

INTRODUCCIÓN

1. Introducción

La influencia de Dionisio Areopagita sobre el pensamiento de Santo Tomás de Aquino se presenta como un interesante desafío para todos aquellos que quieran abordar la obra del dominico y descubrir la génesis de su pensamiento filosófico. A lo largo del siglo XX diversos especialistas en la obra del Aquinate han intentado profundizar en esta línea de investigación¹. En muchos otros casos, aun cuando no avanzaron en esa dirección, no se dejó de reconocer que las referencias a Dionisio Areopagita que hace Santo Tomás son lo suficientemente abundantes como para asumir que sin duda ejerció una influencia importante en su obra². No parece ser un dato menor el que Santo Tomás haya tenido su primer acercamiento más o menos intensivo a la obra de Dionisio entre los años 1248 y 1252³, cuando acompañando todavía a San Alberto Magno, colaboró con él como amanuense en los distintos comentarios que éste hace al *Corpus Areopagiticum*. De esta manera, ya desde su etapa de formación el joven Tomás está en contacto con las obras del Areopagita y su presencia será una constante a lo largo de toda su vida⁴.

¹ La lista incluye un importante número de autores. Menciono especialmente a Durantel, autor de una obra clásica sobre la influencia de Dionisio en Santo Tomás, J. Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo Denis* (Librairie Félix Alcan, Paris, 1919) y a Cornelio Fabro, autor de un importante número de artículos sobre el tema, que puede verse en la bibliografía. Ambos desarrollaron investigaciones continuadas en torno a las raíces dionisianas del pensamiento de Tomás de Aquino y se transformaron en obras de referencia para quien se inicia en esa temática, aun cuando muchos de sus enfoques hoy se consideren superados. Desde una perspectiva más amplia, esto es, la relación entre platonismo y el pensamiento de Santo Tomás la bibliografía es ciertamente más amplia.

² É. Gilson, *El tomismo*, Eunsa, Pamplona, 1978, pp. 84-88.

³ J. P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Eunsa, Pamplona, 2002, pp. 43-44. Esto no quita que no haya podido conocer el *Corpus Areopagiticum* (o alguna de sus obras) antes.

⁴ Tanto Durantel como Torrell reconocen la presencia de más de 500 referencias directas a Dionisio en el *Comentario a las Sentencias*: J. Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo Denis*, pp. 20-22, y J. P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino*, p. 60, que acepta como correcto el trabajo de

Una de las razones que motivó que sean bien recibidos fue el consenso general reinante en aquellos tiempos sobre la autoría de los textos. Había un acuerdo casi absoluto en considerar al *Corpus Areopagiticum* como genuino, esto es, como un texto que había sido escrito por Dionisio, el converso en el Areópago por San Pablo, de quién se habla en los *Hechos de los Apóstoles*⁵. Por ello, a la riqueza filosófica que hallaban en el *Corpus* se sumaba el hecho de que se creía que su autor había vivido en tiempos apostólicos, lo que naturalmente generaba veneración entre los cristianos⁶. La presencia de los textos de Dionisio en Occidente se remontaba varios siglos para atrás y de hecho, la recepción de sus obras por parte del mundo cultural latino no estuvo exenta de problemas. Conviene entonces repasar aunque sea brevemente algunos hechos importantes que condicionaron la llegada de las obras del Areopagita⁷.

2. El *Corpus Areopagiticum* en Occidente

La figura de Dionisio Areopagita es una de las figuras más oscuras a las que se enfrenta el historiador de la filosofía medieval. Todo su *Corpus* no ocupa más que unos cuatro pequeños opúsculos y unas pocas epístolas. Sin embargo, su influencia en los autores posteriores ha sido notable⁸. Lo primero que hay que decir es que el autor pretende presentarse como el discípulo de San Pablo⁹. De

Ch. H. Lohr, *St Thomas Aquinas 'Scriptum super Sententiis': An Index of Authorities Cited*, Aldershot, Avebury, 1980. La obra de Durantel registra además referencias en otras obras de Santo Tomás.

⁵ *Hechos de los Apóstoles*, 17, 34.

⁶ Es de notar, sin embargo, que a diferencia de su maestro Alberto Magno, el Aquinate solamente comentó el *De divinis nominibus*: Tomás de Aquino, *In de divinis nominibus*, C. Pera (ed.), Marietti, Roma, 1950.

⁷ Un desarrollo más completo de esto puede verse en P. G. Thery, *Etudes dionysiennes. I. Hilduin traducteur de Denys, Vrin, Paris, 1932*, p. iii.

⁸ Su influencia va desde autores orientales del siglo VII, como San Máximo el Confesor, hasta autores del renacimiento, como Marsilio Ficino, Nicolás de Cusa o Erasmo de Rotterdam.

⁹ La referencia implícita es a *Hechos de los Apóstoles*, 17, 34. Los artilugios que usa el autor son notables. Dirige sus cuatro libros a Timoteo, una carta a Tito (la epístola IX). También dirige una epístola a San Policarpo (la epístola VII), el discípulo de San Juan, e incluso hay una de las epístolas dedicadas al mismo evangelista (la epístola X). El trato hacia ellos se presenta como afectuoso, dando a entender que se conocen. Otro hecho interesante es que Dionisio da a entender que estuvo presente en la Asunción de la Virgen María (Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 681 D-684 A).

hecho, toda su obra, aun cuando comete algunos deslices históricos que a un lector atento llamarían la atención, se presenta como la del converso del Areópago¹⁰. Sin embargo, aun cuando todavía se debata sobre este misterioso autor, hay un consenso bastante generalizado respecto a que sus obras fueron escritas en algún momento entre los años 451 y 533. Estos dos extremos se obtienen al comparar dos hechos que parecen ser hitos seguros en torno a la realidad histórica del autor.

El año 451 como fecha de mínima se toma a partir del léxico utilizado para referirse a Cristo, que parece seguir a las fórmulas del Concilio de Calcedonia. Cerca de esa fecha (alrededor del 476) se introduce de manera definitiva en la liturgia el *Credo* que parece ser citado por Dionisio en *Ecclesiastica Hierarchia*¹¹. Este punto daría un primer inicio, que se completaría con la clara relación entre Proclo y Dionisio, sobre la que los análisis de los textos muestran notables similitudes. Dado que el filósofo pagano murió en el año 485, el hecho de haber seguido tan de cerca sus ideas parece reforzar las tesis de que Dionisio debió haber escrito luego del año 451.

El otro extremo de la datación, el año 533, es el año en que las obras de Dionisio adquirieron estado público, en medio de la polémica entre grupos que debatían sobre la naturaleza de Cristo. De hecho, fue el grupo monofisista el que adujo poseer los textos del discípulo de San Pablo, aun cuando una lectura del *Corpus* parece evitar decidirse de un modo claro, explícito y reiterado por una de las dos soluciones.

A partir de estas dos fechas, no hay acuerdo sobre el momento más preciso en que se deba fijar su escritura. A modo de ejemplo, en un extremo se pueden ver autores como R. A. Arthur, que proponen acercar la fecha lo más posible al 533, aunque esto supone asumir que Dionisio era partidario del monofisismo¹². Por el contrario, otros suponen que son textos más cercanos al 451, debido so-

¹⁰ Entre otros puntos puede mencionarse el hecho de presentarse como el converso por San Pablo en la predicación del Areópago (sucedida alrededor del año 50), y ser al mismo tiempo amigo de San Policarpo (aprox. 69-155) y de San Ignacio de Antioquía (muerto entre el 98 y el 117). Esto podría solucionarse suponiendo que era muy joven al convertirse y que a San Policarpo y a San Ignacio los conoció siendo él anciano y ellos jóvenes. Pero su amistad con San Clemente de Alejandría (150-215), vuelve la situación virtualmente imposible.

¹¹ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 436 A-D, especialmente el C.

¹² R. A. Arthur, *Pseudo Dionysius as Polemicist. The development and purpose of the angelic hierarchy in sixth century Syria*, Ashgate, Aldershot, 2008, tesis sostenida especialmente en el capítulo 4.

bre todo a la polémica filosófica en la que parece estar sumido el autor¹³. Entre ambas fechas aparecen la mayoría de los trabajos que intentan precisar (o al menos acotar) el margen temporal en el que las obras fueron escritas¹⁴.

El intento por identificar al autor es también un tema de debate, aunque si ya es difícil precisar su ubicación histórica, el reconocimiento de la persona que compuso las obras lo es aun más. Se han hecho muchas hipótesis, sin que ninguna haya podido demostrar fehacientemente su posición¹⁵.

En cualquier caso, el acuerdo general es que la obra tiene que corresponder a algún autor de finales del siglo V o principios del VI, con claros conocimientos de la tradición neoplatónica, especialmente Proclo¹⁶. El propio Santo Tomás, años después de haber comentado las *Sentencias*, reconocía con cierto estupor la cercanía del lenguaje dionisiano y el de los neoplatónicos¹⁷. Al mismo tiempo, el Areopagita se muestra también bastante docto en cuestiones de liturgia y tradiciones cristianas, lo que parece manifestar que es alguien que pertenece, y de un modo bastante activo, a la comunidad de creyentes.

Otro elemento que dificulta la identificación del autor fue que en oriente los textos no fueron aceptados como genuinos tan sencillamente. En el mismo momento de su aparición, en medio del debate sobre la naturaleza de Cristo, Hypacio, uno de los defensores del grupo ortodoxo frente al monofisismo, manifestó

¹³ Por ejemplo, Sheldon Williams lo acerca más a Siriano que a Proclo. Dado que Siriano murió en el año 437, por lo que la fecha de escritura debería adelantarse y habría que aproximarla a la primera mitad del siglo V. Cfr. I. P. Sheldon Williams, "Henads and Angels: Proclus and the Pseudo-Dionysius", *Studia Patristica*, 1967 (11), pp. 65-71.

¹⁴ Un repaso de la cuestión puede verse en S. Lilla, *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Morcelliana, Brescia, 2005, pp. 159-162. También M. Schiavone, *Neoplatonismo e cristianesimo nello ps-Dionigi*, Marzorati, Milán, 1963, pp. 9-23.

¹⁵ Son muchos los trabajos que repasan las diferentes hipótesis sobre la autoría del *Corpus*. Puede verse un repaso bastante completo en M. Schiavone, *Neoplatonismo e cristianesimo nello ps-Dionigi*, pp. 11-49.

¹⁶ La relación del capítulo IV del *De divinis nominibus* con la obra de Proclo *De malorum subsistentia* fue demostrada hace ya tiempo en un célebre artículo por H. Koch, "Proklus als Quelle des Pseudo Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen", *Philologus* 1895 (54), pp. 438-454. Contemporáneamente, Carlos Steel ha desarrollado esta línea de trabajo dejando definitivamente zanjada la cuestión con su erudito trabajo. C. Steel, "Proclus et Denys: De l'existence du mal", en Y. De Andia (ed.), *Denys l'Areopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du colloque international. Paris, 21-24 septembre 1994*, Éditées par Ysabel de Andia, Collection des études augustiniennes. Serie Antiquité, 151, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1997, pp. 89-116.

¹⁷ Tomás de Aquino, *In de divinis nominibus*, Proemio.

su extrañeza y su desconfianza. ¿Cómo podría ser que estos textos aparecieran sin que ninguno de los grandes santos anteriores a ellos hayan tenido siquiera alguna novedad de los mismos?¹⁸ Poco después, algunas contradicciones internas pusieron en serias dudas su autenticidad, ya que muchos de los datos eran evidentemente contradictorios para un cristiano de los siglos VI y VII. Sin embargo, Juan de Scythopolis primero¹⁹ y San Máximo el Confesor después acabaron por inclinar la balanza e hicieron que las generaciones siguientes los aceptaran como verdaderos.

A diferencia de los cuestionamientos que se suscitaron entre los padres orientales entre los siglos VI y VII²⁰, en Occidente las obras de Dionisio Areopagita fueron recibidas y aceptadas desde siempre como las del converso del Areópago.

De este modo, en el siglo IX el manuscrito recibido por Luis *el piadoso* de parte del emperador de Constantinopla, Miguel *el tartamudo*, en el mes de septiembre de 827²¹ fue entregado al monje Hilduino quien según Thery realizó la primera traducción al latín. Hilduino era entonces abad de Saint-Denys, la famosa y antigua abadía de París, llamada así en honor al primer evangelizador y obispo de Francia. Hilduino había recibido una sólida formación humanista: había sido discípulo de Alcuino, el notable humanista apoyado por Carlomagno.

¹⁸ “Innocentii Maronitae epistula de collatione cum Severianis habita”, publicada en J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Akademische Druck, Graz, 1960, t. VIII, col. 821 D-E. Allí dice Hypacio “esas citas que según vosotros proceden de Dionisio Areopagita, ¿cómo pueden probar que son verdaderas? Porque si vinieran de él no podría haberlas ignorado San Cirilo”.

¹⁹ Por ejemplo, para solucionar el problema cronológico Juan de Scythopolis fuerza la cuestión al extremo, afirmando incluso que la muerte de algunos de estos santos se dio antes de lo que la mayoría de la gente suponía. Así, considera que el martirio de San Ignacio de Antioquía fue unos cuantos años antes del año 100, cosa que afirma sin ninguna documentación ni prueba. Por otro lado, sostiene que el San Clemente al que se refiere Dionisio no es San Clemente de Alejandría sino el papa San Clemente, cuarto papa de la Iglesia, entre los años 88 y 97. *Santi Maximi Commentaria in Sancti Dionysii Areopagitae Opera*, en B. Cordier / J. P. Migne (eds.), *Patrología Graeca*, IV, París, J. P. Migne, 1857, col. 264 B-C. En realidad, como ha probado von Balthasar, la obra no es de San Máximo el Confesor, sino de Juan de Scythopolis. Cfr H. U. von Balthasar, “Das Scholienwerke des Johannes von Scythopolis”, *Scholastik*, 1940 (15), pp 19-38.

²⁰ Ya en el siglo VI Juan de Scythopolis tiene que defender la autenticidad de los textos. Luego será San Máximo el Confesor el que se vea obligado a sostener vehementemente que el converso del Areópago era el autor de estos textos. La santidad de vida hizo que sus argumentos fueran más aceptados.

²¹ P. G. Thery, *Etudes dionysiennes I*, pp. 4-7. También B. Faes de Mottoni, *Il Copus Dionysianum nel Medioevo. Rassegna di studi*, Società Editrice il Molino, Bologna, 1977, p. 13.

A pesar de ello, a juzgar por los fragmentos que han llegado a nuestros días, su trabajo de traducción no fue muy bueno²². Además, sus mismos contemporáneos no fueron muy receptivos con ella²³.

Pocos años después, será Juan Escoto Eriúgena el que se aboque a realizar una nueva traducción, esta vez, dando como resultado un trabajo mejor logrado. El sabio irlandés acometió el trabajo de manera decidida y lo culminó aproximadamente en el año 862. Escoto Eriúgena desarrolló una notable labor de intermediación, favoreciendo la unión entre dos culturas y tradiciones, la occidental y latina, con la oriental y griega, que parecían distanciarse cada vez más en virtud de sus propios desarrollos²⁴. Aunque seguramente por pertenecer a otra cultura y por la distancia temporal que lo separaba de los autores, no siempre comprendió exactamente el sentido de los textos²⁵, lo cierto es que toda la lectura que Occidente hizo de Dionisio tuvo en él un eximio mediador.

En torno al año 1167 Juan Sarraceno realiza una nueva traducción del *Corpus Areopagiticum*. Utilizando el texto de Escoto Eriúgena y teniendo como base el manuscrito anastasio logra una traducción más acabada, en la cual los términos griegos que se habían mantenido en el texto del maestro irlandés son depurados, facilitando la lectura. Si bien este trabajo es considerado como supe-

²² Terminada en torno al año 832, no fue bien recibida. Anastasio el Bibliotecario, considerándola oscura, le agrega la traducción de los *Scholia* de San Máximo el Confesor y Juan de Scythopolis para facilitar su lectura.

²³ Junto a la traducción, Hilduino siente la necesidad de identificar al autor de estas obras. Preso de una notable confusión histórica, fundió tres personajes en uno solo: Dionisio, el converso del Areópago; Dionisio, el obispo de Corinto y Dionisio el obispo de París. Dionisio el Areopagita, si fue amigo de San Pablo, debió vivir en el siglo I. Dionisio el obispo de Corinto vivió con toda seguridad en el siglo II (murió alrededor del año 190, mártir). Dionisio, el obispo de París, vivió en el siglo III, muriendo mártir. La leyenda dice que su muerte fue en Montmartre (monte de los mártires). Esto revela una notable facilidad para reescribir la historia sobre la base de suposiciones, y que sin embargo no estaba mal visto. Da la impresión de que los occidentales carecían de todo tipo de documentación y frente a ello formulaban las hipótesis que les resultaban más plausibles. Sin embargo, en el mundo oriental tamaño confusión era impensable. De hecho, según consta en su *Carta a los Lacedemonios*, Dionisio el obispo de Corinto señala que Dionisio Areopagita fue el primer obispo de Atenas, bastante tiempo antes que lo ordenaran a él. También puede verse sobre este notable equívoco, M. Schiavone, *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo Dionigi*, p. 12.

²⁴ Escoto tradujo además obras de San Gregorio Nacianceno y San Máximo el Confesor, por mencionar solamente algunos de los autores griegos que tradujo e influyeron en su pensamiento.

²⁵ A. Perpere Viñuales, "El movimiento natural de los seres creados. De San Máximo el Confesor a Juan Escoto Eriúgena", en J. Cruz Cruz / M. J. Soto (ed.), *Metafísica y Dialéctica en los períodos carolingio y franco (s. IX-XI)*, Eunsa, Pamplona, 2006, pp. 203-215.

rador respecto del anterior, sin embargo no lo sustituye sino que ambos convivirán y serán leídos por todos aquellos que se aboquen a comentar la obra de Dionisio²⁶.

Roberto Grosseteste realizará finalmente un nuevo trabajo de traducción entre los años 1239 y 1243, que sin embargo no alcanzó la difusión de los anteriores a excepción de algunos círculos franciscanos²⁷. Santo Tomás, como mostraré más adelante en el trabajo, parece haber tenido frente suyo las traducciones de Escoto y de Juan Sarraceno, a juzgar por las citas directas que hace de la obra del Areopagita, sobre todo en los libros II y IV del *Comentario a las Sentencias*. En este sentido, la obra de P. Chevallier, *Dionysiaca, Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués à Denys de l'Areopage; et synopse marquant la valeur de citations presque innombrables*²⁸, ha resultado de crucial importancia para reconocer las fuentes escritas que leyeron los comentaristas de Dionisio, y en este caso puntual, el joven Santo Tomás en sus tiempos como comentarista de las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

3. Santo Tomás de Aquino y el *Comentario a las Sentencias*

Nacido en Roccasecca en 1224²⁹, Tomás de Aquino fue el menor de los hijos de Landolfo, conde de Aquino y Teodora, condesa de Teano. Fue primero formado por los monjes del monasterio de Monte Casino, para luego trasladarse a la Universidad de Nápoles. Alrededor del año 1240 recibe el hábito dominico, pero por la interferencia de la familia no formulará los votos hasta 1245. En 1245 se trasladó a París donde conoció a San Alberto Magno, a quien acompañó en esa ciudad hasta 1248, para luego partir junto a él hacia la ciudad de Colonia y enseñar a su lado, hasta el año 1251 ó 1252. Este momento de su vida es especialmente importante en lo que respecta al conocimiento de la obra del Areopagita. San Alberto dedicará esos años a comentar el *Corpus*, e incluso se considera que en el manuscrito que se conserva del comentario albertino a *Coelesti*

²⁶ Tanto San Alberto como Santo Tomás tuvieron acceso e hicieron uso de ambas traducciones.

²⁷ B. Faes de Mottoni, *Il Copus Dionysianum nel Medioevo*, p. 48.

²⁸ P. Chevallier, *Dionysiaca, Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués à Denys de l'Areopage; et synopse marquant la valeur de citations presque innombrables*, Desclée, París, 1937 (2 volúmenes).

²⁹ Aunque hay quienes proponen 1225 e incluso 1226 y 1227. Cfr. J. P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino*, p. 19.

Hierarchia se puede reconocer la letra de Santo Tomás, en ese tiempo asistente de Alberto.

A instancia de Juan el Teutónico, maestro de la orden, en 1252 fue nuevamente trasladado a París, esta vez con la finalidad de ser nombrado bachiller y enseñar en esa Universidad. Este será un período especialmente fecundo en la vida del Aquinate y en el que escribirá la obra que es objeto de estudio en el presente trabajo. Los biógrafos concuerdan en que el joven fraile se dedicará a partir de 1254 a comentar las *Sentencias* hasta el año 1256. Serán años duros pero prolíficos en lo que se refiere a la escritura: además de la mencionada obra, sobre la que tratará el presente estudio, escribirá entre otros célebres textos, los opúsculos *De Ente en Essentia* y *De Principiis Naturae*.

En los tiempos de Santo Tomás todo estudiante que deseara alcanzar el grado de Maestro debía comentar las *Sentencias* de Pedro Lombardo como uno de los requisitos obligatorios³⁰. Esta obra había sido escrita entre los años 1155 y 1158. La meta del autor fue la de reunir de un modo más o menos sistemático diversas opiniones de los Padres de la Iglesia sobre los grandes temas de discusión teológica. Se reconoce usualmente a Alejandro de Hales como aquel que introdujo esta obra en la vida universitaria, al utilizarlo como texto para enseñar entre el 1223 y 1227. A él se le atribuye la organización de las *Sentencias* en distinciones, artículos y capítulos. El estudiante se dedicaba a ir tratando las diversas distinciones, estableciendo alrededor de ellas diferentes cuestiones que desarrollaba y que acababa siendo así el primer gran trabajo de síntesis que se realizaba a lo largo de la vida académica. Al momento de realizar su comentario el Aquinate ya era común que los estudiantes se liberaran bastante del texto de Lombardo, que pasaba a ser más bien el punto de partida desde el cual trataban con mayor o menor originalidad diversas cuestiones que les eran particularmente importantes.

Un análisis centrado exclusivamente en esta obra permite conocer el pensamiento de un joven Santo Tomás que da sus primeros pasos en la vida universitaria realizando su primera gran obra sistemática. Con todo, en algunos elementos se nota ya el rigor intelectual del dominico: la organización de la obra en torno a la idea de *exitus* y *reditus*, las abundantes referencias a Aristóteles, o las largas cuestiones que dedica a veces a unos pocos párrafos de la obra de Pedro Lombardo son apenas algunos puntos donde esto se hace patente³¹.

³⁰ Primero debía obtener el grado de Bachiller Bíblico y luego de comentar las *Sentencias* realizar las *Disputationes*. Cfr. J. Cruz Cruz, “Voluntad de gozo. Introducción al Comentario a las Sentencias”, en Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, vol. I/1, Eunsa, Pamplona, 2002, p. 24.

³¹ J. Cruz Cruz, “Voluntad de gozo”, pp. 30-33.

A pesar de ser una obra de juventud, el Aquinate parece haber vuelto sobre ella varias veces a lo largo de su vida. Así, siendo ya un experimentado y reconocido profesor no titubea en corregirse públicamente a sí mismo diciendo que algunas afirmaciones o desarrollos allí presentes no son todo lo consistentes que podrían ser. Por otra parte, si se asume como correcta la crítica de Boyle a Don-daine, hay que reconocer que más de diez años después, Santo Tomás volvió a comentar al menos una parte importante de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, lo que mostraría su interés en hacerlo de un modo mejor al que veía en su primera versión³².

El presente trabajo busca centrar su investigación en el pensamiento del joven Santo Tomás que escribe el *Comentario a las Sentencias*, es decir, en la primera de las tres grandes obras del Aquinate. Es en ella en la que el dominico intenta su primera síntesis y en la que se puede ver el rol que juegan las diversas influencias que han tenido en sus años de formación. Como dice Chenù, una verdadera lectura del *Comentario a las Sentencias* no debe ser un intento por buscar argumentos y textos en común con la *Summa Theologiae*, sino un camino para conocer la génesis de muchas de las ideas de Santo Tomás. Es por ello “una estupenda situación para entrar en la elaboración interior de su pensamiento”³³. Esto implica reconocer que es una obra en la que el Aquinate no ha alcanzado su madurez intelectual. No puede, por lo tanto, tomarse como expresión de su pensamiento último y definitivo, pero seguramente que sí como el texto más apropiado para reconocer las tensiones propias de un pensamiento en formación y que está realizando su primera síntesis. Y desde esta perspectiva, hay que reconocer que el *Comentario a las Sentencias* de Santo Tomás posee una notable fecundidad y genialidad³⁴. Al centrar el análisis en esta obra, prescindiendo de los escritos posteriores, lo que intentaré con este trabajo será buscar una más acabada comprensión histórica del pensamiento tomista y, como se decía más arriba, de la génesis de sus ideas filosóficas y teológicas, y especialmente de la influencia que tuvo en ella el pensamiento de Dionisio Areopagita³⁵.

³² J. P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino*, pp. 64-65, J. Cruz Cruz, “Voluntad de gozo”, p. 24.

³³ M. D. Chenù, *Introduction à l'étude de saint Thomas D'Aquin*, Vrin, París, 1950, p. 233.

³⁴ J. A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino- Vita, Pensiero, Opere*, Jaca Book, Milán, 1988, p. 74. También véase M. D. Chenù, *Introduction à l'étude de saint Thomas D'Aquin*, p. 234.

³⁵ I. Biffi, “Il comento di S. Tommaso alle Sentenze di Pietro Lombardo”, *Sacra Doctrina*, 2001 (46), p. 120.

4. El problema de la mediación espiritual

El problema de la mediación espiritual tuvo especial trascendencia en la escuela neoplatónica, y sobre todo luego de la muerte de Plotino. Gran parte de la discusión sobre esta cuestión se fundó en la interpretación del *Parménides* de Platón, diálogo ampliamente comentado por los miembros de esta escuela³⁶. La cuestión se origina cuando Platón plantea cómo es posible que haya alguna relación entre el Uno y los seres finitos.

En efecto, Platón introduce en el diálogo *Parménides* las llamadas dos hipótesis acerca de la relación entre el Uno y los seres que participan de él³⁷. La primera de ellas se pregunta si el Uno es y la segunda si en cambio el Uno no es. En ambos casos, el diálogo desemboca en reiterados callejones sin salida, en los que Sócrates parece quedar sin palabras ante los planteos del Eleata. Desde que fue dado a conocer, el texto platónico generó una larga discusión sobre cómo interpretar y resolver toda esta cuestión.

En el siglo V, dentro de la tradición platónica el debate había evolucionado y se habían formado dos corrientes claramente diferenciables y en franca oposición respecto a la solución que se daba a este problema. Por un lado, una vertiente que proponía un ascenso hacia el Uno por medio de un camino más filosófico, dentro del que se destaca la figura de Porfirio³⁸. Por el otro, una corriente que sin renegar de las principales posiciones propias de la escuela, entró en diálogo con las religiones paganas y sostuvo que la unión se debía dar por medio de ciertos ritos mágicos. Tal vez sea Jámblico el exponente más conocido de este grupo, y fue de hecho él quien polemizó con Porfirio sobre este tema³⁹.

Más allá de esta diferencia respecto a qué valor dar a los ritos religiosos en el ascenso al Uno, ambos grupos estuvieron de acuerdo en que la relación entre éste y los hombres no podía darse de manera directa sino que era necesario que hubiera mediadores. Son estos seres intermedios los que permiten el vínculo

³⁶ Nos han llegado los comentarios de Proclo y por Damascio. Sobre otros autores y fragmentos puede verse la Introducción de Pablo Cavallero a Dionisio Areopagita, *Los Nombres divinos*, Losada, Buenos Aires, p. 17.

³⁷ Platón, *Parménides*, 135 D-166 C.

³⁸ Por la reacción que generó dentro de la escuela, conviene mencionar Porfirio, *Epistola ad Anebonem*. También tiene pasajes muy duros en su *Vida de Plotino*. Cfr. *Vida de Plotino*, en Porfirio, *Vida de Plotino / Plotino, Enéadas I, II*, J. Igal (introducciones traducciones y notas), Gredos, Madrid, 1992.

³⁹ Especialmente, puede verse Jámblico, *De mysteriis*. Hay traducción castellana: *Sobre los misterios egipcios*, introducción, traducción y notas de E. Ramos Jurado, Gredos, Madrid, 1997.

entre los extremos representados por el Uno y la creación visible. Su acción mediadora permite por un lado que el Uno se manifieste a lo múltiple, y por el otro que todo ascienda hasta el Uno y retorne así a Él.

La noción de mediación espiritual, como intentaré mostrar en los capítulos que siguen, está a su vez íntimamente ligada a otra de las grandes tesis atribuidas al platonismo: la idea de que todo lo que existe forma una “jerarquía”, según la cual el universo está organizado formando una escala de grados sucesivos en el ser, en el que el superior de un grado se conecta con el inferior del otro del grado siguiente, se “toca” con él, sin que haya saltos ni espacios vacíos. Esta gradación de los seres estaba fundada en una concepción metafísica y no en una razón meramente estética.

La obra del Areopagita no está ajena a este debate. Como ha mostrado el reconocido trabajo de Corsini, el *Corpus Areopagiticum* puede ser analizado como un intento por resolver las dos hipótesis del Parménides sobre si el Ser es o el Ser no es, y es este intento el que lo empuja a desarrollar una visión metafísica en la que pueda conjugar esta difícil cuestión⁴⁰.

El Areopagita habla de Dios como el Ser Absoluto y como un ser que trasciende totalmente a la creación, el que existe sobre toda existencia. A lo largo del *Corpus* no tiene reparos en llamarlo con los nombres utilizados por la tradición del neoplatonismo pagano. Pero en la medida en que Dionisio se presenta como un autor cristiano (o que al menos se esfuerza por mostrarse así), no puede aceptar que la existencia de este mundo sea el resultado de sucesivas emanaciones, en las que los superiores van dando el ser a los inferiores, hasta llegar a este mundo. El dar el ser es una acción que queda para él reservada exclusivamente a Dios. Por eso, como intentaré mostrar, para él el esfuerzo recaerá en relacionar al Uno trascendente con los seres finitos, prescindiendo de la acción cocreadora de otros seres pero reconociendo que el orden jerárquico que uno ve en la creación tiene un sentido y una justificación metafísica. Así, la gradación de los seres será lo que permitirá que los superiores medien entre Él y los inferiores. En efecto, es el orden natural de la creación el que pide que haya una mediación espiritual entre Él y las criaturas, de manera que la divinidad pueda relacionarse de un modo apropiado y proporcionado con las criaturas, salvando así la distancia entre ellos y permitiendo a su vez a las criaturas asemejarse a Él. Esta idea, a su vez, encontrará su justificación última en la noción de semejanza.

En el presente trabajo me propongo revisar hasta qué punto muchas de estas posiciones fueron asumidas por Santo Tomás de Aquino al escribir su *Comenta-*

⁴⁰ E. Corsini, *Il trattato de Divinis Nominibus e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Università di Torino, Turin, 1962.

rio a las Sentencias. Uno encuentra a lo largo de esta obra un muy importante número de referencias a la obra del Areopagita. Y en particular, las nociones de mediación y de jerarquía son desarrolladas ampliamente a lo largo de todo el trabajo. En efecto, al explicar la relación entre Dios y la creación, sobre todo entre Dios y los ángeles y entre Dios y los hombres a través de la Iglesia, el Aquinate apela reiteradamente a Dionisio y a la llamada “ley de la jerarquía”. Lo que buscaré mostrar es que las apelaciones que hace al Areopagita y sus ideas no son accidentales sino que muestran una profunda asunción metafísica gran parte de los presupuesto dionisianos, que son sin embargo profundizados y desarrollados de manera original.

Esto hace que el presente trabajo se centre en analizar por un lado los fundamentos de la noción de jerarquía que uno encuentra en el *Comentario a las Sentencias* y por otro lado analizar el uso que hace de ella para resolver aquellas cuestiones en las que es necesario explicar la relación entre las criaturas y el creador.

5. Algunas precisiones terminológicas y bibliográficas

El presente trabajo obliga a hacer algunas precisiones terminológicas importantes debido a la confusión que puede surgir del uso de algunos términos. Por ello he adoptado la siguiente convención. El término “ángel” será utilizado para referirse a todo ser superior espiritual, independiente de su ubicación en el orden jerárquico celestial. En cambio, el término “Ángel” será utilizado para referirse exclusivamente al último orden de los seres espirituales, esto es, a aquellos que están justo por sobre el hombre y por debajo de los Arcángeles.

En segundo lugar, los nombres “jerarquía celeste” y “jerarquía eclesiástica” serán utilizados para referirse a la jerarquía de los seres puramente espirituales y a la jerarquía formada por los hombres respectivamente. Las obras del Areopagita serán mencionadas en cambio como *Coelesti Hierarchia* y *Ecclesiastica Hierarchia*. De este modo se evitará la confusión respecto de si la referencia es a la obra o a la idea que aparece sobre alguna de las jerarquías.

En cuanto a las fuentes principales, la obra del Areopagita y sus Scholia se encuentran en los tomos III y IV de la Patrología de Migne⁴¹. La edición crítica, de la que me he servido, es la de que realizaron B. R. Suchla para *De divinis*

⁴¹ Cfr. B. Cordier / J. P. Migne (eds.), *Patrologia graecae*, vols. III-IV, J. P. Migne, Paris, 1857.

nominibus, y G. Heil y A. M. Ritter para el resto del *Corpus*⁴². Estos notables trabajos han permitido un avance significativo en los estudios sobre el Areopagita.

En idioma español, la traducción a mi juicio mejor lograda es la de Pablo Cavallero. Las citas de la obra de Dionisio las he tomado de allí de manera que el lector pueda fácilmente cotejar el texto castellano con el griego⁴³. Solamente en algunos pocos casos he modificado la traducción, y así lo he consignado en nota al pie. He revisado además otras traducciones del *Corpus Areopagiticum*. Destaco entre ellas la de Martin Luna⁴⁴, que tiene el notable mérito de haber permitido que la obra del Areopagita llegue a un gran número de personas de habla hispana, aun cuando en algunos pasajes uno podría objetar si la traducción no se separa un poco del sentido del texto original⁴⁵. También he consultado, aunque en mucha menor medida, la traducción de J. Soler⁴⁶ y a modo de curiosidad he alcanzado a mirar la edición de 1890 de la colección Biblioteca Clásica del Catolicismo⁴⁷, que tanto Cavallero como Martín Luna refieren como inhallable en la actualidad. Lamentablemente, no he podido acceder a la edición de 1892 que contiene el resto del *Corpus*. Debido a la naturaleza oscura del texto de Dionisio, he considerado oportuno consultar también otras ediciones en idiomas modernos. En francés, he consultado la edición crítica de *Coelesti Hierarchia*, anotada por R. Roques⁴⁸ y la traducción completa del *Corpus* hecha por

⁴² *Corpus Dionysiacum I, De divinis nominibus*, B. R. Suchla (ed.), Patristiche Texte und Studien 33, Berlín / Nueva York, 1990; *Corpus Dionysiacum II, De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, G. Heil / A. M. Ritter (eds.), Patristiche Texte und Studien 36, Berlín / Nueva York, 1991.

⁴³ Dionisio Areopagita, *Los Nombres Divinos*, estudio filológico-lingüístico con traducción directa y notas de P. A. Cavallero, revisión y comentarios al texto por G. Ritacco, Losada, Buenos Aires, 2007; *La jerarquía celestial – La jerarquía eclesiástica – La Teología Mística – Epístolas*, Losada, Buenos Aires, 2007.

⁴⁴ *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, edición preparada por T. H. Martín Luna, presentación por O. González de Cardedal, BAC, Madrid, 1994.

⁴⁵ Comparto la crítica de Pablo Cavallero, en su introducción de *Los Nombres Divinos*, p. 179. Remite a un artículo suyo donde precisa aún más esta crítica.

⁴⁶ *Pseudo Dionisio Areopagita, Los nombres divinos y otros escritos / Pseudo Dionisio Areopagita*, introducción, traducción y notas de J. Soler, Bosch, Barcelona, 1980.

⁴⁷ *Obras de San Hermás. Carta a Diognetes. La jerarquía celestial y La jerarquía eclesiástica de San Dionisio Areopagita*, traducción literal al castellano por una sociedad de teólogos y humanistas, El Progreso Editorial, Madrid, 1890-1892.

⁴⁸ Denys l'Areopagite, *La hiérarchie céleste*, R. Roques (introducción), G. Heil (estudio y texto críticos), M. de Gandillac (traducción y notas), Sources Chrétiennes 58, Editions Du Cerf, Paris, 1970.

de Gandillac⁴⁹. En italiano he aprovechado sobre todo las interesantes notas de E. Bellini presentes en la traducción de Scazzoso⁵⁰. Con menos atención, he tenido también conmigo la edición inglesa de Rolt⁵¹, sobre todo para cotejar algunos textos citados y comentados por autores contemporáneos que tratan sobre el Areopagita

La carencia de una edición crítica del *Comentario a las Sentencias* me ha obligado a revisar distintas ediciones de la misma. En concreto, he consultado las ediciones de Vivès⁵² y de Mandonnet⁵³. Sin embargo, he privilegiado la utilización de la edición en diez volúmenes editada por Edizioni Studio Domenicano, mucho más moderna y accesible⁵⁴. Las citas en latín se corresponden con esa edición salvo una explícita aclaración y justificación.

He utilizado, además, la traducción al castellano del *Comentario a las Sentencias* preparada por Juan Cruz Cruz. Todas las citas en castellano refieren a esta edición, en la medida en que es la única que existe a nuestro idioma. Debo agradecer, además, el que en su momento el editor me haya permitido revisar algunas partes del libro III en ese momento todavía inédito.

6. Conclusión

Como se dijo al comienzo, el desafío de este trabajo es el de revisar la influencia de Dionisio Areopagita en el pensamiento de Santo Tomás, y más concretamente, en su obra *Comentario a las Sentencias*, para a través de ello reconocer la influencia que este autor tuvo en la formación del pensamiento del

⁴⁹ *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, M. de Gandillac (traducción, prefacio y notas), Aubier-Montaigne, París, 1943.

⁵⁰ *Tutte le opere: Gerarchia celeste, Gerarchia ecclesiastica, Nomi divini, Teologia mistica, Lettere / Dionigi Areopagita*, Piero Scazzoso (trad.), Enzo Bellini (introducción, prefacio, paráfrasis, notas e índice), Centro di Ricerche di Metafisica dell'Università del Sacro Cuore di Milano (ed.), Rusconi, Milán, 1981.

⁵¹ Dionysius the Areopagite, *The Divine Names and the Mystical Theology*, C. E. Rolt (trad.), SPCK, Londres, 1983.

⁵² Tomás de Aquino, *In IV Libros Sententiarum*, 5 vols, en *Opera Omnia*, Ed. Vivès, París, 1873-1874.

⁵³ Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, P. F. Mandonnet (ed.), vols. 1 y 2, M. F. Moos, (ed.), vols. 3 y 4, P. Lethielleux, París, 1929/1947/1956.

⁵⁴ Tomás de Aquino, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo, e testo integrale di Pietro Lombardo*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2001-2002.

dominico. Este recorte deja fuera del análisis a las obras posteriores del Aquinate y obliga a centrar toda la atención en la primera de sus grandes Sumas, aquella en la que el joven fraile comienza su actividad académica. Este recorte apunta a lograr una comprensión más acabada de la génesis de sus ideas filosóficas y teológicas.

La noción que se intentará rastrear será la de jerarquía y, asociada íntimamente a ella, la de mediación espiritual y ver hasta qué punto ellas son repensadas y utilizadas por el joven dominico para explicar metafísicamente a la creación y la relación que hay entre Dios y su obra.

Para facilitar la lectura he estructurado el trabajo en tres partes. En la primera me propongo analizar algunos aspectos centrales de la metafísica de Dionisio Areopagita, especialmente aquello que tiene que ver con el creacionismo y que fuera luego al menos en parte asumido por Santo Tomás. En la segunda parte, me propongo analizar la idea de jerarquía y ver las consecuencias que se siguen de aceptar esta noción como una idea central en la metafísica. Finalmente, en la tercera parte, me propongo analizar la mediación espiritual que se da primero entre los seres puramente espirituales y luego entre los seres humanos.

Este libro no hubiese sido posible sin la ayuda y el apoyo de un gran número de personas. Toda lista de agradecimiento siempre peca de incompleta. Sin embargo, quisiera agradecer en primer lugar al profesor Juan Cruz Cruz, quién dirigió y acompañó mi trabajo de doctorado que sirve de base para la presente publicación. También agradecer a Fernando Múgica, entonces director del Doctorado en Filosofía, y a Angel Luis González, por el apoyo continuo durante ese tiempo. De un modo especial, mi gratitud también a M. Idoya Zorroza, quién me alentó desde mis primeros días en Pamplona. No quiero dejar de agradecer a los profesores Héctor Delbosco, Joaquín Migliore y Roberto Aras. Sus consejos, recomendaciones y críticas a lo largo de estos años fueron de invaluable ayuda. Agradecer también a Carlos Hoevel, y a Francisco O'Reilly, Agustín Echavarría y Mario Silar con quienes compartí largas horas de trabajo y estudio, y discutí informalmente muchas de las ideas de este trabajo. También Francisco Bastitta Harriet y los miembros del *Grupo de Estudios Humanísticos*, con quienes compartí borradores preliminares. Por otra parte, agradecer a mis padres, Alejandro y Clara, y mis hermanos Federico, María Cruz y Morita (que con gran paciencia leyó versiones preliminares del presente trabajo) por todo lo que me brindaron y me brindan. Y finalmente, dedicar este libro a Felicitas y a Alfonso, y muy especialmente dedicárselo a Inés, sin cuyo apoyo y comprensión, nunca me hubiese embarcado en este proyecto.