

## LA INFLUENCIA DE DIONISIO AREOPAGITA EN LA CIVITATE DEI

### RESUMEN

En este trabajo se analiza la compleja figura de Dionisio Areopagita y su influencia en la estructuración de la Cristiandad medieval. Ello se realiza en varias etapas, basándose en las fuentes y en la historiografía. En primer lugar se trata de definir quien fue el Areopagita y cuáles son fueron obras (el Corpus). A posteriori se realiza una incursión en sus obras, realzando aquellos aspectos que hacen a la temática analizada (el universo dionisiano), antes de delinear la cuestión de la jerarquía y su importante aporte al tema. Finalmente se rastrean los caminos de ingreso de sus obras en Occidente, su difusión y la influencia concreta que tuvo en la elaboración del esquema trifuncional en la Cristiandad medieval.

*Palabras clave:* Dionisio areopagita, Corpus Dionysiacum, De ecclesiástica hierarchia, El esquema trifuncional en la Cristiandad medieval. Pseudo-Dionisio, Saint Dennis, Héric de Saint German de Auxerre.

### ABSTRACT

In this paper it is analysed the complex figure of Dionysius, the Areopagite, and his influence on the structuring of the medieval Christendom. The work is organised in different stages using the sources and the historiography. In the first place the objective is to define who the Areopagite was and which his works were (Corpus). Then, the autor, revises the Corpus in order to bring into focus the «Dionysian universe». After that he briefly remarks the issue of hierarchy and the Areopagite's contribution to this theme. Finally the autor tries to trace down the way in which his Opus got into the Western Civilization, its spreading and its actual influence on how the medieval Christendom trifunctional scheme was structured.

*Key words:* Dionysius, the Areopagite, Corpus, Dionysian universe, Medieval Christendom trifunctional scheme, Pseudo-Dionisio, Saint Dennis, Héric de Saint German de Auxerre.

Nuestra intención es analizar la vida y obra de uno de los pensadores más misteriosos de la historia antigua de la *pars orientalis et occidentalis* del imperio de los romanos y rastrear su influencia en la cosmovisión de la Cristiandad. Se trata de Dionisio, conocido como el Areopagita o el Pseudo-Dionisio. Este autor —y su obra— representan —como señala Corsini— «uno de los más complejos y difíciles problemas filológicos de toda la literatura patristica»<sup>1</sup>.

Para llevar adelante este objetivo nos proponemos investigar la cuestión de su identidad, sus escritos y la trascendencia de éstos en la los orígenes de la Cristiandad.

En primer lugar tratemos de establecer quién fue Dionisio areopagita.

Comencemos señalando que comúnmente se identificó a este autor con el Dionisio, discípulo de san Pablo, citado por Lucas en los Hechos de los Apóstoles<sup>2</sup>, aunque la crítica de la Modernidad demostró que esta identificación era insostenible, generando una «cuestión de Dionisio».

Por otra parte aunque contamos con escasísimos datos sobre su persona, poseemos un importante grupo de escritos conocido como el *Corpus Dionysiacum* formado por cuatro libros: *De divinis nominibus* (Los nombres divinos), *De caelesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierarchia*, una teología mística y por una recopilación de diez cartas<sup>3</sup>. Dionisio menciona otros escritos que no nos han llegado como bocetos teológicos, la teología de los órdenes angélicos y una obra sobre el alma. Además conocemos bajo el nombre de Dionisio otras tres cartas [CGP, 6630-2], una autobiografía en diferentes lenguas orientales [CGP, III, 6633], una obra de astronomía en siríaco [CGP, 6634], una profesión de fe en árabe [CGP, 6635] y una anáfora litúrgica siríaca. El autor enumera otros siete escritos que no nos llegaron ni sabemos si se concretaron.

Sabemos que bajo el nombre de Dionisio (*Denis*) la Edad Media latina construyó una leyenda basada en la confusión de tres personajes distintos.

A falta de datos biográficos precisos, en este caso, curiosamente, debemos encarar el conocimiento del autor por su obra, aclarando que la leyenda se vio fortalecida por algunas referencias del propio autor —que se autodenombra en la epístola VI—, quien en su obra *De los nombres divinos* (III, 2), menciona, que junto al sofista Apollophanes, fue testigo de la oscuridad (eclipse) que cubrió la tierra a la muerte de Jesús (Ep. VII), haber predicho

1 CORSINI, E., La quaestion areopagítica, en: Atti Accad. Scienze de Torino, 93, 1958/9, 129.

2 «Pero algunos hombres se adhirieron a él (Pablo) y creyeron, entre ellos Dionisio Areopagita, una mujer llamada Damaris y algunos otros con ellos» (XVII, 34).

3 Cuatro al monje Caius (I a IV), una al diácono Dorotheus (V), una al sacerdote Sosipater (VI), otra al obispo Policarpo de Esmirna (VII), al monje Demophilos (VIII), a Tito obispo y discípulo paulino (IX) y al apóstol Juan (X).

al apóstol Juan el fin de su exilio (Ep. VI), haber visto al apóstol Santiago y, finalmente, haber presenciado la Dormición de la Virgen María (*Dormitio Mariae*); argumentos que confirieron *autorictas* apostólica a sus escritos. De no menor importancia parece haber sido la dedicatoria de todas sus obras a su discípulo y amigo Timoteo.

Como es sabido el *Corpus Dionysiacum* es mencionado por primera vez en ocasión de un encuentro entre monjes «nicenos»<sup>4</sup> y monofisistas «severianos»<sup>5</sup> que tuvo lugar en Constantinopla en 532 (en tiempos del *basileus* Justiniano) en medio de controversia por la herejía monofisista<sup>6</sup>. El patriarca monofisista Severo de Antioquía (512/18) le cita en una carta (IV) del 510 a Juan el hígümeno, mencionando doctrinas suyas<sup>7</sup>. Zacarías —en su Historia de la Iglesia— refiere que Severo, versado en los escritos dionisianos—, participó del concilio de Tyro (513), como también cita a Andreas de Cesarea en Capadocia quien le menciona en varias de sus obras<sup>8</sup>. En el sínodo la respuesta de los «nicenos» estuvo a cargo del obispo Hypatius de Éfeso, quien puso en duda la autenticidad<sup>9</sup> —y apostolicidad— de los escritos<sup>10</sup>, afirmando que de ser cierto hubieran sido citados por Cirilo y Atanasio.

A partir de esta fecha encontramos continuas referencias a Dionisio —y su obra— que sugestivamente no aparecen mencionadas durante los primeros cinco siglos del cristianismo. Entre otros le citan Efrén de Antioquia, Juan Damasceno y Leoncio de Bizancio<sup>11</sup>.

Un paso importante para el conocimiento del *Corpus Dionysiacum* fue dado por Juan de Scythopolis en el siglo VI —quien publicó una edición glosada— y por el renombrado Máximo el confesor en el siglo VII (+662), quien

4 Así eran llamados los católicos que habían aceptado el credo de Nicea.

5 Seguidores de la posición moderada del patriarca Severo de Antioquia.

6 Éstos defendían la existencia de una única naturaleza (*mono-physis*) en Cristo, la segunda persona de la Santísima Trinidad.

7 El padre Roques —considerado el mayor experto en Dionisio— señala que no es segura la fecha de la carta de Severo de Antioquía a Juan el hígümeno que se vincula con el Concilio de Tiro (podría ser de 510 o del 532) y que otros tratados de Severo donde se hace referencia al *Corpus* corresponden al período 518-528, de modo que fecha la obra dionisiana c. 525 (en: Dictionnaire de Spiritualité, 1957, 249)..

8 CVI, 257, 305, 356, 780.

9 La crítica más significativa contra la antigüedad de Dionisio -y su obra- autenticidad pertenece a Lorenzo Valla (*Novum Testamentum. Annotationes item ab ipso recognitae*. Basilea, 1522,184) —el crítico de la *donatio constantiniana*— en 1450 (+ 1457) y fue difundida en 1505 por Erasmo de Rotterdam en sus *Remarques sur le Nouveau Testament* (idem, 260-261) y masivamente por el luterano Zwinglio. En el contexto de la lucha contar el protestantismo en el siglo XVI hubo muchos intentos —los padres Sirdar y Launoy, por ejemplo— de defender la autenticidad; que habían sostenido antes Marsilio Ficino y Pico della Mirandola.

10 Cfr. LILLA, S., *Introduzione a La gerarchia ecclesiastica*. Roma: Citta Nuova, 2002, 5.

11 Cfr. «buena síntesis»; en: GANDIL, P., *Hagiographie et tradition dionysienne*. Disponible en Web: [www.revues-resurrection.org/Hagiographie-et-tradition](http://www.revues-resurrection.org/Hagiographie-et-tradition). Cfr. Corsini, E. *La question...*, 93.

le cita abundantemente en su *Mistagogia*<sup>12</sup>. Éste —gran defensor de la ortodoxia durante la herejía monofista— viajó a Roma en 646 y participó activamente del concilio de Letrán que en 649 condenó el monotelismo<sup>13</sup>, convirtiéndose en el más firme defensor del *Corpus* en Oriente, como lo será el papa Gregorio magno en Occidente<sup>14</sup>. Con posterioridad encontramos comentarios en numerosos autores que exaltan la teología de Dionisio en el siglo VIII. Paralelamente se producen traducciones del *Corpus* a distintas lenguas orientales<sup>15</sup>.

Diferentes autores de comienzos del siglo XX intentaron identificar a Dionisio con distintos autores de la época como el patriarca Severo de Antioquía (512-8)<sup>16</sup>, Juan de Scythopolis, el traductor sirio Sargis de Reshaina, el príncipe georgiano primogénito Pedro el ibero (441-81)<sup>17</sup>, Pedro el fullon, José Hazzaya<sup>18</sup> y últimamente Erasco, discípulo del neo-platónico Damascio<sup>19</sup>. Cabe agregar los trabajos de mons. Athenagoras, que —con 34 argumentos— identificó a Dionisio con un patriarca de Alejandría, tesis que retomó y corrigió el fraile dominico Celsas Pera<sup>20</sup>, quien le integró a la escuela de Basileo de Cesarea, argumento que analiza el místico ruso Vladimir Lossky, que a su vez agregó a los padres capadocios. También se pretendió identificarlo —sin éxito— con alguno de los Dionisios de la historia de la Patrística.

12 P.G. XCI, 1045-60. Urs von Baltasar precisó que la mayoría de los *scolia* de Máximo son de Juan de Scythopolis..

13 Sus defensores afirmaban que en Cristo coexistían dos naturalezas (la humana y la divina), pero una sola voluntad (divina). Fue un intento intermedio para superar el monofisismo.

14 GEANAKOPILOS, D., Some Aspects of the Influence of the Byzantine Maximus the Confessor on the Theology of East and West, in: Church History, XXVIII, (2, junio 1969) 151.

15 Al sirio por Sergio de Reshaina, s. VI, al armenio por Esteban de Siunik, s.VIII, al georgiano por Efrén Mtsire, s.XII) e incluso al árabe. También al eslavón por el *starets* Isaías en el siglo XV. El erudito canónico G. Théry menciona los distintos manuscritos que poseemos (Études Dionysiennes. Paris: 1932, t. I, 176/7)..

16 Tesis de Stiglmayr, que destruyó Devresse al demostrar que las obras ya circulaban antes que naciera Severo.

17 Murvanos-Barnoukios, hijo de Busmar o de Varaz-Bakur II y heredero al trono, convertido al cristianismo y hecho monje organizando una importante comunidad monástica en Siria, Palestina y Egipto. Al negarse a aceptar las decisiones del concilio de Calcedonia (451) emigró a Egipto. Murió en 491, según su biógrafo. Cfr. HONIGMAN, P., The Iberian and Dionysius the Areopagite: Honigmann's thesis revisited, in : Orientalia Christiana Periodica, 59 (1993), 217-227; VEKUA, K., La dimensione politica dell'areopagismo: analisis filosofico-politica sulle opere dello Pseudo-Dionigi-Areopagita. Disponible en Web: <http://nashromebi.wordpress.com>, quien analizó fuentes georgianas; Nutsbidze, Shalva. Mystery of Pseudo-Dionys Areopagit. Tbilisi, 1942 y «Pierre Ibérien et les écrits du Pseudo-Denys l'areopagite, en: Memoires de l'Academie Royale de Belgique. Classes des Lettres et des Sciences morales et politiques, XLVII (1952), 3; Roques, R., Pierre l'Ibérien et le <Corpus> dionysien, en: R.H.R., 145 (1954), 69/98 y Van Esbroeck. Peter the iberian and Denys areopagita: the tesis de Honigman revised, en: Orientalia Christiana Periodica, 59 (1993), 217/27.

18 HAUSHERR, I., Douates au sujet du <Devin Denys>, in: Orientalia Christiana Periodica, 2 (1936), 484/80.

19 Tal la tesis de R.F. Hathaway. Hierarchy and the Definition of Order in the Lettres of pseudo-Dionysius. The Hague, 1959, 31/5.

20 Il metodo di Dionigi il mistico nella ricerca della verità; in: Humanitas (1947) 355/63.

En un panorama sumamente rápido mencionemos que a mitades del siglo XIX Franz Hipler<sup>21</sup> sostuvo la tesis que el autor se llamaba verdaderamente Dionisio, vivió en el siglo IV en el ambiente monástico egipcio, llegando a identificarlo con el abad Dionisio de Rhinoclur (*Rhinokolure*) (aprox. 375)<sup>22</sup>. Esta teoría fue abandonada por el propio autor como consecuencia de las investigaciones efectuadas por H. Koch<sup>23</sup> y el padre J. Stiglmayer<sup>24</sup>, quienes aportaron pruebas contundentes en el sentido que del propio texto surgía que se trataba de un contemporáneo del posterior filósofo neo-platónico Proclo (+ 485)<sup>25</sup>, al que cita<sup>26</sup>. Poco más tarde Stiglmayer elaboró una erudita y coherente cronología<sup>27</sup> que ubica la redacción del *Corpus* entre el 482 y la primera década del siglo VI<sup>28</sup>.

La cuestión de la notable influencia de Proclo —y del neoplatonismo— en la obra del pseudo-Dionisio ha sido motivo de varios trabajos en las últimas décadas. El camino abierto por Roques —el mayor especialista en nuestro autor— fue seguido recientemente por el bizantinista Carlo Maria Mazzucchi [Damascio autore del *Corpus dionysiacum*, en: *Aevum*, 80-2, 2006, p. 299/334], quien reivindicó la autoría de Damascio de Damasco (458-538)<sup>29</sup>, filósofo que al cierre de la escuela de Atenas se exilió en Persia reelaborando —desde su «paganismo»— la teología neoplatónica.

Una explicación diferente — y que, pese a las críticas, nos parece ingeniosa— se debe al padre Eleuterio Elorduy, SJ. especialista en estoicismo, quien en 1944, en un erudito estudio, defendió la teoría que el autor era el

21 Dionysius der Areopagite, Untersuchungen, Ratisbona, 1861.

22 Sozomeno. H.E., VI, 31.

23 Proclus als Quelle des Pseudo-Dionysius Aeropagita in der Lehre vom Bösen, en: *Philologus*, 54 (1985), 438/54.

24 Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sag. Dionysius Aeropagita in der Lehre vom Übel, en: *Hist. Jahr.*, 16 (1895), 253/73.

25 Stiglmayer menciona 400 pasajes semejantes y su «De los nombres divinos» copia partes completas del «Sobre la existencia del mal».

26 La vinculación con Proclo —y Olimpodoro— ya había sido establecida mucho antes por J.G.V. Engelhardt (1820), F. Creuzer (1820-2), L. Montet en 1848 y E. Vacherot (*Historie critique de l'École d'Alexandrie*, Paris, 1848).

27 Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649, Felkirch, 1895, 21/48.

28 Letta en introduzione (p. 7/8) reproduce los argumentos de crítica interna de los textos. Para establecer las fechas se basa en el canto del credo de la misa introducido por el patriarca Pedro el fullon de Antioquía en 476 (cfr. EH 3, 2 y 7), quien introdujo el símbolo de Nicea contra el concilio de Calcedonia (Corsini, E. *La quaestion ...* 140, nota 2); el año de la muerte de Proclo (485) del cual Dionisio utilizó un tratado en el capítulo IV de *Nombres divinos* y el *Henotikon* o decreto de unión entre católicos y monofisistas publicado en 482 por el emperador Zenón, a sugerencia de los patriarcas Acacio de Constantinopla y Pedro Mongo de Alejandría para conciliar —sin éxito— la controversia monofisista.

29 Fue el último escolarca de la Escuela de Atenas. Al cerrarla el emperador Justiniano emigró con seis colegas a Persia hacia el 532, pero las dificultades con Cosroes I, en guerra con Roma, le inclinaron a volver en 534.

filósofo neo-platónico alejandrino Ammonio Sakkas<sup>30</sup> y sostuvo la existencia de una verdadera «conspiración» (de los escolarcas paganos de Atenas) para ocultar a los autores cristianos —especialmente estoicos convertidos— de los siglos II-III, argumentando que las ideas de Ammonio fueron plagiadas por su discípulo Proclo<sup>31</sup>, quien habría copiado incluso a Plotino, que a su vez usó ideas de Ammonio. Uno de sus interesantes argumentos reside en el «lenguaje alejandrino común» que se percibe en el Pseudo-Dionisio y se encuentra tanto en Ammonio como en sus contemporáneos Orígenes y Clemente<sup>32</sup>. El ocultamiento concluyó —según Elorduy— con el cierre de la escuela de Atenas<sup>33</sup>.

Los diferentes estudios realizados a la fecha<sup>34</sup> nos permiten algunas aseveraciones. La mayoría de los estudiosos coincide en que el autor conocido como Dionisio Areopagita, era de origen pagano, bautizado y probablemente convertido en monje y vivió —y escribió— en Siria, en el ambiente monofisista, entre fines del siglo V y principios del VI (tiempos de Justiniano)<sup>35</sup>. Asimismo la mayoría coincide que fue educado junto a los filósofos Proclo y Damascio en la Academia platónica, ya que empleó muchos de los conceptos «teológicos» del neo-platonismo. Algunos, inclusive, tratan de identificarlo con el pensamiento esotérico o místico cultivado en la Antigüedad, encontrando en sus escritos vestigios de los oráculos caldeos<sup>36</sup> que, por otra parte, eran comunes al sincretismo del paganismo de la época<sup>37</sup> como se aprecia en el mismo Plotino y en Proclo. El mismo Dionisio, en la carta a Policarpo<sup>38</sup>, señala

30 ¿Es Ammonio Sakkas el Pseudo-Areopagita?, in: Estudios Eclesiásticos, XVIII (1944), 501/557.

31 «Hay que advertir cómo algunos de los sabios profanos, y especialmente Proclo, usaron de las contemplaciones del bienaventurado Dionisio con frecuencia, y aun de sus mismas expresiones al pie de la letra. De aquí se puede sospechar cómo los filósofos antiguos en Atenas, atribuyéndose las obras de él (obras que recuerda escribiendo a Timoteo), las ocultaron, para pasar ellos como padres de los tratados divinos de él» (Suidas. De Dionisio Areopagita, en el Lexikon. Cit. Elorduy, E. ¿Es Ammonio Sacas...., 532, nota 1).

32 ¿Es Ammonio Sakkas ...., 535/6.

33 «Si se tiene en cuenta que la *collatio* tenía lugar tres años después del cierre de la escuela neoplatónica de Atenas, podemos conjeturar que haya alguna relación entre la aparición al público del *Corpus* y la clausura del centro principal donde sospechamos se había realizado la ocultación» (Elorduy, E., ¿Es Ammonio Sakkas ...., 538/9)..

34 Una buena síntesis de las investigaciones en HORNUS, J.-M., Les recherches recentes sur le pseudo-Denys l'Aréopagite, in: Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 35 (1955), 404/48.

35 Con mayor exactitud Roques afirma que las obras del *Corpus* «fueron escritas; antes del 525 si la 3ª carta a Juan el Higümeno es de 532; antes del 510, si esta es la fecha de dicha carta— (Dictionnaire de spiritualité. cit. Afonasin, Eugene. Dionysius the areopagite in the context of Byzantine-slavic literary relation. Disponible en WEB: [www.nsu.ru/classics/ebg/afonasin/afonasin\\_dionysius\\_olimpic.pdf](http://www.nsu.ru/classics/ebg/afonasin/afonasin_dionysius_olimpic.pdf)).

36 Cfr. DEVRESSE, B., Denys et Sévère d'Antiochie, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age, 4 (1929), Altisor, Homero, Dionisio el místico. Bs. As.: Corregidor, 2000, 16. Contra estas teorías místico-esotéricas: CORSINI, La quaestion..., 150/3 y PUECH, H.Ch., La ténébre mystique chez le Pseudo-Denys l'Areopagite dans la tradition patristique, in: Etudes carmelitanes, 23, 2 (1938), 33/53).

37 La «religión» que ahora pasó a conocerse como paganismo no era más que el sincretismo confuso y asistemático de antiguas creencias (culto a los antepasados) teñidas de neo-platonismo y cultos orientales como el de Isis o de Mitra.

38 VII, 1,2.

que colocó el neoplatonismo al servicio de la fe cristiana, aunque no cite a estos autores en sus escritos.

Parece evidente que «el mito de la antigüedad, que le han acreditado, no puede tener más que un sentido: otorgar más prestigio a los escritos que ya estaban en circulación. Pero, para lanzar el mito, era absolutamente necesario que sus escritos hubiesen estado muchas décadas en la sombra cómplice de algún monasterio»<sup>39</sup>.

De todos modos como advierte Hornus «nada hay definitivo y todo intento de identificación será azaroso ante la falta de documentos»<sup>40</sup>.

## 1. EL UNIVERSO DIONISIANO

El *Corpus Dionysiacum* nos permite acceder a las raíces del pensamiento del Pseudo-Dionisio y nos aporta una visión de sus creencias, aspectos que Roques denomina «el universo dionisiano»<sup>41</sup>.

El tema esencial del análisis del autor se refiere a la naturaleza de Dios, que estudia fundamentalmente en su obra *De los nombres divinos*<sup>42</sup>. Allí afirma que Dios es el origen, el principio y de Él (lo Uno) derivan —como para los estoicos— todos los demás seres: espirituales y humanos.

En el mejor sentido platónico admite la existencia de dos mundos; el de las inteligencias puras y el de las inteligencias encarnadas. El primero constituye la jerarquía celeste, el segundo la jerarquía eclesiástica. Las dos participan sin duda de los dones divinos, pero de manera diferente según modos bien distintos. Esta oposición se puede sintetizar en definitiva en sensible e inteligible, como Platón había establecido entre ambos mundos<sup>43</sup>. «Pero los dos mundos no están absolutamente separados, y el segundo es una imagen del primero»<sup>44</sup>.

El Pseudo-Dionisio despliega estas emanaciones del Ser en dos obras: Jerarquía celeste (*Peri tēs ouranias hierarkhías*, cuya versión latina tra-

39 ROQUES, R., Denys l'areopagite, in: Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1957, t. III, 249.

40 HORNUS, Les recherches..., 446/7. Cfr. LILLA, S. Introduzione allo studio dello Ps.Dionigi l'Areopagita. Augustinianum, XXII (3, dic. 1982), 535.

41 ROQUES, R., L'univers dionysien. Structure hierarchique du monde selon le Pseudo-Denys. Paris, 1954, 101.

42 Cfr. LILLA, S. Introduzione allo Studio...; Nieva, Jose M., Jerarquía y divinización del hombre según Dionisio Areopagita; en: Universitas Philosophica, Bogotá, 38 (2002), 137/50 y Andía, Y. de, Neoplatonismo y cristianismo en Pseudo Dionisio Areopagita, in: Anuario filosófico (Navarra), 33, (2000), 363/94.

43 ROQUES, R., La notion de hiérarchie selon le Pseudo-Denys; in: Archives de histoire doctrinale et litteraire du Moyhen Age, XVII, 1949, 199.

44 Idem.

duce como *De caelesti hierarchia*) y Jerarquía eclesiástica (*De ecclesiástica hierarchia*)<sup>45</sup> donde explica el orden jerárquico. Para él «el sagrado gobierno es un sagrado orden y ciencia y actividad asimilados a lo deiforme...» cuya meta está en «conferir a las criaturas, en tanto se pueda, la semejanza divina y unir las a Dios»<sup>46</sup>, porque el orden viene de Dios y a Él debe regresar; es un movimiento progresivo y retrospectivo», al que llama «participación»<sup>47</sup>.

«Al proceder todo de la unidad (espíritu, alma, materia) resultan capas o estratos de ser que <Dionisio> interpreta ahora, en sentido <cristiano>, como jerarquías. Todo se hace tanto más perfecto cuando más se acerca a la unidad divina. Los más cercanos a Dios son los espíritus puros o ángeles que forman la jerarquía celeste. Se dividen a su vez, por su proximidad a Dios, en tres órdenes, de tres coros cada uno, con lo que llegamos a los nueve coros de los ángeles. El orden más alto (serafines, querubines, tronos) sólo sirve a Dios, el orden intermedio (dominaciones, potestades y virtudes) sirve a toda la creación, el ínfimo (principados, arcángeles y ángeles) a los hombres. Aquí se enlaza, por debajo, la <jerarquía eclesiástica>, que conoce a su vez tres órdenes: tres iniciaciones (bautismo, eucaristía, unción), tres iniciantes (obispo, sacerdote y diácono) y tres iniciados (monje, creyente, catecúmeno). Como en Plotino comienza la luz divina en la unidad y termina en la materia, así también en Dionisio la luz sobrenatural comienza en el Dios agraciante, para terminar en el catecúmeno. Neoplatonismo y pensamiento cristiano se han unido de la forma más íntima»<sup>48</sup>.

En la Jerarquía celeste, estructurado en quince capítulos, el autor establece un ordenado sistema jerárquico de varias categorías de ángeles (tres grados), según denominaciones tomadas del Antiguo Testamento y de san Pablo. En una concepción claramente neo-platónica («la emanación») el Pseudo-Dionisio afirma que estos ángeles —símbolos de la Divinidad— adaptados al entendimiento humano reflejan la imagen de Dios —de la *Thearquía* divina—, mediante tres grados jerárquicos vinculados con la cercanía con Dios. Aquellos primeros —que encabezan la jerarquía (tronos, querubines y serafines)— reciben y reflejan directamente los rayos de Dios («la luz divina») produciendo el triple efecto de la purificación, iluminación e iniciación (caps. III-IV) Cada uno de estos tres grados jerárquicos, a su vez, se articula en tres órdenes, cada una de las cuales con particulares propiedades y funciones. «Sobre este modelo ternario, la jerarquía celeste está constituida por tres órdenes. El orden superior, que recibe directamente la iluminación de la *Thear-*

45 Hay una reciente edición en castellano: Dionisio Areopagita. Obras. Estudio filológico-lingüístico con traducción y notas de Pablo Cavallero, Buenos Aires: Losada, 2007.

46 H.C. III, 1-2, col. 165 a.

47 H.C. XII, 2, col. 292D-293ª.

48 FISCHL, J., Manual de historia de la filosofía. Madrid: Herder, 1968,143.



*quía* divina, está ocupado por los serafines, los querubines y los tronos. El orden medio reagrupa a las dominaciones, las potencias y los poderes o virtudes. La tercera está constituida de principados, arcángeles y ángeles; es este orden el que «a través de los grados de su propia ordenación, preside las jerarquías humanas a fin que se produzca de manera ordenada la elevación espiritual hacia Dios, la conversión, la comunión, la unión y al mismo tiempo el movimiento progresivo de Dios mismo»<sup>49</sup>

Del mismo modo que la jerarquía celeste —tema eje de una de sus escritos— contiene una división ternaria, la jerarquía eclesiástica —a la que dedica otro de sus libros— también la jerarquía sacerdotal comprende tres órdenes (EH c. V)<sup>50</sup> que analizaremos con más atención. De esta manera Dios es el principio sustancial —raíz del orden sagrado del universo (*táxis ierá*)— del cual emanan y se despliegan todas las criaturas, de manera jerárquicamente ordenada, como «expresión misma del querer divino»<sup>51</sup>.

Como señala una autora «el primer interés del aporte dioniosiano es de articular la enseñanza escriturística y cosmológica neo-platónica para ofrecer una teoría global del orden del mundo que permita aprehender las armonías comunes a lo celeste, lo terrestre y el corazón humano; en otros términos un conjunto de cosmología, sociología y psicología»<sup>52</sup>.

En este esquema resulta lógico que «abandonar la posición jerárquica, sin un permiso divino, es una desmesura, un orgullo, una falta donde la sanción divina será inevitablemente la exclusión de la jerarquía»<sup>53</sup>. Pero la sanción será la misma para quien usurpará una función más elevada que la suya. ... Esta idea central de la adaptación perfecta a la función y al rango no es nueva. Es la distinción de clases sociales en que Platón había fundado la distribución de las funciones en su ciudad»<sup>54</sup>. El acuerdo de las diversas funciones de tres clases, en la ciudad, constituye —como en Platón— la justicia.

49 H.C. IX, 2, col. 260. «Cada orden del jerárquico ordenamiento sacro gubernamental se eleva, de acuerdo con su propia capacidad proporcional, hacia la divina cooperación, perfeccionando con la gracia y la potencia dada por Dios aquellas cosas que es tan natural y sobrenaturalmente en la Tearquía y que actúan supraesencialmente a partir de Ella, y que se manifiestan jerárquicamente para la accesible imitación de las inteligencias amantes de Dios» (III).

50 Es la misma división que encontramos en la sistematización gnóstica de Philón. Encontramos esta división en las *Enéadas* (V, 1, 3 y II, 9,1) de Plotino (el Uno, la Inteligencia, el Amor) —sin exagerar la influencia de este autor— y en Jámblico (su *De Mysteriis*), quien integrará nuevos caracteres o en las tríadas de Proclo.

51 ROQUES, R., La notion de hiérarchie..., 187.

52 IOGNA-PRAT, D., Penser l'Eglise, penser la société après le Pseudo-Denys l'Areopagite. 13. Disponible en WEB en: <http://lamop.univ-paris1fr/w3/auxerre/Penser%20l>.

53 «Será enderezado por los santos de igual rango, y no se tomará orden contra orden, sino que cada uno estará en su orden y en su ministerio» (carta VIII, 1093 cd).

54 ROQUES, R., o. c., 220.

Observamos que en las obras del Pseudo-Dionisio «casi todas las expresiones y doctrinas acerca de Dios se remontan a fuentes platónicas, neoplatónicas<sup>55</sup> y patrísticas y, como afirma Muñiz Rodríguez<sup>56</sup> «el mérito más genial del *Corpus Dionysiacum* es el haber conseguido una férrea trabazón sistemática, profundamente cristiana, con elementos muy varios: neoplatónicos, místicos, pitagóricos, estoicos y patrísticos (más precisamente ‘el cristianismo naciente’)<sup>57</sup> como también de la tradición judía y persa sobre la angelología.

## 2. EL TEMA DE LA JERARQUÍA

Una vez esbozado el «universo dionisiano» estamos en condiciones de explorar el concepto de jerarquía, clave para nuestro análisis.

En primer lugar la palabra tiene raíz indoeuropea<sup>58</sup> y en griego reúne los términos *hieros* (que significa sagrado/lo sacro) y *archos* (fundamento/principio/el que encabeza). Aunque actualmente la palabra «jerarquía» (*hierarkhía*) se emplea para referirse a una estructura organizada en grados o niveles, el Pseudo-Dionisio «mantiene también su valor original de «gobierno sagrado» (*arkhé /hierós*), hecho confirmado por el uso de diversos vocablos con los mismos componentes<sup>59</sup>. Ello se aprecia claramente si observamos que el autor denomina a su escrito como *kathhemás hierarkhía* o «sagrado gobierno jerárquico de los hombres» como complemento del «sagrado gobierno del cielo» que corresponde a los ángeles<sup>60</sup>.

Como señalamos precedentemente, el tema de la jerarquía fue analizado por el autor en dos obras: «Jerarquía celeste» y «Jerarquía eclesiástica». En ésta última —más afín a nuestro tema— el Pseudo-Dionisio «establecía una perfecta correspondencia entre la organización de la Iglesia visible y la jerarquía trascendente e invisible de los ángeles. También en este caso, recurre a un esquema de carácter tripartito. Obispos, sacerdotes y diáconos, o monjes, comunidad y catecúmenos presentan también un ordenamiento tripartito. Aquí vuelve a reiterar que quienes están en último lugar deben ser conducidos hacia Dios por aquellos que se encuentran en los niveles intermedios<sup>61</sup>.

55 Por otro lado Roques (o. c., 208) resalta las profundas diferencias con estos pensadores neoplatónicos, especialmente en su obra sobre los *Nombres Divinos*.

56 Significado de los nombres de Dios en el *Corpus Dionysiacum*. Salamanca, Universidad Pontificia, 1975, 161.

57 Dionisio Areopagita. Obras, 54.

58 Cfr. BENVENISTE, E., Vocabulario de las instituciones indoeuropeas. Madrid: Taurus, 1983, t. I, 183/91.

59 Dionisio Areopagita. Obras., 47.

60 Cfr. CAVALLERO, P., o.c. 193.

61 MIETHKE, J., Las ideas políticas de la Edad Media. Bs. As.: Biblos, 1993, 74/5.

Para él «la estructura jerárquica de la Iglesia es una imagen de la jerarquía celeste»<sup>62</sup>.

Según Lilla la primera función es la purificación, la intermedia la iluminación y la tercera y más alta —la de los obispos— es la perfección, o iniciación, que consiste en primer lugar en la consagración de varios símbolos sacramentales, un verdadero y propio acto «teúrgico», en segundo lugar en la administración de sacramentos trasmite los símbolos sacramentales transformados y en tercer lugar en la transmisión del más alto conocimiento teológico, resguardando sobretodo la verdadera naturaleza de los símbolos sacramentales consagrados, que antes eran solo contemplados. ...Es bueno recordar —añade Lilla— que los tres conceptos de purificación, iluminación e iniciación o perfección se encuentran presentes ya en la tradición platónica<sup>63</sup>. En esta obra podemos apreciar cómo la división jerárquica de las funciones de purificación, iluminación y perfeccionamiento corresponde, respectivamente, a los diáconos (EH V, 6, 508a), presbíteros (EH V, 4, 505) y obispos (EH V, VII, 505). «En la misma jerarquía, los monjes constituyen el orden de los perfectos (EH VI, 3, 532d), el pueblo santo el de los iluminados («el orden de pueblo sagrado») (EH VI, 1, 532 B-C) y los penitentes, energúmenos y catecúmenos son los purificados (EH VI, 1 532 a, 537 c)»<sup>64</sup>. Observamos que en la base de la pirámide, se encuentra el orden de los iniciados, que reagrupa a los monjes, el pueblo santo y los simples purificados (especialmente los neófitos-catecúmenos y los penitentes)<sup>65</sup>.

Aunque Neve [A history of Christian thought. Philadelphia, Muhlenberg, 1946] hace referencia a una «jerarquía laica» diferente de la «eclesiástica», el intento de buscar en el Pseudo-Dionisio diferencia entre eclesiásticos y laicos es un error anacrónico para con un autor de esa época. «En realidad, para Dionisio los tres rangos de la segunda tríada también son integrantes de la Iglesia (*Ekklesia*) y de su «gobierno», es decir, están dentro de la «Asamblea del pueblo de Dios en el mundo»<sup>66</sup>.

El mismo Lilla observa que «análogamente a lo que ocurre en la jerarquía celeste, el miembro más alto de la jerarquía eclesiástica, el obispo, *recibe la «iniciación»* (o «*deificación»*) —vale decir su conocimiento esotérico<sup>67</sup> su iluminación y su *poder-directamente de Dios*, el principio originario de todo conocimiento e iniciación, y lo trasmite a los miembros del orden inmediatamente inferior; del mismo modo se comportan, en la escala jerárquica, los miembros

62 LILLA, S., Introduzione allo Studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita, en: Augustinianum. XXII, 3, (diciembre de 1982), 538. Esta idea se encuentra antes en Clemente y en Máximo el confesor.

63 Cfr. Augustinianum, 1982, 555, n° 4 con la nota 131 y la nota 141 del cap. III, 54 del V.

64 ROQUES, R., o.c. 11.

65 IOGNA-PRAT, D, Penser l'Eglise..., cit.

66 Gregorio magno incluye a los herejes —equivocados— en su *Moralia in Job*. Cfr Dionisio Areopagita. Obras, 194.

67 VII, 16 y VII, 19b.

de los órdenes intermedios, que por un parte son «iniciados» por el orden inmediatamente superior, por otro «inician» y «guían» a los miembros de los ordenes inferiores. Se trata de una ley ya presente en el neoplatonismo de un Clemente y de Gregorio de Nazianzo»<sup>68</sup>. Si observamos con cuidado veremos que este esquema jerárquico neo-platónico cristianizado reaparece en los autores constantinopolitanos y carolingios como base de la fundamentación de la estructura política imperial o temporal. En el primer caso baste recordar la concepción imperial de Constantino-Eusebio, que hemos analizado en otra oportunidad<sup>69</sup>.

Como anticipáramos, la obra del Pseudo-Dionisio se completa con el análisis de los sacramentos —o símbolos místéricos— que aportan las funciones y que administran los obispos<sup>70</sup>. «Todos los ritos litúrgicos y los mismos sacramentos se caracterizan por una multitud de imágenes y símbolos sensibles que ocultan una verdad mucho más alta»<sup>71</sup> y cuyo simbolismo influyó notablemente en el arte medieval.

68 ROQUES, R., o.c. 16 ss.

69 Cfr. HUBEŇÁK, F., La concepción imperial en Bizancio, in: Excerpta scholastica IV, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina, 1996, 24/52 y más detalladamente: HUBEŇÁK, F., La ideología política de Constantino y/o Eusebio de Cesarea, in: XXIV Semana de Estudios Romanos. Universidad Católica de Valparaíso. Setiembre de 2010. Un profundo e interesante análisis en FARINA, E., L'Impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea, Zurc: Pas Verlag, 1966. Resulta evidente que Eusebio —que no cita a Dionisio— se basó en fuentes similares del neopitagorismo y del neo-platonismo y fundamentalmente Orígenes de Alejandría, que parece ser la misma fuente empleada por el areopagita. Recordemos que para «su concepción política imperial —o mejor teológico-política— expuesta en el panegírico, Eusebio de Cesarea —basándose en fuente neo-pitagóricas y neo-platónicas— expresa que la *Basileia* imperial es una copia del *Cosmos* donde reina la *Razón Suprema*, el *Logos* (Dios Padre), cuyas emanaciones se trasladan al monarca (*mégas basileus*), quien por *mimesis* (imitación) —como explica Ecfantes— recibe todos los atributos de la divinidad. Es —al modo platónico— la «parte racional del alma». Obviamente, en Eusebio, la concepción neo-platónica-estoica se cristianiza para incorporar a la segunda Persona de la Santísima Trinidad (el Hijo), según lo proclamara formalmente —poco antes— el concilio de Nicea. Por ello, para él «hay un Soberano, y su Palabra y ley real es una, no expresada en palabras o sílabas ni inscrita por el tiempo en libros o tablas, sino el vivo y real Dios el Verbo, que dirige el reino de Su Padre para todos aquellos que están por debajo de Él». Por ello el Padre reina, pero el *Logos* gobierna. Pero este orden en el *cosmos* se expresa en la tierra mediante el emperador (*autokrator* o *basileus*) que, elegido por el *Logos*, gobierna la *basileia terrena*. Eusebio no duda que Constantino es el *kosmos-krator* o emperador que actúa —al mejor estilo neoplatónico y estoico que detallara Dion de Prusa— como el representante de la Divinidad cósmica y administraba de manera vicaria el orden político (*basileia*, luego *imperium*) en la tierra (el *orbis terrarum*) a la manera como el Verbo Encarnado administraba la Creación». Valga señalar que en Dionisio —algo posterior— la mención teológica —adecuada a la temática de su tiempo— es trinitaria.

70 «En efecto, la santísima operación de las Ceremonias iniciáticas tiene como primera potencia deiforme la sagrada purificación de los no iniciados; como media, la iluminadora introducción a los misterios de los que fueron purificados; como última y recapituladora de lo primero, la perfección de los introducidos a los misterios en la ciencia de las apropiadas introducciones místicas. El ordenamiento de las operaciones sagradas, por una parte, purifica a los no iniciados con la potencia primera mediante las Ceremonias iniciáticas; con la media, ilumina a los purificados; y con la última y más extrema de las potencias operadoras de lo sagrado perfecciona a los que se han comunicado con la divina Luz en las científicas perfecciones de las iluminaciones contempladas. La potencia de los perfeccionados es, como primera, la que purifica; como media, la que, tras la purificación, ilumina y es contempladora de algunas cosas sagradas; como última y más divina que las otras, la que ilumina la ciencia perfeccionadora de las sagradas iluminaciones de las que había llegado a ser contempladora» (H.E., V, 3).

71 I, 2, 65, 10-12, 67, 13-20 y otros. Cfr. LILLA, A., Introduzione a la Gerarchia, 30.

Los capítulos siguientes (II al VII) de la «Jerarquía eclesiástica» están divididos en dos partes; la primera describe detalladamente la función litúrgica de cada sacramento o las características de cada orden jerárquico análogo a los órdenes celestiales, en la segunda parte —titulada *theoria*— ilustra el significado espiritual de la ceremonia litúrgica descrita. El II se refiere al bautismo, el III a la eucaristía, el IV a la consagración del ungüento; el V a la ordenación sacerdotal, el VI a las tres órdenes iniciativas y a la ordenación de los monjes, el VII a los ritos vinculados a la muerte.

Un papel fundamental como sacramento de iniciación cumple el bautismo, considerado una «ceremonia iniciática» (EH II, 1, 397b), que luego será considerada como el pase para el ingreso a la comunidad político-religiosa de la Cristiandad<sup>72</sup>.

En esta misma línea de investigación Roques menciona una analogía entre la ciudad celeste y el orden político<sup>73</sup> que encuentra en «Jerarquía eclesiástica»<sup>74</sup> y en la carta VIII a Demófilo: «con razón nuestro bienaventurado legislador a partir de Dios no considera digno de presidir la Iglesia de Dios al que no presidió bien ya su propia casa, pues efectivamente el que se ordenó a sí mismo ordenará también a otro, y el que a otro, también la casa, y el que la casa también la ciudad, y el que la ciudad también a la nación»<sup>75</sup>; texto que para el autor implica la aceptación de un orden profano.

A manera de síntesis digamos que «con el pensamiento del Areopagita tenemos una *politeia* universal, donde el Creador, la Santísima Trinidad, el Uno y el Bien inefable es la cabeza de la existencia y donde el universo está constituido por dos jerarquías celeste y eclesiástica. Con ello se muestra un sistema de carácter explícitamente monárquico. Basándose sobre estas cuestiones naturales, el areopagitismo tuvo una enorme influencia sobre la formación institucional del poder político y del Papado, sea para los emperadores (Bizancio, Sacro Imperio, de los Zares) sea para las varias monarquías del medioevo cristiano»<sup>76</sup>. La concepción medieval de la jerarquía —basada en la obra de Dionisio— establecía que «la autoridad se ejerce según los métodos que Dios emplea en la conducción del universo. La acción divina pasa a sus colaboradores, de ellos descendiendo por grados de los seres superiores hasta los más miserables»<sup>77</sup>.

72 Cfr. HUBENÁK, F, Christianitas ¿un vocablo o un período histórico?, in: *Helmántica*, Universidad Pontificia de Salamanca, enero-abril 2009.

73 ROQUES, R. oc. 213.

74 III, 3, 429 c.

75 3 o 1093 b.

76 VEKUA, K., La dimensione politica dell'areopagitismo: analisis filosofico-politica sulle opere dello Pseudo-Dionigi-Areopagita. Disponible en Web: en: <http://nashromebi.wordpress.com>.

77 LANDRY, B., *L'idée de Chrétienté chez les scolastiques du XIIIe siècle*. Paris: Alcan, 1929, 11.

### 3. SU INFLUENCIA EN LA CRISTIANDAD

Nos queda ahora rastrear cómo se produjo la recepción del Pseudo-Dionisio en la *pars occidentis* y cómo influyó en la estructuración de la Cristiandad, el último punto de nuestro análisis.

Sabemos que Occidente conoció una primera versión del *Corpus Dionysiacum* en el 758 cuando el papa Paulo I —en el contexto de las relaciones entre Roma y la corte carolingia— envió al monarca Pipino «el breve» una carta anunciando el envío de toda la colección de las obras de Dionisio<sup>78</sup>, probablemente para «fortalecer» la autoridad monárquica y su relación con la Sede pontificia<sup>79</sup>. Los especialistas sostienen que la falta de señales sobre la existencia de esos textos demuestra que «su influencia ha sido nula»<sup>80</sup>.

Recién en setiembre del 827 el rey Luis «el piadoso» (Ludovico Pío) —en ocasión de la segunda embajada constantinopolitana<sup>81</sup>— recibió del *basileus* Miguel II «el tartamudo» (770-820) una nueva copia del texto griego del *Corpus*<sup>82</sup> y lo envió a la abadía de Saint Denis, donde llegó la víspera de la festividad de san Dionisio el 8 de octubre de 827 y fue recibida por el abad Fultrado<sup>83</sup>, ayudando al prestigio del patrono de la abadía, cuya «leyenda» ya circulaba en una *Passio* escrita hacia el 475 —¿al inaugurarse la iglesia?<sup>84</sup>— donde se menciona por primera vez a Dionisio como enviado por el obispo Clemente de Roma<sup>85</sup>.

78 Cfr. M.G.H. Epistolae III. «Desafortunadamente, los manuscritos allí mencionados no han llegado hasta nosotros» (Lastra Sheridan, Julio. El derrotero del Corpus Dionysiacum entre la temprana Edad Media y el siglo XIII. Aspectos materiales e histórico-filosóficos. Disponible en Web: [www.jornadasmedieval.com.ar/Nuevo%20sitio/Jornadas204/Lastra](http://www.jornadasmedieval.com.ar/Nuevo%20sitio/Jornadas204/Lastra), p. 2).

79 Cfr. PAPES, A., Dottrine politiche nell'età carolingia en el seculo decimo, en: Salesianum. 40 (1978), 750/1.

80 Lastra Sheridan, J..., 2.

81 La primera había tenido lugar tres años antes.

82 OMONT, J., Manuscrit des oeuvres de Denys l'Areopagite envoyé de Constantinople á Louis le débonnaire, in: Revue des Etudes grecques, XVII, 1904, 30/36.

83 La carta de Hilduino al monarca de 835 en: Théry, G., Études dionysiennes. I. Hilduin, traducteur de Denys. Paris: Etudes de philosophie medievale, 16, 63.

84 Cfr. LUSCOMBE, D., Denys the Pseudo-Areopagite in the Middle Ages: from Hilduin to Lorenzo Valla, in: Fälschungen im Mittelalter. Hanovre, 1988, t. I, 133/52 y Levillan, Leon; Etudes sur l'abbaye de Saint-Denis a l'époque méronvigiennne, in: Bibliothèque de l' École des Chartres, t. LXXVIII, 1921, 5/116.

85 El primer documento del martirio corresponde a fines del siglo VI y fue erróneamente atribuido al poeta Venancio Fortunato. «En 400 Maruta de Majuma, obispo de Maiparkat, escribió una historia del concilio de Nicea que envió a Isaac de Seleucia. Esta obra, conservada en parte en manuscrito por Propaganda Fide contiene en la pág. 22 lo siguiente <Clemente, discípulo del apóstol Pedro, escribió una carta a Dionisio, obispo discípulo de san Pablo, etc.> (Disponible en Web: [www.thomistepagesperso\\_orange.fr/denys.htm](http://www.thomistepagesperso_orange.fr/denys.htm)). Eusebio de Cesarea menciona como contemporáneo del papa Sotero en 175 a un Dionisio obispo de Corinto (III, IV, 23), anteriormente primer obispo de Atenas.

En el importante ambiente de la *scriptoria* de la abadía los escritos fueron traducidos al latín<sup>86</sup> por el nuevo abad Hilduino<sup>87</sup>, entre 832 y 835, en pleno renacimiento carolingio.

Según las fuentes, Ludovico encomendó a éste escribir la vida de san Dionisio, su santo protector<sup>88</sup>. El resultado fue una obra hagiográfica —una nueva *Passio*— el *Post beatam ac gloriossam*<sup>89</sup> que identifica —¿intencionalmente?— al obispo parisino con el Dionisio que mencionan los Hechos en el Areópago junto a san Pablo. Presumiblemente para engrandecer su figura aprovechó los datos sobre el areopagita, cuya obra estaba traduciendo.

Hilduino retoma la tesis que Dionisio fue enviado por el obispo Clemente de Roma a evangelizar a los galos<sup>90</sup>, sufriendo el martirio— con sus dos compañeros, el sacerdote Rústico y el diácono Eleuterio — en el *vicus Catulliacus* o monte de los mártires (*Montmartre*), durante el reinado de Domiciano por el prefecto Fescinnius en las nonas de octubre del 96<sup>91</sup>. Los cuerpos de Dionisio, Rústico y Eleuterio fueron enterrados en el lugar de su martirio y allí, tras la *pax constantiniana*, santa Genoveva hizo levantar una primera capilla en su honor que, con apoyo del pueblo de París, se convirtió en la iglesia del 475<sup>92</sup>.

Esta *Passio Dionysii*, «por la cantidad de manuscritos que han llegado a nosotros, parece haber tenido gran difusión en los monasterios»<sup>93</sup> y ejerció una

86 Pierre Gandil lo identifica con el manuscrito Paris 437 en la Biblioteca Nacional (Les études grecques a l'abbaye de Saint-Denis au XII siècle. Disponible en Web: <http://theses.enc.sorbonne.fr/2003/gandil>). Cfr. HUBENÁK, F., Historia integral de Occidente. Buenos Aires: EDUCA, 2006, 97/101.

87 La azarosa vida de Hilduino se inicia con su nacimiento en el seno de una familia de la nobleza franca. Su ascendencia explica que haya sido educado en la escuela de Alcuino, manteniendo correspondencia con representantes del renacimiento carolingio como Rábano Mauro y su discípulo Hincmar de Reims. En 815 fue nombrado abad de San Dionisio (Denis) cerca de París y en 819-822 el emperador Ludovico Pio le designó su capellán. En la guerra del emperador con sus hijos en 830 Hilduino se inclinó por aquellos y fue desterrado. En 831 fue rehabilitado y reinstalado en la abadía de San Denis (a 4 millas al norte de París), donde produjo importantes reformas. En 835 Ludovico le encargó escribir una biografía de San Dionisio de París, su santo patrono.

88 P.L. CVI, 13 sq. Cfr. la carta de Luis el piadoso a Hilduino. Disponible en Web: [w.history.ubc.ca/documents/Faculty/.../Louis\\_epistle\\_to\\_Hilduin.pdf](http://w.history.ubc.ca/documents/Faculty/.../Louis_epistle_to_Hilduin.pdf).

89 *Passio sanctissimi Dionysii* (Vida y pasión de san Dionisio), en: Migne. P.L.CVI, 23-50.

90 Casi paralelamente el cronista Gregorio de Tours menciona que en 250 el obispo Clemente de Roma había enviado a Denis a las Galias con otros seis obispos para enseñar el evangelio. Denis se ubicó en Lutecia y allí murió mártir en la persecución de Decio (250) o de Valeriano (258) (I, 30) Cfr. Gandil, P., Hagiographie et tradition dionysienne. Disponible en Web: [www.revue-resurrection.org/Hagiographie-et-tradition](http://www.revue-resurrection.org/Hagiographie-et-tradition).

91 Según. Natya-Foatelli, Josette, Le pèlerinage dionysien dans l'ancien Paris; en: Atlantis, 261, 194. Cfr. [www.thomistepagesperso.orange.fr/denys.htm](http://www.thomistepagesperso.orange.fr/denys.htm). Algunos autores mencionan una referencia (zapócrifa?) en Lucius Dexter. Cfr. Loenertz, Raymond, La légende parisiense de S. Denys l'Areopagite: Sa genèse et son premier témoin; en: Analecta Bollandiana, t. LXVI, 217/37.

92 Parece que el nombre de san Dionisio (de París) y su martirio aparecen por primera vez en la *Vie de Sainte Geneviève* hacia el 520.

93 LASTRA SHERIDAN, J.,..., 3.

enorme influencia en la divulgación de la leyenda por la cual la Edad Media ha identificado tres Dionisios distintos...»<sup>94</sup>. La redacción de las *Miracula* coincide con el traslado de las reliquias entre 859-875.

Cabe agregar que muchos monjes griegos que huían ante el avance del Islam sobre la *pars orientis* llegaron a Roma, donde fueron recibidos por los papas Esteban II y Paulo I y establecieron un monasterio en 761. Estos monjes cumplieron un importante papel en la traducción de autores griegos. Según investigó Théry<sup>95</sup> colaboraron activamente en la labor que emprendió Hilduino en la traducción del Pseudo-Dionisio<sup>96</sup>, como también en el último eslabón de la identificación del areopagita de san Pablo (siglo I) con el obispo parisino (siglo II) y con el autor del *corpus* (siglo IV)<sup>97</sup>.

En la iglesia edificada alrededor de las reliquias y convertida en abadía benedictina en 630 por el rey Dagoberto, surgió «una maravillosa leyenda», redactada por el abad Hilduin en 835 y que Jacobo de la Vorágine registra cuidadosamente en su recopilación de vida de santos conocida como «La leyenda dorada»<sup>98</sup>.

*Saint Denis* se convirtió en el fundamento de toda una tradición patriótica francesa consolidada a partir de Dagoberto, cuyas reliquias fueron trasladadas allí, tornándose en el patrono de la monarquía francesa, mientras la abadía se convertía en centro de peregrinación<sup>99</sup>. A fines del siglo IX la cuestión estaba resuelta y la abadía convirtió a Dionisio en «objeto de su propiedad», difundiendo con su obra, el culto a su patrono y al héroe francés, cuya dinastía la Iglesia defendía<sup>100</sup>.

El «oriflama» que era la insignia de la abadía se convirtió en el estandarte de los reyes de Francia, colocado sobre el altar mayor. Allí le veneró Juana de Arco y fueron enterrados varios reyes de Francia. En el siglo X el abad Notker de san Gall desarrolló el tema en su *Transitio Studiorum* y la leyenda fue

94 Idem.

95 L'entrée du Pseudo-Denys en Occident, en. *Melanges Mandonnet*, II, 1930, 22-5.

96 Esta traducción se conserva en los manuscritos 15645 de la Biblioteca Nacional de París, 27 de Boulogne sur-mer, 903 de la Bibliothéque Royale de Bruxelles.

97 La identificación del Dionisio paulino con el obispo de Paris aparece aceptada en el Martirologio romano —y en el breviario— con festividad el 9 de octubre; en cambio en el *vetus Martyrologium* todavía aparecen dos Dionisios distintos.

98 Madrid: Alianza, 1992, t. II, 657-63.

99 Resulta interesante agregar que la leyenda de Dionisio se completa con la leyenda del rey Dagoberto —uno de los epígonos carolingios—, completada por Hincmaro de Reims, ambas destinadas a consolidar la monarquía francesa. En la *Vita Dagoberti* también encontramos referencias al *ordo* sacerdotal y a los agricultores, como a los «que cazan».

100 Es interesante observar que las objeciones de Abelardo —monje en Saint Denis— en 1121 sobre la autenticidad de Dionisio (a favor de la crítica de Beda que le limita a obispo de Corinto, no de Atenas) fue considerado un ataque a la monarquía francesa y forzaron una carta de retractación del autor (Cit. Gandil, op. cit.).



difundida por un manuscrito que el monje Yves ofreció en 1317 al rey Felipe por el abad de saint Denis Gilles de Pontoise<sup>101</sup>.

Walter Ullman afirma que el proceso de sacralización de la monarquía siguió las líneas trazadas por Dionisio<sup>102</sup> e Hincmar utilizó la *Ecclesiastica Hierarchia* y su «liturgia» influyó en la ceremonia de la coronación real<sup>103</sup> y en la teoría de la ordenación divina de los «rangos de la sociedad»<sup>104</sup>, como también en la liturgia y en todo el ordenamiento estamental de las procesiones en el Medioevo.

Pero la obra traducida en Saint Denis bajo la dirección de Hilduino adolecía de muchos defectos que agravaban la dificultad de comprender a un autor ya complejo de por sí. Es probable que por ello el rey Carlos el calvo haya pedido —solo 40 años más tarde, en 867— al prestigioso teólogo carolingio —de origen irlandés— Juan Scoto Eriúgena<sup>105</sup> (810-877)<sup>106</sup> una nueva traducción, que se acompañó con los escolios explicativos que le hicieron el ya citado Máximo el confesor<sup>107</sup> y Juan de Scythópolis, textos traducidos —¿en una nueva versión llegada de Constantinopla?— por Anastasio, el bibliotecario papal en tiempos de Nicolás I (875?)<sup>108</sup> y según estudios recientes con la intención de corregir los textos cuya ortodoxia era discutida<sup>109</sup>. El propio Scoto popularizó la obra del Pseudo-Dionisio al difundir sus ideas en su *De divisione naturae* y en el *Periphyseon*.

Como señala un autor «la transmisión del *Corpus dionysiacaum* en Occidente fue un acontecimiento mayor de los tiempos carolingios»<sup>110</sup>; y esta nueva versión «oficial» legitimó la leyenda dionisiana.

101 El texto completo en: Natya-Foatelli.

102 The Carolingian Renaissance and the idea of Kingship. London, 1969.

103 Cfr. PARSONS, S.C. The <Hierarch> in the Pseudo-Dionysius and its place in the History of Christian Priesthood, en: *Studia Patristica*, XVIII, 1 (1989), 189.

104 Idem.

105 «Hijo de Eire», Irlanda.

106 Éste arribó al continente en 845 y fue nombrado en la escuela de palacio durante el reinado de Carlos el calvo.

107 Sus *scolia* conocidos como *Ambigua* o *Peri aporiôn* están basados en los escritos de Gregorio de Nazianzo (Geanakoplos, Deno. Some Aspects of the Influence of the Byzantine Maximos the Confesor on the Theology of East and West, en: *Church History*, XXVIII, 2 (junio 1969), 151.

108 Anastasio (810-879) fue un gran erudito que estudió con los monjes griegos, llegando a abad cerca de Roma. El papa Adriano (867-872) le nombró bibliotecario de la Curia papal y el emperador Luis II lo envió en 869 a Constantinopla para gestionar un matrimonio entre el hijo mayor del emperador bizantino y la hija del emperador en el Occidente. Conocido del patriarca Photius buscó mediar entre el patriarca y el papa. Si un pasaje en los anales de Hincmar de Reims es genuino (M.G.H. *Scriptores*, I, 447) y Hincmar no ha confundido a dos hombres, entonces Anastasio es el mismo que fue antipapa.

109 Cfr. PODOLAK, P., Giovanni di Scitopoli, intérprete del *Corpus Dionysiacaum*, en: *Augustinianum*, 47 (2007), 335/86. «Lo que sí parece claro es que ambos no sólo se sirvieron del mismo manuscrito para confeccionar su traducción, sino que se valieron sólo de él» (Lastra Sheridan, J., 3). Éste —en el sitio citado— aporta detalles de los manuscritos encontrados.

110 IOGNA-PRAT, D., *Penser l'Eglise...*, cit.

Nos parece posible sostener que la traducción y el conocimiento del *corpus dionysiacum* en el ambiente carolingio influyeron —junto con otros autores clásicos— en la elaboración de la teoría político-eclesiástica que se estaba construyendo para incorporar las realidades temporales (la *renovatio Imperii*) en un esquema basado en la *Civitas Dei* agustiniana. Su aporte más importante —más allá de lo estrictamente teológico— se produjo con respecto al tema de las jerarquías.

Para los carolingios, como señalábamos en otra ocasión, la cosmovisión de la época<sup>111</sup> afirmaba que el orden del microcosmos reflejaba la imagen de la Ciudad de Dios y en consecuencia el cuerpo místico de Cristo —dios y hombre, rey y sacerdote como Melquisedec— era el modelo del orden terrestre conducido por los representantes de dos poderes (sacerdotal y real; *sacerdos et rex*) que ejercían respectivamente la *auctoritas sacrata* y la *potestas* colaborando para asegurar la *pax* en la *civitate Dei*.

En este esquema theo-político —similar al vigente en el Imperio desde tiempos constantinianos— la base de la sociedad residía en un orden —y una consecuente estructura jerárquica— que provenía (emanaba) de Dios y cuyo ordenamiento debía respetarse para conservar la *pax tranquillitas ordinis*<sup>112</sup>. Del mismo modo que en la sociedad celeste, también la sociedad eclesiástica tenía un orden jerarquizado, del cual los laicos —el poder temporal— era solo una parte de la *Ecclesia (Christianitas)*<sup>113</sup>, cuyo gobierno Dios había encomendado al emperador<sup>114</sup>. Asimismo era natural la existencia de una jerarquía en la sociedad, ya que —como lo había explicado Dionisio areopagita— también en el Cielo existía un orden y jerarquías (ángeles, arcángeles, dominaciones, potestades...), de las cuales «la Ciudad terrena» era un simple reflejo.

Asimismo, después de la experiencia carolingia y los lamentables acontecimientos que rodearon la «abdicación» de su hijo Ludovico Pío, la figura imperial perdió fuerza y los clérigos trataron de ocupar el vacío acentuando el papel del clero como salvaguardia del Imperio. Ello implicó fortalecer a la Iglesia en desmedro del poder imperial. Podemos agregar que, de similar manera a cómo la teoría dionisiana ayudó a fundamentar la estructura jerár-

111 Cfr. HUBEŇÁK, F., *Historia integral de Occidente*. Buenos Aires: EDUCA, 2006, 132/5.

112 El obispo Jonás de Orleáns insistirá: «Es absolutamente necesario que cada uno permanezca en su orden» (en: M.G. H. I, 33).

113 Cfr. HUBEŇÁK, F., *Christianitas ¿un vocablo o un período histórico?*, en: *Helmántica*, Universidad Pontificia de Salamanca, enero-abril 2009.

114 «El deber del hombre medieval era permanecer donde Dios lo había situado. Elevarse era señal de orgullo, rebajarse pecado vergonzoso. Había que respetar la organización de la sociedad querida por Dios y ésta respondía al principio de la jerarquía. Modelada sobre la sociedad celestial, debía reproducir la jerarquía minuciosa de los ángeles y arcángeles que había descrito en sus obras el monje oriental del siglo IV, traducido después al latín y conocido bajo el nombre de Dionisio el Areopagita (para los historiadores modernos el Pseudo-Dionisio)» (Le Goff, Jacques, *El hombre medieval*. Madrid: Alianza, 1991, 43).

quica medieval, la gelasiana, reinterpretada en tiempos de Ludovico Pío en los concilios carolingios<sup>115</sup> —similares en importancia a los toledanos— definió a la *Ecclesia* como el pueblo de Dios peregrino sobre la tierra, en camino hacia el Cielo). Esta concepción —que no separaba al clero de los laicos<sup>116</sup>— en los tiempos carolingios fue claramente expuesta por Hincmar de Reims en 881.

En la época «los laicos son generalmente mencionados también con el término *saeculares* e *coniugati*, son vistos siempre desde la perspectiva del clérigo-monje»<sup>117</sup>. «Al *ordo laicorum* se atribuye un rol activo, en equilibrio y no en oposición al de los clérigos y de los monjes. Esto se puede ver no tanto en el hecho que a los laicos *potentes* se encomienda la tradicional tarea de ejecutar la justicia y defender con la armas a la Iglesia, sino fundamentalmente en el modo con que la condición del laico viene definida por el matrimonio»<sup>118</sup>.

Sabemos que fue en el siglo IX cuando los conceptos de *Ecclesia* y *Christianitas* comenzaron a diferenciarse lentamente con el surgimiento de una comunidad cristiana —no necesariamente monástica o clerical. El término jerarquía aparece en el mundo latino, alrededor del 800, en los tiempos carolingios<sup>119</sup>.

Como bien sintetiza García Pelayo los pensadores «desarrollan, como si hubiera armonía cósmica de cielo y tierra, Iglesia y Estado, un entrelazamiento y textura entre los poderes en la tierra y los poderes en el cielo, asociando cada rango terrestre a un grupo de intercesores celestes (papa-apóstoles, emperador y reyes-arcángeles, obispos— confesores, reinas-virgenes, ejército-mártires)»<sup>120</sup>. Estamos ante una verdadera liturgia política, basada en las teorías de Dionisio Areopagita. Podemos comprobar que la eclesiología carolingia —que utilizó notablemente la teoría jerárquica de Dionisio Areopagita— conformó una serie de imágenes complementarias (pueblo, cuerpo, Jesucristo, el mar) que se complementan, para definir en términos precisos la estructura comunitaria y jerárquica de la Iglesia y el papel de los clérigos, de los laicos, de los monjes. Hace evidente el intento de interpretación en sentido fuertemente jerárquico de la noción de *ordo* que remarca la importancia de la eclesiología carolingia y la tendencia a identificar la Iglesia con los clérigos, tendencia que triunfará en la época gregoriana, rescatada por Graciano, pese

115 Concilio de París de 829.

116 Esta separación es claramente moderna.

117 Sciuto, Italo, Significato e posizione del laico nell'alto Medioevo. Disponible en Web: <http://riviste.unimi.it/index.php/DoctorVirtualis/article/view/474/659>, p. 19. Rabano Mauro escribió un *speculum* fundamentalmente para los laicos: el *De institutione laicali* (P.L.CVI, 197A) en tres libros, que completa los «espejos» dedicados por los carolingios a los monjes. «En 819 había compuesto su *De institutione clericorum* en la que se limitaba, en cuanto respecta a los laicos, a repetir que la Iglesia está compuesta de tres órdenes *laicorum, monachorum et clericorum* y que el primero deriva de *laos* y significa *populus*» (Sciuto, I., 21).

118 Sciuto, I., 22.

119 IOGNA-PRAT, D., Penser l'Eglise....cit., 7.

120 El reino de Dios arquetipo político. Madrid: Revista de Occidente, 1959, 120.

a la persistencia, de manera formal, de la idea de la Iglesia como comunidad, como pueblo sacerdotal y real que busca la santidad.

Es nuestra intención ahora rastrear las posibles vías de ingreso de la influencia dionisiana.

Sabemos que las ideas reelaboradas en las varias *scriptorias* carolingias se basaban en el conocimiento de las obras de san Agustín<sup>121</sup>, de Gregorio I el magno y de Isidoro de Sevilla, como también del conocimiento que tenían los monjes de los clásicos de la Antigüedad. A ello se sumó la llegada del *corpus dionysiicum*, permitiendo la elaboración de una verdadera teología política.

Uno de los primeros autores a los que recurrieron los monjes carolingios fue indudablemente san Agustín (siglo IV), cuyas obras y concepción filosófico-teológica marcó muchos siglos de la historia de la Cristiandad. En su *Enarratio in Psalmis* el obispo de Hipona había afirmado categóricamente: «Cada uno en su *ordo*: ante todo el Cristo, luego aquéllos que son de Cristo, que han creído en su advenimiento»<sup>122</sup>, como también hacía referencia a tres categorías: «monjes falsos, falsos clérigos y falsos fieles» [132.4]. Como señala Sciuto la idea de tripartición no le es originaria pero «en Agustín fue fijada y sistematizada, consignando así a la idea una fortuna constante y una difusión en todo el pensamiento del Alto medioevo»<sup>123</sup>.

Antes de proseguir nuestro análisis cabe resaltar que el Pseudo-Dionisio ya era conocido en Occidente con anterioridad a su traducción en el mundo carolingio. Gregorio I (siglo VI), evidencia su conocimiento del pensamiento del Areopagita —quizás adquirido durante su embajada en Constantinopla— como se aprecia en su *Moralia in Job*, donde escribió con un inconfundible acento dionisiano: «Las disposiciones de la providencia divina han establecido grados diversos y órdenes diferentes con el fin de que, si los inferiores (menores) manifiestan consideración (reverencia) a los superiores (mejores) y si los mejores gratifican con amor a los menores, se establezca tanto la unidad en la concordia como la reunión de la diversidad y que la administración de cada función (*officium*) sea realizada con rectitud»<sup>124</sup>. «Basándose en la tripartición de Agustín, Gregorio establece una división jerárquica del estamento eclesiástico en tres *fidelium ordines*: el *ordo praedicatorum* —que incluye los rangos superiores—, el *continentium* —los demás rangos— y el *coniugum* —formado por los laicos casados—; esta división resulta fácilmente extrapolable a la sociedad civil, en la cual los reyes formarían parte del grupo de los

121 Cfr. SIDEC, Th. The Government of Charlemagne as Influence by Augustine's City of God, en: The classical Journal, XIV (1918), 119/27.

122 39, 6; en: P.L. XXXVI, 466.

123 SCIUTO, I., p. 13. El autor menciona que la idea ya aparece en Orígenes y en Cirilo de Alejandría, ambos considerados fuentes del Areopagita.

124 P.L. 142, 1308.

*praedicatorum* en tanto que cúspide de la pirámide social<sup>125</sup>. Más aún, según Capdevilla, Gregorio utiliza el término *rector* tanto para referirse a la autoridad religiosa como a la secular. También el papa Martín I lo cita textualmente en el concilio de Letrán de 649 y más tarde en el tercer Concilio de Constantinopla y el décimo de Nicea, contra los herejes.

Por otra parte el anglosajón san Bonifacio —el apóstol de los germanos—, benedictino como Gregorio, afirmó en un sermón que no debió desconocer Alcuino: «En la Iglesia sólo hay una fe que la caridad debe poner en práctica en todas partes, pero diferentes dignidades cada una con su función propia; existen un orden de los que gobiernan y un orden de los súbditos, un orden de los ricos y un orden de los pobres, un orden de los viejos y un orden de los jóvenes, cada uno con un camino a seguir, al igual que en cuerpo donde cada miembro tiene su función»<sup>126</sup>.

En cuanto al uso de los autores clásicos sabemos la preocupación primordial de los monjes en preservar y conocer la cultura greco-latina. Es indudable que sus «modelos» también influyeron en el armado de la estructura ideológica de la sociedad medieval. Obviamente el autor más leído y comentado fue Platón. «El modelo platónico expuesto en la República (*Politeia*) con su división de la sociedad en tres clases pudo en efecto haber tenido en este caso una incidencia particular»<sup>127</sup>. Por otra parte, últimamente se estudió la influencia del *Timeo* conocido a través de Calcidius<sup>128</sup>. «En los comentarios del *Timeo* (24 a) analizados por Dutton se aprecia que los glosadores carolingios mantuvieron de manera virtuosa diferentes esquemas ternarios, ensamblando la división social de la ciudad ideal platónica de *sabios-bellatores-laboratores* con la visión jerárquica de inspiración dionisiana de Dios-ángeles y hombres<sup>129</sup>. Tampoco les fue desconocida la *Panchata* de Evémero, un autor de finales del siglo IV a.C. que redactó una de las más renombradas utopías de

125 Gregorio. Hom. In Ezech. II, 4, 5-6 y Mor. I, 14, 20 y XXXII, 20, 36 (Maymó i Capdevilla, Política de lo sacro y sacralización de la política según el epistolario de Gregorio magno, en: Actes du colloque Université Charles de Gaulle-Lille 3 (noviembre 2003), 361, nota 8).

126 Cit. DUBY, G., Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo. Madrid: Petrel, 1980, 101. «El término *ordo*, más carolingio que propiamente feudal, pertenece al vocabulario religioso y se aplica en general, por lo tanto, a una visión religiosa de la sociedad, a los clérigos y a los laicos, a lo espiritual y a lo temporal. En consecuencia, no puede haber sino dos órdenes: el clero y el pueblo, *cleros et populus*. Los textos dicen las más veces: *utraque ordo*, «uno y otro orden» (LE GOFF, J., La civilización del Occidente medieval. Barcelona: Juventud, 1969, 355).

127 Cfr. GRÉVIN, B., La trifonctionnalité dumézilienne et les médiévistes: un idylle de vingt ans; in: Francia-digitale, 3011 (2003), 184.

128 DUTTON, P. E., Illustre civitatis et populi exemplum: Plato's *Timaeus* and the Transmission from Calcius to the End of the Twelfth Century of a Tripartite Scheme of Society, in: *Mediaeval Studies*, 45 (1983), 79/119.

129 Idem, nota 45.

la Antigüedad, que nos ha llegado a través de las páginas de las «Historias» de Diodoro de Sicilia<sup>130</sup>.

Más allá de la discutida aceptación de la tesis —forzada pero seductora— de Dumezil<sup>131</sup>, las investigaciones de Dubbuisson nos permiten trazar una interesante línea de continuidad en la tarea llevada a cabo por los monjes irlandeses —inmersos en su cultura celta y en la herencia romana— que llegaron a las Galias hacia el siglo VII y se propagaron notablemente a mitades del siglo IX, cumpliendo un importante papel cultural en el renacimiento carolingio<sup>132</sup>. El citado investigador afirma que la primera alusión clara a la nomenclatura clásica de <tres estados> se encuentra en una frase de Alfredo el grande (s.IX) en su traducción libre de la *Consolatione Philosophiae* de Boecio<sup>133</sup>, donde afirma que «...los materiales y los útiles con los cuales el rey debe reinar para tener un país próspero: debe haber hombres de oración (*gebedmen*), hombres de caballo (*fyrðmen*) y hombres de trabajo (*weorcmen*)»<sup>134</sup>. La estructura tripartita reaparece en el mundo anglo-sajón un siglo más tarde, con posterioridad a la traducción del irlandés Juan Scoto Eriúgena, en tres textos de Aelfric (entre 995 y 1006) y un texto de Wulfstan (1001)<sup>135</sup>.

La obra escrita de Alfredo el grande y de otros autores anglo-sajones fue transmitida por los misioneros irlandeses<sup>136</sup> en la región entre el Sena y el Rhin, las diócesis de Amiens, Laon, Noyon, Cambrai o sea donde reencontramos la

130 Diodoro V, 41-46. «La constitución de la isla consistía básicamente en una división en tres castas. La primera de ellas la componían los sacerdotes, que actuaban como líderes en todos los asuntos referentes a la comunidad. La segunda la formaban los granjeros, encargados de las labores agrícolas. Los productos obtenidos eran puestos a disposición de la comunidad pero aquellos diez que hubieran realizado dichas labores de la mejor manera eran recompensados como forma de estimular a los demás. La tercera estaba compuesta por los soldados y los pastores, que a cambio de una paga protegían a la ciudad los primeros, y entregaban a las bestias criadas para el sacrificio los segundos con una precisión y exactitud admirables.» (Gómez Espelosín, F. Javier; Pérez Largacha, Antonio; Vallejo Gírvés, Margarita, *Tierras Fabulosas de la Antigüedad*. Universidad de Alcalá: 1994, 261/3).

131 El complejo tema de la división trifuncional de la sociedad —reintroducido por Georges Duby— ha sido motivo de múltiples discusiones historiográficas que son ajenas a nuestro trabajo (Cfr. Grévin, Benoît, *La trifonctionnalité dumézilienne et les médiévistes: un idylle de vingt ans*; en: *Francia-digitale*, 3011 (2003), 183), pero resulta útilmencionar que consisten, fundamentalmente en la discutida teoría trifuncional del conocido antropólogo estructuralista Georges Dumezil —buceador de las raíces indoeuropeas— y las divergencias de los historiadores encabezados por Duby y Le Goff, más interesados en hallar líneas de continuidad; en algún caso útiles en nuestra investigación.

132 Una buena y amena síntesis en: CAHILL, T., *De cómo los irlandeses salvaron la civilización*. Bogotá-Barcelona: Norma, 1998.

133 II, 17.

134 Dubuisson sostiene que la frase no está en Boecio, sino que es una idea personal del rey (L'Irlande et la théorie médiévale des <trois ordres>; en: *Revue de l'histoire des religions*, CLXXVIII, 1 (1975), 38).

135 SUBUISSON, D., *L'Irlande...*, p. 38. Las citas en 38/9.

136 El propio Heric en el prefacio a la *vita sancti Germani* mencionó que «la Irlanda entera, cruzó el mar y sus peligros, transportado a las orillas, al grupo de sus filósofos».

teoría trifuncional en el siglo X<sup>137</sup>. Centros intelectuales como Auxerre, Férrières, Fleury-sur-Loire, Laon, Reims, Lyon y más tarde Fulda, cuyas escuelas intercambiaban manuscritos y se vinculaban con la corte de Carlos el calvo.

En nuestro intento de acercarnos a las vías de incorporación del *corpus* mencionemos que estudios recientes<sup>138</sup> han demostrado el importante papel que en tiempos carolingios cumplió la abadía de Saint Germain de Auxerre. Allí, durante el reinado de Carlos el calvo, se destacaron el monje Haymon (840-860?) y su discípulo Heric o Heiric, que estudiaron con el gramático irlandés Muretach<sup>139</sup>.

El primero, utilizando las conocidas *Etimologías* de Isidoro de Sevilla —o al menos la adaptación carolingia de Rabano Mauro (780-856) en *De rerum naturis (De universo)*— y presumiblemente también los Comentarios a la Eneida compuestos en el siglo IV por Servio y fuente del sevillano—, introdujo la concepción estamental trifuncional en la literatura medieval al reemplazar ideológicamente la estructura romana de las «tres tribus» por los «tres órdenes» (*tribus ordinibus*)<sup>140</sup>.

Haymon «equipara *tribus* a *ordines*». Tal manipulación obedece fundamentalmente a dos operaciones de encubrimiento ideológico: contribuir a presentar la monarquía carolingia como legítima sucesora, política y espiritual de Roma y promocionar la clase sacerdotal hacia un papel de predominio dentro de una sociedad rígidamente jerarquizada<sup>141</sup> asegurando así una continuidad <ideológica> entre la Antigüedad pagana y su tiempo. Para este autor «los sacerdotes son el primer orden de la sociedad civil porque ellos representan la Iglesia universal en marcha hacia la Jerusalén celeste, todos los elegidos serán a la vez sacerdotes y reyes<sup>142</sup>.

137 Cfr. ROUCHE, M., De l'Orient a l'Occident. Les origines de la tripartition fonctionnelle et les causes de son adoption par l'Europe chrétienne á la fin du Xe siècle; in: Actes del Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Dijon, 1978, 35.

138 IOGNA-PRAT, D., Le <baptême> du schéma des trois ordres fonctionnels; en: Annales ESC, enero 1986, 1 y Ortigues, Edmond. L'élaboration de la théorie des trois ordres chez Haymon d'Auxerre, en: IOGNA-PRAT, y otros. L'école carolingienne d'Auxerre de Murethac a Remi (830-908), Paris: 1991.

139 Nació en 841 en la Borgoña, a cuya abadía de *Saint German* en Auxerre ingresó en 850, perfeccionándose en estudios clásicos en la *scola* asistiendo a clases de Lupo en Férrières y contactado con el círculo erigeniano a través del abad Wulfado de Saint-Médard. Hacia el 865 regresó a Auxerre y se vinculó a la corte de Carlos el calvo y el círculo erigeniano. Ordenado sacerdote reemplazó como escolarca a su maestro Haymón, que se convirtió en abad de Cessy-les-Bois. Entre sus obras conocidas destacamos los *Miracula sancti Germani* que completan el poema hagiográfico *Vita sancti Germani*. como las *Collectanea* —homiliario de 115 sermones—, que nos permiten reconstruir su vida y su tiempo; y algunas obras menores. Se calcula que murió entre el 875/7

140 «De todas las tribus, esto es en todas las órdenes. Quien dice tribus, dice órdenes» (Expositio in Apocalypsis (7.3); en: P.L. CXVII, col. 953-1021c).

141 ALVARADO, J., Memorias, mito y realidad de la sociedad de los tres órdenes. Disponible en Web: [www.dialnet.unirioja.es/serviet/fichero\\_articulo?codigo=814538...0,270/1](http://www.dialnet.unirioja.es/serviet/fichero_articulo?codigo=814538...0,270/1).

142 Apoc. 946 d.

Pero será Heric, su sucesor, quien incorporó la influencia neoplatónico-dionisiana adquirida de Juan Scoto Eriúgena. Conceptos como la armonía del cosmos, las ideas de purificación y retorno al Uno y nociones de orden procesional; ternaridad, unificación y función marcan su reflexión sobre los *ordines*<sup>143</sup>. En un pasaje del *Commonitarium sanctis fractribus* (el capítulo X de sus *Miracula sancti Germani*) formuló el esquema de los tres órdenes funcionales: «Los unos combaten, los otros trabajan la tierra, vosotros sois el tercer orden, vosotros a quienes Dios admitió por elección en la esfera de influencia de su dominio privado, para que, estando más libres de las cosas exteriores, os ocupéis más de las funciones de su servicio. Los otros se ocupan por vosotros en las duras condiciones de la guerra o del trabajo, mientras que vosotros, que estáis encargados de su servicio, persistís a las prosecución de la asiduidad de vuestras plegarias y de vuestro oficio»<sup>144</sup>. Heric habla más de los órdenes que de sus funciones. Se trata de un esquema original que modificará la doctrina de los tres órdenes elaborada por su maestro»<sup>145</sup>.

La *Vita de Saint German* (en verso) «destaca la excelencia de la condición monástica sobre la condición clerical y tuvo por efecto una réplica inmediata por parte de los canónigos de la catedral de Auxerre: la *Gesta pontificum Autissioderensium*, compuesta entre 873 y 877 a pedido del obispo Wala, reivindicando claramente el primer lugar de estos últimos en la ciudad. Heiric responderá a su vez con sus *Miracula* en prosa donde acentúa la primacía de la abadía de Saint German sobre la catedral»<sup>146</sup>.

«Su obra fue utilizada en los debates político-teológicos que opusieron a monjes y clérigos en el año 1000: los monasterios de Fleury y de Cluny, así como las catedrales de Laón y de Cambrai fueron centros de todas las discusiones políticas»<sup>147</sup>.

Queda por añadir que reencontramos esta teoría —ya consolidada— en un texto apologético del 994 perteneciente a Abdón de Fleury, donde este afirma: «Puesto que en una y otra parte por la fidelidad de los sexos, en la Iglesia santa y universal, se clasifican tres órdenes, esto es tres grados, aunque no libres de pecado, siendo el primero de ellos bueno, el segundo mejor y el tercero óptimo. En el primer orden se ubican los cónyuges de ambos sexos, en el segundo los que se abstienen del sexo y los viudos y en el tercero las vírgenes y los consagrados. Los varones igualmente se clasifican en tres órdenes o grados, de los cuales el primero es el de los laicos, el segundo de los

143 IOGNA-PRAT, D., Le <baptême>..., cit., 113.

144 Idem, 106/7.

145 ORTIGUES, E., L'élaboration..., cit., 29/30.

146 LECOUEUX, S., Á partir de la difusión de trois poèmes hagiographiques, identification des centres carolingiens ayant influencé l'oeuvre de Dudon de Saint-Quentin, in: *Tabularia Etudes*, 5 (2005), del 25-IV-2005, 30.

147 Idem 31.



clérigos y el tercero de los monjes... Así después en el primer orden de los varones, es decir el de los laicos, se dice que algunos son agricultores y otros guerreros, Los agricultores ciertamente se ocupan de la agricultura y de las diversas artes rurales, por lo que son el sustento de todos los miembros de la Iglesia. Por su parte los guerreros que son profesionales de las fuerzas militares, no se refugian en el útero materno, ni confrontan a los propios miembros de la Iglesia, sino por el contrario despliegan sus habilidades contra los enemigos de la Iglesia», aclarando asimismo que el orden de los clérigos se divide en tres grados: diáconos, sacerdotes y obispos. Es evidente que aunque no lo mencione, conoce el esquema del Pseudo-Dionisio.

Finalmente en el siglo XI encontramos los dos autores de formación carolingia que según el clásico trabajo de Duby consolidan la teoría: Adalberón de Laón (*Carmen ad Rotbertum Regem* de 1027) y su primo Gerardo de Cambrai (1036, luego en: *Gesta Episcopum Cameracensium*). El primero escribió en un célebre párrafo: «La sociedad de los fieles forma un solo cuerpo; pero la división de la sociedad comprende tres órdenes. Porque la otra ley, la ley humana distingue otras dos condiciones. Nobles y no libres, no son regidos por una misma norma... Los nobles son los guerreros, protectores de las iglesias. Defienden a todos los hombres del pueblo, a los grandes y a los modestos, y por ello al mismo tiempo aseguran su propia seguridad. La otra clase es la de los no libres: esta desgraciada raza no posee nada sin sufrimiento... Por tanto, la ciudad de Dios, que se cree una sola, está dividida en tres órdenes: unos ruegan, otros combaten y otros trabajan. Estos tres órdenes viven juntos y no soportarían una separación. Los servicios de uno de ellos permiten los trabajos de los otros dos. Cada uno, alternativamente, presta su apoyo a todos. Así, mientras este conjunto triple no dejó de permanecer unido la ley ha podido triunfar y el mundo gozar de la paz». Lecouteux no duda que Adalberón conoció las obras de Heric, que también eran conocidas en Cluny<sup>148</sup>.

También el obispo Gerardo de Cambrai (1012-48?) en un discurso que fue pronunciado, en 1036 y que transcribe, algunos años más tarde la *Gesta Episcopum Cameracensium* afirmó: «nuestro obispo nos muestra que, desde los orígenes, el género humano está dividido en tres partes, los que rezan (*oratoribus*), los que combaten (*pugnatoribus*) y los que cultivan la tierra (*agricultoribus*)» (III, 52).

A partir del siglo XII, los textos del mismo tipo se multiplicarán, tenemos un verdadero *topos*, sobretodo en lengua vulgar,<sup>149</sup> pero ello supera los límites de nuestro trabajo, aunque nos parece interesante señalar, como bien ana-

148 A partir de la difusión de trois poèmes hagiographiques, identification des centres carolingiens ayant influencé l'oeuvre de Dudon de Saint-Quentin, en: *Tabularia Etudes*, 5, 2005, del 25-IV-2005, 321, nota 96.

149 BATANY, J., Des <trois fonctions> aux <trois etats>, en: *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 18, 5 (1963), 934.

lizó Bertelloni, que la influencia política del Pseudo-Dionisio perdura hasta avanzada la edad media y encontramos rasgos interesantes en la bula *Unam Sanctam*, que en pleno siglo XIII, «aplica este modelo neoplatónico al orden del mundo, lo extiende a la estructura eclesiástica y lo utiliza para definir conceptualmente la relación entre poderes»<sup>150</sup>.

Es indudable que las recopilaciones de derecho canónico realizadas en la época terminaron sistematizando el esquema trifuncional que garantizaba el orden y la armonía en la sociedad medieval, favoreciendo la tarea eclesiástica a favor de la tregua de paz<sup>151</sup>.

De este modo nos parece podemos establecer que la influencia de Dionisio en la ideología de la sociedad medieval tuvo un centro de construcción fundamental en la abadía de Saint Germain de Auxerre y un autor clave en Héric, quien construyó el esquema trifuncional con materiales de diferentes autores anteriores trabajados en su *scriptoria* reelaborándolos sobre la base de las obras del *corpus dionysiacum*, estudiado en sus claustros y este esquema cumplió un papel muy significativo en la vida de la *civitas Dei*, destinado a fundamentar una armonía basada en ordenamiento jerárquico que explicase las diferencias sociales y justificase la autoridad. Como señala Ullman, de este modo el «Seudo-Dionisio facilitó una explicación semi-filosófica o semi-teológica del origen del poder en un mundo cristiano, y fue él quien de hecho lanzó la idea y acuñó el término de jerarquía (*hierarchia*). Partiendo de premisas helenísticas, paulinas y neoplatónicas sostuvo que existía un único ser supremo que poseía la suma y el total de todo poder, y que este ser era Dios, a quien denominó «principio de unidad». Todo poder derivaba de este ser supremo, con lo cual quedaba garantizado el orden del mundo. Para él, orden era la diferenciación en grados y rangos entre los diversos cargos, organizado, sin embargo, de tal manera que cada uno de éstos estuviese bajo la directa dependencia del cargo inmediatamente superior. Las diferencias de rango, función y orden se expresaban por medio del término «jerarquía». Dios había erigido en los cielos diversos órdenes que tenían una correspondencia en los de la tierra. La jerarquía eclesiástica era, según este autor, una simple continuación de la jerarquía celestial»<sup>152</sup>.

Florencio Hubeñák

Universidad Católica Argentina

150 BERTELLONI, F., Sobre las fuentes de la bula *Unam Sanctam*, en: *Pensiero politico medievale*, II, 2005 19/20.

151 «Así los Decretum de Burchard de Worms (965-1025) (PL. CXL, 5347. 1065), quien funda un 'sistema' de reagrupamiento de textos sobre los cuadros de la Iglesia» (Iogna Prat, D., *Penser l'Eglise...*, 22). Por otra parte el código de derecho canónico mantiene la jerarquización trifuncional: estado sacerdotal, religioso y de matrimonio.

152 ULLMANN, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel, 1983, 32-3.