ Cfr. TM 1025 A; EH 376 A.

²⁴⁷ En EH 441 B: “La inteligencia estaba envuelta en tinieblas e informe, pero Él la inundó de dichosa y divina luz.” También en EH 372 B leemos: “...iluminados por el conocimiento de lo que hemos visto,

aún, podemos decir que en muchas partes del CD, no sólo vemos que se corresponden, sino que se identifican. Para Dionisio, el conocimiento es luz que ilumina y envuelve a aquel que la recibe. De ahí que, para el Areopagita, “toda acción jerárquica” sea descrita como un continuo esfuerzo por “transmitir a los iniciados, la luz divina”²⁴⁸.

Si en el apartado anterior, determinamos que el concepto que mejor describía la acción del Jerarca era el de *participación*, ahora diremos que la imagen que mejor describe aquello que el Jerarca media, es el de la *luz divina*. Es por eso que, a continuación, veremos cómo Dionisio, utilizando la imagen del sol, de la luz y de los rayos, nos ayuda a entender, algunos aspectos claves del conocimiento que media el Jerarca.

podemos ser consagrados y a la vez consagrar a otros en la ciencia mística. Revestidos de luz e iniciados en la obra de Dios, alcanzamos la perfección y perfeccionamos a otros”. En EH 513 C, habla de la iluminación “intelectual” (ἐπιστημόνως ἐκφαντορικᾶ). Como es sabido, dicha noción es ampliamente utilizada en los escritos neoplatónicos y en esto, Dionisio se muestra una vez más fiel seguidor de Proclo. También Cfr. EH 397 D. T. MARTÍN, *Obras Completas...*, 103: “La idea de luz inmaterial difundida sin división, portadora de inteligibilidad, es lugar común en los escritos platónicos [...]. La luz es tema común a todos los pueblos del Asia Central [...]. En la Biblia, la luz es una idea capital [...]. El Areopagita añade un sentido netamente cristiano cuando lo aplica a la relación Dios-espíritu-alma como don y respuesta. Lo confirma con textos de San Pablo”. No debe extrañarnos, que sea precisamente a partir de un elemento del cosmos que Dionisio encuentre uno de los mejores recursos para referirse a la ciencia o conocimiento divino. Y es que el recurso a la imagen del sol, viene a poner de manifiesto que su teología, no sólo se verifica en la presentación de su liturgia o de su antropología, sino que abarca también su cosmología. Para Dionisio, el cosmos también refleja este orden sagrado del cual tantas veces hemos hecho mención y que impregna toda la Jerarquía y cada uno de sus estratos.

²⁴⁸ EH 425 A.

3.3.1. Dios Como Sol y Como Luz.

Hablando de Dios, Dionisio recurre numerosas veces, a la imagen de la luz²⁴⁹. Pero no sólo se refiere a Dios como luz, sino también como sol²⁵⁰. Haciéndolo señala, en primer lugar, que aquello que se media al interior de la Jerarquía, –la luz divina– tiene su origen en Dios. Así como el sol es la fuente de toda luz, así también Dios es la fuente de donde emana esa luz que se media al interior de la Jerarquía. Al inicio de su escrito sobre la Jerarquía Celestial, Dionisio ya hace mención a que “toda manifestación luminosa” procede (φωτοφανείας πρόοδος) “de la bondad del Padre” y describe a Jesús como la “luz del Padre [...] por el cual tenemos acceso al Padre, origen de toda luz (αρχίφωτον πατέρα)”²⁵¹.

La imagen del sol, le permite también explicar una idea clave del neoplatonismo, a saber: la inmutabilidad de Dios. Dios irradia su luz y permea toda la Jerarquía permaneciendo Él mismo idéntico. Es la perspectiva de la inmutabilidad divina encerrada en el concepto neoplatónico de μονή. Dionisio dirá que:

“Al igual que nuestro sol, sin pensarlo y sin pretenderlo, sino que, por el mero hecho de existir, ilumina a todo lo que puede participar de su luz, en la medida que puede, así también sucede con el Bien [...] que extiende los rayos de su plena bondad a todos los seres de forma apropiada a cada una”²⁵².

²⁴⁹ 697 C; 700 B.

²⁵⁰ 693 B.

²⁵¹ CH 120 B. Y. DE ANDÍA, *Henosis...*, 86: “Au principe de la vision hiérarchique de l’univers dionysien, il y a la citation de l’Épître de Jacques (1, 17) qui ouvre la Hiérarchie céleste (CH 120 B): «Tout don parfait vient du Père des Lumières». Le cosmos dionysien est structuré par ces dons de lumières qui forment une architecture de lumière: il y a un «dispensation de lumière» (φωτιστική διάδοσις) (DN 697 D), ou une «réception de lumière» (φωτοληψία) (DN 697 D), où chacun reçoit une «part de lumière» (φωτὸς μετουσία) (DN 697 D)”.

²⁵² DN 693 B.

La imagen inalterable del sol, le permite a Dionisio explicitar que Dios es la fuente de toda Jerarquía, manifestando una vez más la inmutabilidad de Dios, y por tanto su trascendencia²⁵³. Pero la imagen del sol, resulta más útil aún, en cuanto se condice con la idea central de que, trascendiendo Dios a la Jerarquía, a su vez es inmanente a ella.

Lo que se media en la Jerarquía no es otra cosa que el rayo de luz que viene de lo alto que, sin ser el mismo sol, de alguna forma lo es. De tal modo que cuando Dionisio compara a Dios con el sol, no sólo está diciendo que es la fuente de donde emana la luz, sino que Él, en sí mismo, es luz también. Como ya se ha dicho, lo que se media al interior de la Jerarquía, no es algo distinto de Dios mismo, a la vez que jamás se identifica totalmente con Él. Vuelven, pues, a aparecer todos los conceptos neoplatónicos de trascendencia e inmanencia divina, sin los cuales no podemos comprender cabalmente el funcionamiento de la Jerarquía.

²⁵³ EH 429A: “Dios ilumina a quienes se configuran lo más posible con Él, pero mantiene totalmente inmovible la propia identidad”. Dicha comprensión de la inmutabilidad de Dios se verifica también en otras dimensiones como –por ejemplo– la de la oración. Ella es, para Dionisio, uno de los accesos a ese conocimiento oculto de Dios. Hablando de ella en DN 680 C, señala: “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”. La idea es nítida y es importante: el conocimiento que se media no es aquel que nos permite entender a Dios, sino acercarnos a Él. Dios permanece siempre más allá de todo conocimiento o ciencia, pero nosotros podemos –ayudados siempre por otros– acercarnos a Él.

3.3.2. El Jerarca como mediador de la luz.

Pero la imagen del sol y de la luz, no sólo le permite a Dionisio explicar aquello que se media en la Jerarquía en lo que respecta a Dios, sino también en lo que respecta al mismo Jerarca. Y esto, en varios aspectos.

En primer lugar, aparece con meridiana claridad que el Jerarca no aporta nada propio. A la pregunta que buscamos contestar en este apartado acerca de qué media el Jerarca, Dionisio contesta sin ambigüedades: media algo que, originalmente, no es suyo. Lo que transmite es luz que viene de lo alto, recibida como donación, y no otra cosa. Ciertamente lo hace suyo y al hacerlo, verdaderamente se lo apropia²⁵⁴, pero originalmente, es don que viene de lo alto. Así, entendemos que el aporte del mediador, en Dionisio, pareciera ir en la línea de no interponerse entre el don y el receptor²⁵⁵.

Asumido el conocimiento como esta luz que se irradia desde lo alto²⁵⁶, el Jerarca no hará otra cosa que luchar por quitar y remover aquello que pudiese estar entorpeciendo el paso de la luz hacia los estratos inferiores, quedando claro que él no aporta nada y que nada de lo que él transmite es propio, sino pura donación divina. Más

²⁵⁴ Dicha apropiación, no se puede entender sino a la luz de la participación. Así como hemos señalado que el Jerarca media participando, así también afirmamos que el conocimiento que media es conocimiento participado.

²⁵⁵ DN 865 D-868 A: “Tenemos que despojarnos completamente de nosotros mismos y hacernos del todo para Dios”. Nos parece que apunta a la misma idea aludiendo a los artistas que al esculpir una estatua natural, no aportan nada, sino más bien remueven aquello que “enmascara la pura visión de lo que se halla escondido”, TM 1025 B.

²⁵⁶ Insistimos en la idea de que luz y conocimiento en Dionisio son equiparables. EH 537 C: “...los órdenes celestes no poseen en igual medida la luz que los capacita para entender los misterios de Dios”.

aún, en la TM, lo que se le pide al que busca ascender, es precisamente despojarse de todo conocimiento sensitivo e incluso despojarse de sí mismo²⁵⁷.

Un aspecto que pareciera contradecir todo cuanto hemos señalado acerca de la transmisión del don recibido, como tarea primordial del mediador, es el del secretismo en torno a lo sagrado. Dionisio pide reiteradamente que lo santo no sea compartido con los profanos²⁵⁸. Cuando Dionisio recuerda a Timoteo que prometió que “nunca lo comunicarías a nadie fuera de los sagrados iniciadores de tu propio orden” y que “harás prometer a éstos que tratarán santamente las cosas santas y que sólo comunicarán los sagrados misterios a los perfectos”, pareciera ser que estamos frente a afirmaciones que desacreditan todo cuanto hemos venido diciendo acerca de la mediación²⁵⁹.

Dicho planteamiento encuentra –por una parte– su explicación en torno al cuidado que siempre pusieron los cristianos de los primeros siglos por “evitar la

²⁵⁷ Cfr. TM 997 B-1000 A. En este sentido, se comprueba aquello que ya hemos dicho con respecto al compromiso personal del Jerarca en el proceso de mediación. El conocimiento que media el Jerarca es algo que lo compromete no sólo intelectualmente, sino ontológicamente.

²⁵⁸ Así por ejemplo TM 1000 A: “Pero procura que no escuche estas cosas ningún profano”; CH 145 C: “Guarda las cosas santas en lo recóndito de tu mente preservándolas como unas frente a la multiplicidad de lo profano, pues como dice la Escritura, no es lícito arrojar a los cerdos la pura, brillante y espléndida perla de las margaritas espirituales”; CH 372 A: “No expongas los misterios sagrados a la irreverencia de los profanos”. En CH 476 B señala: “De hecho, están obligados a ocultarlo evitando que esté al alcance del pueblo, pues así lo mandan las leyes de la Jerarquía”.

²⁵⁹ EH 377 B. Escapa a nuestras posibilidades hacer un tratado aparte acerca de los sacramentos pero es claro que su aporte va en la misma línea de cuanto hemos dicho. Así, por ejemplo, leemos en EH 504 C: “Algo se ha dicho ya del triple poder en relación a los efectos de los sacramentos. Por las Santas Escrituras se ha demostrado que el nacimiento de Dios en nosotros es una purificación y una iluminación esplendorosa; que los sacramentos de la comunión y del crisma proporcionan conocimiento y ciencia de las operaciones divinas...”.

profanación de lo sagrado”²⁶⁰. Pero es sobretodo la imagen de la luz –como aquello que se transmite a lo largo de la Jerarquía–, lo que mejor explica esta aparente contradicción con respecto al rol del mediador. La restricción con respecto a la transmisión de la luz, no tiene su razón de ser en la misma luz –que en sí misma, es difusiva–, sino en quien la recibe²⁶¹, y “puede ocurrir que estos seres traspasen los límites razonablemente asignados a su mirada y se atrevan a imaginar que pueden efectivamente mirar los rayos que trascienden su capacidad visual”²⁶². Así, Dionisio entiende el progreso espiritual del hombre como un irse capacitando para recibir cada vez más, esa luz totalmente inaccesible²⁶³. Visto así, resulta fácil comprender que, esta necesaria gradación en el conocimiento, está intrínsecamente relacionada con la gradación de las jerarquías y con el rol del Jerarca.

Bajo esta perspectiva se entiende que la tarea del mediador sea, a ratos, velar más que revelar la luz divina, “porque no es posible que el Rayo divino nos ilumine si no está

²⁶⁰ Cfr. T. MARTÍN, *Obras Completas...*, 169, n. 6. Cfr. EH 476 B: “Más aún, para evitar cualquier profanación por parte de quienes no viven en conformidad con Dios, los que secretamente contemplan lo inteligible ocultan los santos óleos bajo pliegues enigmáticos, no carentes de valor para los miembros bien dispuestos de rango inferior”.

²⁶¹ La misma idea está presente en la explicación del sello y las distintas marcas que produce, cfr. DN 644 B.

²⁶² EH 400 A; EH 501 C: “Para no herirlos dio luz proporcionada a los débiles ojos de quienes la contemplan”; EH 476 BC: “El Rayo luminoso de aquellos sacratísimos misterios ilumina directamente, y en todo su esplendor, a los hombres de Dios porque éstos se mantienen familiares a la Luz; difunden suave olor sin trabas en su mente. Pero no ocurre así con quienes se hallan en plano inferior”.

²⁶³ EH 473 B: “Dios mismo ha prohibido a los justos que, llevados de la honra, hagan ostentación de la hermosura y fragancia de su virtuoso esfuerzo para asemejarse al Dios escondido. Están ocultas estas divinas hermosuras. Su fragancia es superior a toda operación del entendimiento y están libres de cualquier profanación. Se revelan sólo a las mentes capaces de entenderlas. No brillan en nuestras almas más que a través de imágenes que se les parecen...”.

espiritualmente encubierto en la variedad de sagrados velos y la providencia paternal de Dios la ha acomodado a nuestra forma natural y propia”²⁶⁴.

El Jerarca y la Jerarquía aparecen aquí como una ayuda que permite la gradual adaptación de la Trascendencia de Dios –siempre Inmutable– a su presencia Inmanente en todas las creaturas²⁶⁵. El Jerarca aparece como transmisor de luz para todos quienes se acercan a él, pero transmisor de una luz proporcionada a la capacidad de cada uno. Los Jerarcas reciben y transmiten la luz divina, que no es otra cosa que el conocimiento de Dios. Pero dicho conocimiento es mediado, proporcionado y participado. En último término, intentamos demostrar que, la función mediadora del Jerarca, es adaptar la luz divina conforme los demás miembros de la Jerarquía puedan recibirla:

“Necesitaron hacer humano lo divino y materializar lo inmaterial. Con sus enseñanzas escritas y no escritas pusieron a nuestro nivel lo trascendente. En cumplimiento de lo mandado obraron así con nosotros, no tan sólo para ocultar a los profanos el sentido de los símbolos, según queda dicho, sino porque nuestra Jerarquía es por sí misma símbolo y adaptación a nuestra manera de ser...”²⁶⁶.

Finalmente, una última observación con respecto a lo que media el Jerarca, también relacionada con la luz, pero esta vez, a partir de la dimensión del fuego. Dionisio señala que “la Escritura parece preferir, casi en detrimento de los otros, los

²⁶⁴ CH 121 C.

²⁶⁵ S. LILLA, “Introduzione allo...”, 557: “Il Maggiore o minore grado di partecipazione alla luce divina dipende solo dalla Maggiore o minore attitudine degli esseri a riceverla e non dalla natura della luce, che resta semprimente la stessa”. EH 400 C: “No estará suficientemente iniciado todavía para la unión perfecta y participación de Dios, ni le vendrá de sí mismo tal deseo. Sólo gradualmente pasará a estado más alto con la mediación de quienes están más avanzados. Ayudado por los que le aventajan y luego por los que están en primer rango, siguiendo las normas venerables de la sagrada Jerarquía, llegará a la cumbre donde mora la Divinidad”.

²⁶⁶ EH 376 D-377 A. Así se verifica un doble motivo que explica la necesidad de la mediación jerárquica en Dionisio. Así lo entiende C. LUIBHEIM, *The Complete...*, 199, n. 15: “This double rationale for the biblical and liturgical use of symbolism, i.e. secrecy and accomodation...”.

símbolos sagrados del fuego [...] tiene predilección por la imagen del fuego”²⁶⁷. Y esta imagen nos ayuda a entender también, que el conocimiento que media el Jerarca, va transformando y divinizando a todo el que participa de él. Así como el fuego transforma todo aquello con lo cual entra en contacto, así también la mediación del Jerarca se entiende no como la entrega de un conocimiento externo, sino como un conocimiento que va transformando –y divinizando–, a quien participa de él: así, el fuego es reflejo del conocimiento mediado que, al igual que él, “domina todo y transforma a las cosas que están bajo su influencia”. Pero además las va divinizando, ya que cuando el fuego transforma las cosas, lo hace “asimilándolas a su propio poder”. Esto no hace sino corroborar la idea de que el Jerarca y la Jerarquía tienen por finalidad la divinización de todos sus miembros.

Podemos también subrayar el hecho de que, así como el conocimiento jerárquico es difusivo en sí mismo, así también el fuego “es indomable” y difusivo, en sí mismo. Si al hablar de la actividad jerárquica, señalábamos que la recepción del don comporta también su transmisión –sin por ello, sufrir menoscabo alguno–, ahora entendemos que

²⁶⁷ Cfr. 328 C-329 A. CH 329 ABC: “Porque el fuego, por decirlo así, está sensiblemente presente en todas las cosas. Penetra todo sin mezclarse y está separado de todo, es totalmente luminoso y a la vez como oculto, no se lo puede conocer en sí mismo si no se le junta una materia donde se manifieste su propio poder, es irresistible y no se lo puede mirar fijamente, domina todo y transforma a las cosas que están bajo su influencia, asimilándolas a su propio poder, se da a sí mismo a todos los que de algún modo se le acercan, renueva con su calor vivificante, ilumina con su calor vivificante, es indomable, no se mezcla, puede disociar, es inalterable, tiende rápido hacia las alturas, sublima sin que lo domine ningún impedimento terreno, en eterno movimiento, moviéndose a sí mismo y moviendo a los demás, todo lo abarca y es inabarcable, autosuficiente, se acrecienta de forma escondida y depende de las materias que le acogen para manifestar su propia grandeza, actúa con poder, está presente en todo ser de forma invisible, parece que no existe si no se lo advierte, pero se manifiesta de repente, naturalmente y por sí solo, cuando se produce una frotación, como si de un ruego se tratara, e incomprensiblemente desaparece de nuevo, no sufre menoscabo alguno en ninguna de sus felices comunicaciones. Y verdaderamente se podrían encontrar todavía muchas más propiedades del fuego donde se manifiestan, en imágenes sensibles, las actuaciones de la Divinidad”.

se debe, en primer lugar, a la propia naturaleza del conocimiento que se transmite. Si hay una imagen que le sirve a Dionisio, para graficar el hecho de que el conocimiento jerárquico, es por naturaleza transmitido difusivamente, es la imagen del fuego que, por naturaleza es “difusivo” y que “no sufre menoscabo alguno en ninguna de sus comunicaciones”²⁶⁸.

Finalmente, quisiéramos rescatar una última característica del fuego: no solamente ilumina, sino también purifica y limpia. De ahí que resulte tan apropiado para el desarrollo teológico del Areopagita. Le permite subrayar no sólo la dimensión iluminativa, sino también purgativa y ascética, que comporta su epistemología. El conocimiento en Dionisio tiene –como hemos dicho anteriormente– esa dimensión purgante, que implica, no solamente la entrega de algo externo, sino también el desvelamiento de aquello que yace oculto. Concluimos con el pasaje que cierra todo el tratado de la EH y que –de algún modo resume– los aspectos que hemos querido subrayar en este tercer apartado:

“Éstos son, hijo mío, los hermosos y unificantes puntos de vista que presenta nuestra jerarquía. Sin duda que otras inteligencias más agudas no se limitarán a lo que yo he visto. Contemplantos horizontes mucho más amplios y más conformes con Dios. Creo que también iluminarán tus ojos otras hermosuras más brillantes y divinas. Por los pasos que yo te he presentado, subirás hasta el Rayo más sublime. Muéstrate generoso conmigo. Trae ante mis ojos aquella iluminación más perfecta y evidente que obtendrás a medida que crezca tu conocimiento de la Hermosura más amable y más próxima del Uno. Estoy seguro de que mis palabras arrancarán chispas del fuego de Dios dormido en tí”²⁶⁹.

²⁶⁸ CH 329 C.

²⁶⁹ EH 568 D-569 A.

4.-CONCLUSIÓN.

El propósito con el que iniciamos nuestro trabajo fue acercarnos al planteamiento de Dionisio Areopagita con respecto a la mediación del Jerarca Eclesiástico. Para ello, establecimos desde el inicio tres preguntas elementales que guiaron nuestra travesía: ¿quién es el Jerarca eclesiástico? ¿cómo media el Jerarca? ¿qué media? A modo de conclusión expondremos ahora, suscintamente, algunos de los postulados básicos a los que hemos podido arribar después de nuestro trabajo y que nos servirán a modo de síntesis de todo cuanto ya hemos planteado.

La noción de Jerarca en la teología de Dionisio es fundamental. No en vano, Dionisio dedica varios pasajes de sus escritos a tratar sobre el Jerarca, y con variados detalles, demuestra su conocimiento y su preocupación por los Jerarcas, sus atributos y características. Sus obras van dirigidas, generalmente a algún miembro de la Jerarquía. A lo largo de todo el CD, de una u otra forma, nos topamos con referencias al Jerarca, a los ritos de ordenación, a sus funciones, etc. En los escritos de Dionisio se revela un cuidado y una preocupación particular por el Jerarca Eclesiástico.

El Jerarca es, en primer lugar, el obispo. Él aparece como la fuente y culminación de toda Jerarquía: “El orden divino de los obispos es, por tanto, el primero de los que contemplan a Dios. Es el orden primero y último”²⁷⁰. Pero comprobamos que si bien la palabra misma, alude –casi siempre– al Obispo, también hace referencia a otros miembros del orden eclesiástico. De ahí que podemos sostener que, la *noción de Jerarca*, cobra en Dionisio una dimensión más amplia, estrechamente vinculada a la noción de jerarquía²⁷¹.

²⁷⁰ EH 505 A.

²⁷¹ Cfr. EH 373 C; 305 D.

De hecho, en los escritos de Dionisio aparece, con gran claridad, que el concepto de Jerarca no puede separarse del concepto de Jerarquía. Cualquiera que intenta acercarse a la noción de Jerarca en el CD, se topa ineludiblemente con la realidad que lo envuelve: la jerarquía. Para Dionisio, la dimensión comunitaria del Jerarca es tan importante, que inventó una palabra que le permitiera expresar dicha comunión. Es por eso que, la figura del sacerdote y del diácono, miembros de la jerarquía eclesiástica, son recursos indispensables para comprender cabalmente la figura del Jerarca. Concluimos que la Jerarquía es un “orden sagrado” y que, lejos de ser un orden meramente organizacional, responde a una disposición divina. Dicho orden, condiciona, orienta y circunscribe la mediación del Jerarca al punto que, el Jerarca está para servir a dicho orden.

*Buscando una síntesis podemos decir que, el Jerarca y la mediación son –para Dionisio-, realidades inseparables. La mediación constituye al Jerarca, al punto que si no media pierde su condición de Jerarca²⁷². De tal manera que la mediación del Jerarca no es un aspecto más de su vida, sino su razón de ser, aquello que lo caracteriza y lo vitaliza, en el sentido más profundo de la palabra. El oficio de mediador no es algo externo a su propio ser, sino inherente a él. El Jerarca está para mediar, y mediando, realizar su condición de Jerarca. Tanto es así que Dionisio afirma que *el Jerarca, no es sólo el ministro ordenado, sino sobretudo “el hombre santo, inspirado”²⁷³*. Es enfático en señalar que el que “no ha alcanzado aún perfecta y sólida divinización, no debe arrogarse el oficio de director”²⁷⁴. Mediación, orden y santidad, en Dionisio, van de la mano y son inseparables, si es que queremos comprender correctamente la noción de Jerarca.*

²⁷² Carta VIII, 1092 B.

²⁷³ EH 373 C.

²⁷⁴ EH 445 A.

La forma en que Dionisio entiende la mediación no es fácil. El arduo camino realizado en el segundo apartado de nuestro trabajo, es prueba de ello. Sin lugar a duda, el influjo neoplatónico, y especialmente la comprensión dialéctica del προοδός y la ἐπιστροφῆ, está muy presente en la forma en que Dionisio comprende la mediación. En nuestro trabajo apareció, con meridiana claridad, la dialéctica entre mediación ascendente y descendente, que daba cuenta de lo complejo que resulta definir unívoca y categóricamente, la mediación del Jerarca. Así mismo, la comprensión del Areopagita con respecto a las acciones que realiza el Jerarca –recibir y transmitir-, igualmente demuestran la fácil que puede ser caer en una simplificación reductiva. Finalmente, el análisis de –lo que llamamos dimensión “objetiva” y “subjetiva” de la mediación–, también evidencian el influjo neoplatónico y la complejidad de comprender correctamente el pensamiento de Dionisio. Ciertamente, la distinción dialéctica que incorpora Dionisio en cada uno de estos tres aspectos –acciones, dimensiones, y movimientos–, nos ha servido para una mayor sistematización de su pensamiento, pero estamos conscientes que la dinámica neoplatónica del προοδός-ἐπιστροφῆ, nos obligan a una visión sintética no fácil de asimilar.

Sin embargo, así como el influjo de Plotino y su escuela, ha dejado indudables huellas en el pensamiento del Areopagita, aún mayor ha sido el influjo de Pablo y de los “teólogos”, en nuestro autor. Y si en la forma que media el Jerarca refulge claramente la dialéctica filosófica, con tanta más fuerza aparece la realidad de la gracia divina y de la libertad humana, tan propias del cristianismo. Como ha sido demostrado, esta dimensión profundamente cristiana de la mediación del Jerarca se ha esclarecido conforme hemos profundizado en el concepto de mediación jerárquica. Dicho de otra forma, en los escritos del Areopagita, ciertamente podemos ver que Jerarca media “dialécticamente”, pero sobretodo media –valga la redundancia-, “jerárquicamente”. Y cuando decimos jerárquicamente, nos referimos a que la mediación del Jerarca es ordenada. El Jerarca está sometido a un orden y esto, en dos sentidos:

a) En primer lugar, concluimos que media jerárquicamente, en cuanto está sometido al orden de la gracia, a la primacía del don. Así lo presenta Dionisio, y así intentamos presentarlo también nosotros. Siguiendo el esquema que hemos presentado considerando los tres aspectos –acciones, dimensiones, movimientos– hay una clara prevalencia de orden y de importancia de la recepción con respecto a la transmisión; de la dimensión objetiva, con respecto a la subjetiva; y del movimiento descendente con respecto al ascendente. Dicha prevalencia, marcada claramente por la Encarnación, moldea toda la comprensión que tiene Dionisio con respecto al Jerarca y –tal como se ha dicho reiteradas veces–, define todo el ordenamiento jerárquico y a cada uno de sus miembros.

b) En segundo lugar, decimos que el Jerarca media jerárquicamente (entiéndase ordenadamente), en cuanto lo hace en consonancia con otros, que también realizan la función de mediación, y sin los cuales, sencillamente no se puede mediar. Las tríadas Jámblicas pasan a ser un detalle menor cuando se las considera frente a la gran verdad que Dionisio quiere transmitir, a saber: la comunión en la mediación. Purificación, Iluminación y Perfección son actividades que se reparten no sólo en orden a la práctica y al correcto funcionamiento, sino en orden a la comunión. Decir que el obispo, el sacerdote y el diácono median jerárquicamente, no es otra cosa que decir que realizan su misión conjuntamente y que dicha misión no puede realizarse, sino es en comunión con otros. El orden en Dionisio, es el orden de la comunión jerárquica. Los tres se ordenan al Uno, fin y meta de toda mediación jerárquica.

Fue así como, después de un largo recorrido, buscando entender cómo media el Jerarca, esbozamos un intento de respuesta: el Jerarca media participando. Somos conscientes de que esta respuesta introduce una noción con un enorme contenido filosófico, pero la importancia que le atribuye Dionisio es insoslayable.

El concepto de participación, utilizado tantas veces por el Areopagita, nos ayuda a comprender que nuestro autor jamás considera la mediación del Jerarca como una suplantación de la presencia divina. Ella no reemplaza dicha presencia, sino muy por el contrario, la garantiza. El Jerarca para Dionisio, no es alguien que se interpone entre el hombre y Dios, sino alguien que permite ese encuentro.

Dionisio entiende que Dios, no está solamente, como principio y término de toda jerarquía, sino actuando –participadamente–, a lo largo de toda ella. La comprensión que tiene Dionisio del Jerarca como intérprete y cooperador, apunta en el mismo sentido: el Jerarca no se entiende como aquel que está sobre los demás, sino como aquel que está bajo el mandato Divino y por eso su operación, no es otra distinta, a la de Dios mismo.

Igualmente, el concepto fundamental de participación, nos ayuda a entender la mediación del Jerarca, no como una función solamente, sino como algo mucho más profundo. El Jerarca no media solamente, con lo que hace, sino –principalmente– con lo que es. La obra que realiza va de la mano con su ser jerárquico. El hecho de que a cada orden le corresponda una distinta función mediadora (purificación, iluminación, perfección), se entiende bajo esta perspectiva. Cada uno realiza una acción distinta, porque cada uno participa de distinta manera.

Precisamente porque la participación se vincula al orden del ser (no del hacer), es toda la vida del Jerarca la que también se va transformando, a medida que el recibe y transmite el don de Dios. Así también podemos señalar que, la participación es uno de los conceptos más importantes para comprender que, el fin de la mediación jerárquica, es la divinización de todos sus miembros.

La última pregunta que intentamos contestar para acercarnos al concepto de Jerarca, fue acerca de aquello que media el Jerarca. Es claro que para Dionisio, lo que se

media al interior de las Jerarquías es la luz divina. Utilizando esta imagen, el Areopagita nos transmite varios aspectos de su pensamiento, que para nosotros resultan relevantes:

1° Dios es el centro de toda organización jerárquica. Utilizando la imagen del sol, Dionisio sostiene que Dios es la fuente y culminación de toda acción jerárquica. Si lo que se media al interior de la Jerarquía es la luz divina, es claro que dicha luz tiene su origen en Dios. Con la imagen de Dios como sol, Dionisio enfatiza una vez más, la primacía del don que viene de lo alto, por sobre cualquier otra dimensión jerárquica.

2° Lo que se media al interior de la Jerarquía es Dios mismo, pero participadamente. La idea de que necesitamos capacitarnos para poder contemplar la luz divina, es el fundamento para toda mediación Jerárquica. En la Jerarquía, encontramos la presencia de Dios, adaptada a nuestra propia realidad. La mediación Jerárquica se entiende, como la necesaria adaptación de la Trascendencia divina, a la visión limitada de cada uno de los miembros de la jerarquía, desde los más capacitados, hasta los menos capacitados.

3° La mediación Jerárquica se entiende en términos ascéticos. El Jerarca no media interponiéndose entre Dios y los hombres, sino facilitando dicho encuentro. No media algo suyo, sino algo recibido desde lo alto. Para ello, deberá remover todo cuanto pueda dificultar la transmisión de la luz hacia los demás miembros de la jerarquía.

4° Al hablar de luz divina, Dionisio también recurre a la imagen del fuego. Si lo que media el Jerarca Eclesiástico es luz divina, no puede hacerlo sin consumirse. La mediación comporta también la transformación del Jerarca que se va divinizando conforme realiza la mediación.

Así, podemos señalar que, la mediación del Jerarca es una disposición que, se enmarca dentro del plan divino, y que consiste en la acción libre y personal, a través de la cual el mismo Jerarca, participa de la luz originaria de Dios y, haciéndolo, la participa a los demás miembros de la jerarquía, divinizándose él mismo y cooperando a la divinización de los demás.

5.- BIBLIOGRAFÍA

1.- FUENTES

1.1. Corpus Dionysiacum

- B. R. SUCHLA, *Corpus Dionysiacum 1. De divinis nominibus* (Berlín-New York 1990).
- G. HEIL, *Corpus Dionysiacum 2. De Coelesti Hierarchia. De Ecclesiastica Hierarchia. De Mystica Theologia Epistulae* (Berlín-New York 1991).

1.2. Traducciones

- C. LUIBHEID, *The Complete Works* (Paulist Press, New York 1987).
- T. MARTÍN, *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita* (BAC, Madrid 2007).

1.3. Filosofía griega

- PLOTINO, *Enéadas*. (Gredos, Madrid 1998). Traducción por J. IGAL.
- PROCLO, *Elementos de Teología*. Traducción del griego SAMARANCH, FRANCISCO (Ed. Aguilar, Argentina 1975).
- PROCLUS. *The Elements of Theology*, Trans., intr. And comm. By E. R. DODDS (Clarendon, Oxford 2004).

2. OBRAS CITADAS

LIBROS

- A. FAIVRE, *Naissance d'une Hiérarchie* (Éditions Beauchesne, Paris 1977).
- A. LOUTH,
 - Denys The Areopagite (Continuum, London-New York, 2001).
 - *Maximus the Confessor* (Routledge, London and New York, 1996).
- C. SCHÄFER, *The philosophy of Dionysius the Areopagite* (BRILL, Leiden-Boston 2006).

- D. RAMOS-LISSÓN, DOMINGO, *Patrología*, Ed.Eunsa, Pamplona 2005.
- E. PERL, *Theophany, The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite* (State University of New York Press, New York 2007).
- H. BALTHASAR, *Gloria: Formas de Estilo, Estilos eclesiásticos*, V. 2 (Encuentro, Madrid 1986).
- H. FRIES, *Conceptos fundamentales de la Teología*, V. 3 (Cristiandad, Madrid 1967).
- J. ALSINA CLOTA, *El Neoplatonismo, Síntesis del Espiritualismo Antiguo* (Anthropos, Barcelona 1989).
- J. BADA PANILLO, *La Doctrina de la Mediación Dinámica y Universal de Cristo, Salvador Nuestro en el "Corpus Areopagiticum"*. Tesis doctoral presentada en la facultad de Teología de la Universidad de München (Zaragoza 1965).
- J. DILLON, *Proclus' commentary on Plato's Parmenides* (Princeton University Press, New Jersey 1987).
- J. DIXON COPP, *Dionysius The Pseudo-Areopagite, Man of Darkness/Man of Light* (Edwin Mellen Press, New York 2007).
- J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret, Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección* (Encuentro, Madrid 2011).
- J. RICO PAVÉS, *Semejanza a Dios y Divinización en el Corpus Dionysiacum* (Estudios Teológicos San Ildefonso, Toledo 2001).
- L. SWEENEY,
 - *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought* (Peter Lang, New York 1992).
 - *Christian Philosophy* (Peter Lang, New York 1997).
- M. TOSCANO-G. ANCOCHEA, *Dionisio Areopagita, La Tiniebla es Luz* (Herder, Barcelona 2009).
- PERCZEL, ISTVÁN, "Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology" en A. PH. SEGONDS y C. M. STEEL (ed.), *Proclus et la Théologie Platonicienne* (Leuven University Press, Lovaina 2000) 491-532.
- P. ROREM, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence* (Oxford University Press, New York-Oxford 1993).
- R. ROQUES, *L'Univers Dionysien. Structure Hiérarchique du Monde Selon le Pseudo-Denys* (Montaigne, Lille 1954).
- S. KLITENIC-J. DILLON *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition: despoiling the Hellenes* (Hampshire, Ashgate 2007).
- S. LILLA, "Pseudo-Denys L'Aréopagite, Porphyre et Damascius" en YSABEL DE ANDÍA (ed.), *Denys L'Areopagite et sa Postérité en Orient et en Occident, Actes du Colloque International*, (Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris 1997) 117-152.
- W. RIORDAN, *The Divine Light* (Ignatius Press, San Francisco 2008).
- Y. DE ANDÍA.

- *Henosis, L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite* (Brill, Leiden; New York; Köln: 1996).
- *Neoplatonismo y Cristianismo en Pseudo-Dionisio Areopagita* (Navarra, 2008).

ARTÍCULOS DE REVISTAS

- A. HUBERT, “La participación: Meditación desde el aporte del Pseudo Dionisio”, en *Teología y Vida* Vol. 52 (2011) 253-268.
- A. LOUTH, “Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite”, en *Journal of Theological Studies* 37 (1986) 432-438.
- A. MEIS, “Dionisio Areopagita y el Ocultamiento de Dios: Acercamiento a los hitos relevantes de su Wirkungsgeschichte en Occidente”, en *Teología y Vida* V. 40 (1999) 327-371.
- E. PERL, “Hierarchy and Participation in Dionysius the Areopagite and Greek Neoplatonism”, en *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 68/1-4 (1994) 15-30.
- G. RITACCO DE GAYOSO, “De Proclo a Dionisio Areopagita,: Prometheo y Epimetheo”, en *Diadokhe* Vol.1, num.1-2, (1998) 55-81.
- L. PERRONE, “Sulla traducibilità dello Pseudo-Dionigi Areopagita. Annotazioni in margin alla nuovo versione italiana”, en *Studi Medievali*, Serie Terza, 28/1 (1987) 405-456.
- R. POLANCO, “La Iglesia como espacio sagrado de encuentro”, en *Teología y Vida*, 44 (2003) 332-345.
- S. LILLA, “Introduzione allo Studio dello Ps. Dionigi L'Areopagita”, en *Augustinianum* 22/3 (1982) 533-577.
- W. CARROLL, “Unity, Participation and Wholes in a Key Text of Pseudo-Dionysius The Areopagite's The Divine Names”, en *The New School* n.2 (1983) 253-262.