

## DIONISIO AREOPAGITA, FILOSOFÍA NEOPLATÓNICA Y REVELACIÓN CRISTIANA

### Nota sobre tres publicaciones recientes acerca del *Corpus dionysiacum*

JULIO CÉSAR LASTRA SHERIDAN

Las últimas décadas han presenciado la aparición de varios trabajos dedicados al pensamiento y la obra de Dionisio Areopagita, muchos de los cuales consideran, con mayor o menor profundidad, sus principales rasgos filosóficos y teológicos. La lectura y análisis de dicha bibliografía permite establecer como balance que la postura de los autores sobre el fenómeno del *Corpus dionysiacum* (CD) descansa, en general, sobre dos puntos: 1) el primero, de carácter más particular, evalúa en qué medida se enfatizan o no los elementos neoplatónicos que se encuentran en Dionisio, acentuación de lo cual trae como consecuencia dos actitudes divergentes, cuyos polos se manifiestan, por un lado, en una postura que ve en el Areopagita un cristiano que simplemente incorpora nociones y vocabulario neoplatónicos, sin ser por ello mismo un partidario de esta filosofía, por otro, una consideración del autor del CD como un verdadero neoplatónico cristianizado o bautizado. En este aspecto resulta fundamental el vocabulario de Dionisio, que se compone tanto de términos, giros y lugares comunes neoplatónicos, cuanto de los Padres —en especial, aunque no sólo, los Capadocios— y de la Biblia. El segundo punto, más general que aquél, comporta un juicio sobre la continuidad o ruptura de la filosofía neoplatónica con respecto a la platónica<sup>1</sup> y al lugar que Dionisio ocupa en este proceso, sea como innovador, sea como gozne entre el Cristianismo y el Neoplatonismo y, por tanto, promotor de este último en el mundo cristiano<sup>2</sup>. Aquí, por ejemplo, un elemento diferenciador entre los autores neoplatónicos paganos y Dionisio podría ser el hecho de que aquellos se reconocen a sí mismos como los verdaderos sucesores de Platón, intentando perpetuar su pensamiento y enseñanza, mientras que el autor del CD señala claramente su vinculación apostólica mediante la ficción por la cual se hace pasar por Dionisio, el del Areópago, sucesor de Pablo de Tarso. Aquí propongo una lectura sinóptica de tres obras recientes que tienen en común la acentuación de aspectos filosóficos y teológicos del pensamiento areopagítico: Christian Schäfer estudia la filosofía del CD en *The Philosophy of Dionysius the Areopagite: An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise On the Divine Names* (2006)<sup>3</sup>; William Riordan analiza la teología de Dionisio en *Divine Light: The*

<sup>1</sup> Una obra clásica al respecto es la de P. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1953.

<sup>2</sup> É. Jeuneau, "Denys l'Aréopagite promoteur du Néoplatonisme en Occident", en: L. Benakis (ed.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du Colloque international de Corfou 6-8 octobre 1995, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Tournhout, Brepols, 1997, pp. 1-23.

<sup>3</sup> Ch. Schäfer, *The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise On the Divine Names*, Brill, Leiden, 2006.

*Theology of Denys the Areopagite* (2008)<sup>4</sup>; y Beate Regina Suchla titula "Die Philosophische Theologie" la tercera sección de su obra *Dionysius Areopagita: Leben-Werk-Wirkung* (2008)<sup>5</sup>.

Puesto que la última de las piezas bibliográficas mencionadas trae a colación expresamente el tema de la filosofía y teología en Dionisio, y de este modo entabla un diálogo con las otras dos obras que la preceden, es pertinente tomarla como punto de partida. Así es que, dieciocho años después de la aparición de la edición crítica del *De divinis nominibus*, su autora publica una obra sumaria acerca de la vida, obra e influencia de Dionisio Areopagita que tiene como objetivo abarcar de manera sintética y sistemática los principales temas desde los cuales puede abordarse el pensamiento dionisiano. La obra está estructurada en cuatro partes: 1) La vida; 2) La obra y su difusión; 3) La teología filosófica; 4) La influencia. Si bien la tercera parte está especialmente dedicada a los aspectos filosófico-teológicos en los escritos dionisianos, su consideración, en cierto modo, se hace presente a lo largo de todo el libro. Así, por ejemplo, en la primera parte, dedicada a la vida de Dionisio, Suchla evalúa la *quaestio* en torno a la autoría del redactor del *CD*. Ya aquí toma posición al juzgar como evidente que el objetivo perseguido por el autor del *CD* al apropiarse del nombre de Dionisio Areopagita es lograr una pacífica conciliación entre la teología natural de los griegos y la teología filosófica cristiana. La autoría implícita corresponde, para Suchla, a una figura literaria y no a una mentira o encubrimiento, con lo cual no puede hablarse correctamente de pseudonimia (pp. 19-20). Para Suchla, las distintas hipótesis con respecto a la autoría no son sino meros fracasos. Así es que, debido a la escasez de información con respecto al propio Dionisio y a efectos de alcanzar una comprensión más acabada del contexto en el que el *CD* emergió, la autora considera necesario situarlo en su *Sitz im Leben* a través de una sucinta descripción de las principales corrientes religiosas, políticas y literarias contemporáneas al *CD*. Al analizar las fuentes en las que abrevó el *CD*, Suchla se afana en enfatizar la vinculación con el pensamiento de Proclo. En esta línea, sostiene que Dionisio tenía frente a sí la obra del Diádoco y que ello se deduce de la abundancia de referencias conceptuales ligadas a él. Proporciona (lamentablemente sin explicitar) un interesante dato: afirma que el *CD* se relaciona, en cuanto al contenido, directa o indirectamente con Proclo en total 722 veces (p. 59). En este aspecto polemiza con Schäfer, quien sostiene que la clave para entender la filosofía de Dionisio no es interpretarlo vía Proclo<sup>6</sup>, y se apoya en la obra de Dillon y Klitenick Wear<sup>7</sup>, así como en Riordan<sup>8</sup>. Schäfer sostiene que la clave en esta cues-

<sup>4</sup> W. K. Riordan, *Divine Light: The Theology of Denys the Areopagite*, Ignatius Press, San Francisco, 2008.

<sup>5</sup> B. R. Suchla, *Dionysius Areopagita: Leben-Werk-Wirkung*, Herder, Freiburg, 2008.

<sup>6</sup> Suchla se refiere específicamente a la p. 163.

<sup>7</sup> John Dillon-Sarah Klitenic Wear, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes*, Ashgate, Hampshire, 2007. Reseñé este libro en *Patristica et Mediaevalia* XXX (2009), pp. 120-1.

<sup>8</sup> Si bien Riordan dedica todo un capítulo al tema (pp. 71-112), Suchla hace referencia, en particular, a las primeras páginas, i.e. 71-76. A la lista de obras recientes dedicadas al estudio de las relaciones entre el neoplatonismo y Dionisio debería sumarse el sólido trabajo de Eric David Perl, *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, State University of New York Press, New York, 2007. Esta obra (v. mi reseña en *Intersticios. Filosofía / Arte / Religión*. Universidad Intercontinental - México, año 14, n° 31, julio-dic. 2009, pp. 145-50), se dedica al análisis de los aspectos neoplatónicos del pensamiento de Dionisio Areopagita, entre los cuales se destacan importantes rasgos de la filosofía de Proclo.

tión es la aceptación metodológica de la ficción literaria de leer un autor que –nacido ateniense y crecido en la cultura pagana de los tiempos de Cristo– se encuentra frente a la temprana doctrina cristiana. Puntualiza que el autor del CD no hace sino aquello que hizo el propio Pablo de Tarso, es decir, conferir nombres bíblicos al principio de todas las cosas, filosóficamente anónimo (para los neoplatónicos, simplemente ‘el Uno’), y busca, de esta forma, rescatarlo de su anonimia. Así, Schäfer concluye que Dionisio utiliza este recurso de manera deliberada, a fin de que sus lectores adviertan que él no hace sino imitar al mismísimo Apóstol (pp. 163-5).

Con respecto a la remisión que Suchla hace a Riordan, es importante poner en perspectiva las páginas aludidas por la autora. Es innegable que Riordan –quien dedica todo el segundo capítulo a la problemática (“Denys and Neo-Platonic Philosophy”)– reconoce la influencia neoplatónica en Dionisio –al punto de que acuerda con S. Gersh en que Dionisio fue alumno en la Escuela de Atenas–, mas este punto no debe ser exagerado. El autor, al comienzo de su obra, afirma: “Weather he [Dionysius] came to the Academy as an already-baptized Christian or was later, after the studies, to embrace the faith, we do not know. In either case it is, in the light of the best of our research, necessary to insist that Denys is not a ‘Proclus baptized’. Rather, he uses, as he calls them, the ‘things of the Greeks’ to express the truth of the faith” (p. 26). El deseo de Riordan es, en definitiva, resaltar la *especificidad* del neoplatonismo cristiano de Dionisio. Por ello, al iniciar el capítulo mentado, toma posición al respecto: “In the following sections of this chapter, we will briefly contrast the specifically *Christian* Neo-Platonism of Denys with that of his pagan counterparts. During our years of interest and study in Denys, the striking differences have stood out far beyond the obvious and well-documented similarities. Our exposé here is for the purposes of freeing Denys from any historically reductive assimilation that would make of him a mere ‘Proclus baptized’” (p. 76)<sup>9</sup>. No sería descabellado suponer que con el giro ‘Proclus baptized’ Riordan alude al famoso trabajo de W. Beierwaltes, *Dionysios Areopagites - Ein christlicher Proklos?*<sup>10</sup>. Empero, ni éste ni otros trabajos del erudito alemán son mencionados en los pasajes citados, ni forman parte de la selección bibliográfica.

De hecho, tras traer a colación el uso por parte de Dionisio de la filosofía neoplatónica, Riordan dedica varias páginas a analizar cuatro grandes puntos de divergencia entre el Areopagita y el Neoplatonismo: 1) la unidad de Dios en Dionisio versus el punto de vista neoplatónico de las hipóstasis emanadas; 2) la bondad del cosmos de Dios en Dionisio versus la interpretación neoplatónica, especialmente en lo que concierne al ser material; 3) el amor de Dios a su cosmos versus los distintos puntos de vista neo-platónicos; 4) el ascenso místico. Así, por ejemplo, con respecto al primer punto afirma que el tratamiento dionisiano de cada nombre divino es la ocasión para reafirmar que todos ellos son idénticos, en la medida que tienen una misma fuente, a saber, Dios. Él es el referente único de todas las atribuciones. Para el Neoplatonismo, en cambio, las procesiones de lo Uno son distintas entre sí; de modo que la Inteligencia, como procesión de lo Uno, es distinta de éste, y el Alma, como procesión de la Inteligencia, es distinta de ella, hecho que constataron también Roques y Corsini<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> La itálica pertenece al original.

<sup>10</sup> W. Beierwaltes, “Dionysios Areopagites - Ein christlicher Proklos?”, en: T. Kobusch - B. Mojsisch (eds.), *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte: neue Forschungen zum Platonismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1997, pp. 71-100. Una segunda versión aumentada en W. Beierwaltes, *Platonismus im Christentum. Philosophische Abhandlungen*, Klostermann, Frankfurt am M., 1998, pp. 44-84.

<sup>11</sup> R. Roques, *L'univers dionysien: structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Editions du Cerf, Paris, 1983, p. 80; E. Corsini, *Il trattato De divinis nominibus*

En este punto, es manifiesto que, en general, los estudiosos del *CD* se han inclinado por enfatizar el neoplatonismo o el cristianismo de Dionisio de acuerdo a sus convicciones personales. Es importante tener presente que ambos elementos se encuentran *profundamente enraizados* en el pensamiento dionisiano. El vocabulario utilizado por el Areopagita es clara muestra de ello: se encuentran conceptos pertenecientes tanto a la filosofía neoplatónica cuanto a la cosmovisión cristiana. De lo primero ha dado sólidamente cuenta S. Gersh cuando señala numerosos términos utilizados por Plotino, Jámblico, Proclo, etc. que son retomados por el Areopagita, quien de ese modo establece un diálogo con el *milieu* intelectual de su tiempo<sup>12</sup>. Con todo, este plexo de términos es, muchas veces, resemantizado en el *CD* e incorporado a una cosmovisión netamente cristiana. Un claro ejemplo radica en el hecho de que Dionisio recupera la tríada ser-vida-pensamiento –tan cara a los neoplatónicos–, pero reemplaza el último término por el concepto eminentemente bíblico de ‘sabiduría’, objeto del capítulo séptimo de *Los nombres divinos*. De lo segundo no sólo dan cuenta las numerosas citas y alusiones bíblicas que se encuentran en el *CD*, sino las palabras del propio Dionisio, quien en los primeros párrafos de su tratado acerca de los nombres divinos expresa enfáticamente que “no hay que osar por entero decir ni tampoco reflexionar algo acerca de la divinidad suprapresencial y oculta, más allá de lo manifestado a nosotros por vía divina a partir de los Sagrados Oráculos”<sup>13</sup>.

Suchla, por su parte, en el capítulo estrictamente dedicado al aspecto especulativo del Areopagita, realiza una vivisección de lo que llama *Philosophische Theologie* en ontología, gnoseología, dialéctica y ética<sup>14</sup>. Condensa aquí las aristas medulares del pensamiento areopagítico. Se trata de capítulos de gran nivel, en los cuales todas las afirmaciones están documentadas con una cita del *CD* a pie de página. Entre otros puntos, sobresalen por su tratamiento la esencia divina, el doble aspecto trascendente-immanente de Dios en tanto *deus absconditus* y *deus revelatus*, la naturaleza amorosa de la Divinidad en tanto Eros, su relación con las creaturas en general y con el ser humano en particular, y la consiguiente estructuración jerárquica de la realidad en órdenes diversos (*Stufenontologie*), así como la jerarquía particular del *ordo ecclesiasticus*. Resalta, asimismo, un aspecto no siempre considerado en la bibliografía que se ocupa de la *Weltanschauung* areopagítica: la teoría sacramental y su íntima e inescindible relación con el resto del pensamiento de Dionisio en tanto *totum*. No es ajeno a esta reconstrucción el urticante problema del mal, que Dionisio tematiza con claridad en los últimos párrafos del capítulo IV de *De divinis nominibus*. Luego destaca la autora el doble camino del conocimiento dionisiano: por un lado, conocimiento filosófico como *analogia entis*; por otro, la contemplación mística como *unio mystica*. De suma importancia resulta, también, un aspecto sobre el que Suchla llama la atención y que los estu-

dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide, G. Giappichelli, Torino 1962, pp. 42-43. Cfr. Riordan, pp. 82-4.

<sup>12</sup> S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Brill, Leiden, 1978.

<sup>13</sup> Nombre divinos I 1: *Kathólou toigaroûn ou tolmetéon eipeîn oûte mèn ennoêsai ti perì tês hyperousiôu kai kryphias theôtetoj parà tà theiodôs hemîn ek tôn hierôn logíon ekpephasména*. He tomado la traducción de: Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos*, Estudio filológico-lingüístico con traducción directa y notas de Pablo A. Cavallero, Losada, Buenos Aires, p. 207.

<sup>14</sup> Esta misma estructura había sido presentada por B. R. Suchla en “Dionysius Areopagita. Das überfließende Eine”, en: W. Geerlings (ed.), *Theologen der christlichen Antike: eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002, pp. 202-20, trabajo reproducido y ampliado en su nuevo libro.

diosos no siempre han tenido en cuenta a la hora de evaluar la obra de Dionisio: el vínculo entre moral y conocimiento (p. 112).

Por su parte, en el capítulo denominado "dialéctica" se describen brevemente 1) el discurso positivo acerca de Dios (*positive Rede über Gott*), 2) el discurso negativo acerca de Dios (*negative Rede über Gott*) y 3) el discurso simbólico e "hiperbólico" acerca de Dios (*symbolische und hyperbolische Rede über Gott*). Suchla utiliza la expresión *hyperbolische Rede über Gott* (p. 116) teniendo presente el texto griego del CD. El prefijo *hypér* es utilizado frecuentemente por Dionisio y se presenta como uno de las improntas más significativas de su singular lenguaje. No sólo utiliza sintagmas introducidos por la preposición *hypér*, sino también términos compuestos con *hypér* como prefijo. En este sentido, el Areopagita no sólo se hace eco de voces o expresiones formadas por *hypér* propios del vocabulario técnico filosófico-teológico de su tiempo, sino que innova con respecto a la tradición, al incorporar el mentado prefijo a una gran cantidad de vocablos, generando de este modo un importante número de neologismos<sup>15</sup>. Con ello Dionisio desea enfatizar la absoluta trascendencia divina, y hacer notablemente explícito en el discurso que aquello de lo que se está hablando (el Dios trascendente) se encuentra siempre más allá de la capacidad discursiva.

El sentido del giro *hyperbolische Rede* utilizado por Suchla debe entenderse, por tanto, como haciendo referencia a un discurso que trasciende, que está más allá de los discursos tanto positivo cuanto negativo, sentido que el propio Dionisio imprime al término griego aludido. Es menester hacer esta aclaración, ya que el adjetivo 'hyperbolisch' en alemán, tanto cuanto 'hiperbólico' en castellano, tiene un matiz claramente peyorativo, al expresar que algo es exagerado o excesivo, sentido que de ninguna manera tiene en el pensamiento del Areopagita. De aquí que P. Cavallero elija en *De divinis nominibus* IV 20 (166: 5 Suchla) 'supraabundante' como traducción de *hyperballon*<sup>16</sup> y los traductores latinos hayan elegido *supereminens* (Hilduino), *superexcellens* (Escoto Eriugena, R. Grosseteste), *excellens* (Sarraceno, Ambrosio Traversari, Marsilio Ficino)<sup>17</sup>.

En la pieza bibliográfica de Suchla, un comentario aparte merece el índice bibliográfico, que desentona con el resto de la obra, debido a la ausencia de algunos eruditos de fuste —tanto de ayer cuanto de hoy (entre otros, H. Anzulewicz, M. Burger, E. Corsini, É. Jeaneau, S. Lilla, V. Lossky, E. Perl, H.-D. Saffrey, P. Scazzoso, O. Semmelroth, J. Vanneste, E. von Ivánka)—, así como la carencia de algunos estudios de envergadura en el ámbito de los estudios areopagíticos. En rigor de verdad, la autora no trae a colación a estos autores u obras a lo largo de todo el libro, lo cual empobrece el producto final que llega a nuestras manos, en la medida que varios de los temas que Suchla incorpora han sido meticulosamente estudiados por los eruditos mencionados, razón por la cual se han convertido en referentes irremplazables a la hora de hacer mención de dichos temas. Puede suponerse que la omisión de dichos autores y obras no implica el desconocimiento de los mismos por parte de Suchla, dado que en la bibliografía utilizada para la edición crítica del *De divinis nominibus*, muchos de ellos se hallan nombrados. Traer a colación los numerosos trabajos omitidos por Suchla, supera los límites de esta nota. Acaso los

<sup>15</sup> Una lista puede encontrarse en Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos* (ut supra, nota 13). Un estudio importante sobre este punto es el de Piero Scazzoso, "Valore del superlativo nel linguaggio pseudo-dionisiano", *Aevum* 32 (1958), pp. 434-46.

<sup>16</sup> Cfr. Cavallero (ut supra, nota 13), p. 286. El término, a su vez, es parte de la expresión *tò hyperballon mégethos*, que Dionisio extrae de la *Epístola a los efesios* 1, 19.

<sup>17</sup> Cfr. Ph. Chevallier, *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'areopage*, Desclée, Paris-Bruges, 1937, p. 249.

completos índices bibliográficos de recientes contribuciones como las de Schäfer, Perl o Dillon & Klitenic Wear sirven de bálsamo para remediar esta laguna. Puesto que ellos han sido publicados entre el 2006 y el 2007, y a los efectos de actualizar la bibliografía sobre el *CD*, se indica a continuación, sin pretensión de exhaustividad, una lista de trabajos aparecidos entre el 2007 y el 2009, tanto acerca de la figura de Dionisio, cuanto de su recepción. Dado que el estudio de Suchla acerca de la influencia teórica del Areopagita comprende un arco temporal que no excede el siglo XIII, omitimos en la siguiente lista los trabajos dedicados a la recepción de Dionisio fuera de él.

- Abbate, M., 2007. "Der Begriff der 'pistis' bei Proklos und Pseudo-Dionysios Areopagita", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 54(1/2), pp. 207-14.
- Alberto Magno, 2008. "Sobre la Teología Mística de Dionisio (Super Mysticism Theologiam Dionysii) según el texto de la Editio Coloniensis traducido y editado por Anneliese Meis", *Anales de la Facultad de Teología (Pontificia Universidad Católica de Chile)* LIX(1/2), 2008, pp. 1-151.
- Alexopoulos, T., 2008. "Paradoxe Formulierungen bei Dionysios Areopagites mit speziellem Bezug auf Gregor von Nyssa", *Vigiliae Christianae* 62(1), pp. 43-78.
- Allegro, G. & Russino, G., 2007. *Tenebra luminosissima: commento alla Teologia mistica di Dionigi l'Areopagita*, Palermo, Officina di studi medievali.
- Arthur, R. A., 2008. *Pseudo-Dionysius as polemicist: the development and purpose of the angelic hierarchy in sixth century Syria*, Aldershot, England, Ashgate.
- Buchmüller, W., 2008. "Isaak von Stella und die Rezeption der Gotteslehre des Dionysius Areopagita im lateinischen Hohen Mittelalter", *Archivum Verbi* 5, pp. 9-31.
- Burrell, D. & Moulin, I., 2008. "Albert, Aquinas, and Dionysius", *Modern Theology* 24(4), pp. 633-49.
- Casarella, P., 2008, "Cusanus on Dionysius: The turn to speculative theology", *Modern Theology* 24(4), pp. 667-678.
- Cavallero, P., 2008. "Gregorio, Sinesio, Proclo, Dionisio. Nuevas observaciones sobre el Himno a Dios. Autoría y crítica", *Byzantinistica* 10, pp. 1-27.
- Coakley, S. & Stang, C. M. eds., 2009. *Re-Thinking Dionysius the Areopagite*, Malden, MA, Wiley-Blackwell. [Este libro recoge los artículos publicados en *Modern Theology* 24/4 (Octubre 2008), varios de los cuales se hallan aquí citados].
- Coolman, B. T., 2008. "The medieval affective Dionysian tradition", *Modern Theology* 24(4), pp. 615-632.
- Copp, J. D., 2007. *Dionysius the Pseudo-Areopagite: Man of Darkness / Man of Light*, Lewiston, N.Y., Edwin Mellen Press.
- Cunha Bezerra, C., 2007. "Dionisio Pseudo Areopagita: divergencias y conciliaciones entre los Nombres Divinos y el Parménides", *Patristica et Mediaevalia* 28, pp. 3-24.
- D'Amico, C. ed., 2008. *Todo y nada de todo. Selección de textos del neoplatonismo medieval*, Buenos Aires, Ediciones Winograd.
- Gavrilyuk, P. L., 2008. "Did Pseudo-Dionysius Live in Constantinople?", *Vigiliae Christianae* 62, pp. 505-514.
- Girón-Negrón, L. M., 2008. "Dionysian thought in sixteenth-century spanish mystical theology. *Modern Theology*", 24(4), pp. 693-706.
- Hofer, A., 2008. "Dionysian elements in Thomas Aquina's christology. A case of the authority and ambiguity of Pseudo-Dionysius", *The Thomist* 72, pp. 409-442.
- Jones, J. D., 2008. "The Divine Names in John Sarracen's Translation: Misconstruing Dionysius's Language about God?", *American Catholic Philosophical Quarterly* 82(4), pp. 661-682.

- Kharlamov, V., 2009. *The Beauty of the Unity and the Harmony of the Whole: The Concept of Theosis in the Theology of Pseudo-Dionysius the Areopagite*, Oregon, Wipf & Stock Publishers.
- Knepper, T. D., 2008. "Not not: The Method and Logic of Dionysian Negation", *American Catholic Philosophical Quarterly* 82(4), pp. 619-637.
- La Porta, S., 2008. *The Armenian Scholia on Dionysius the Areopagite: Studies on Their Literary and Philological Tradition*, Leuven, Peeters.
- 2008. *Two anonymous sets of scholia on Dionysius the Areopagite's Heavenly hierarchy*, Leuven, Peeters.
- Louth, A., 2008. "The reception of Dionysius in the byzantine world: Maximus to Palamas", *Modern Theology* 24(4), pp. 585-599.
- 2008. "The reception of Dionysius up to Maximus the Confessor", *Modern Theology* 24(4), pp. 573-583.
- 2007. *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford, Oxford University Press, 2<sup>a</sup> ed.
- Meis, A., 2007. "La alteridad entre Dionisio y Agustín en el Breviloquium de Buenaventura", *Teología y vida* 48, pp. 167-187.
- Moraga Esquivel, J. M., 2008. "El ocultamiento luminoso de Dios. Alberto Magno: Super Mysticam Theologiam Dionysii", *Veritas* 3(19), pp. 345-370.
- Pachas, J. A., 2008. "La alteridad a la luz del misterio de Dios en el Super Dionysii Mysticam Theologiam de san Alberto Magno", *Anales de la Facultad de Teología (Pontificia Universidad Católica de Chile)* LIX(1/1), pp. 167-192.
- Perczel, I., 2008. "The Earliest Syriac Reception of Dionysius", *Modern Theology* 24(4), pp. 557-571.
- Perl, E. D., 2007. *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, SUNY Press.
- 2008. "Announcing the Divine Silence", *American Catholic Philosophical Quarterly* 82(4), pp. 555-560.
- Rem, P., 2008. "The early latin Dionysius: Eriugena and Hugh of St. Victor", *Modern Theology* 24(4), pp. 601-614.
- 2009. Appendix: Hugh and Dionysius, en *Hugh of Saint Victor*, New York, Oxford University Press, pp. 167-176.
- Ruaro, E., 2008. "God and the Worm: The Twofold Otherness in Pseudo-Dionysius's Theory of Dissimilar Images", *American Catholic Philosophical Quarterly* 82(4), pp. 581-592.
- Schäfer, C., 2008. "The Anonymous Naming of Names: Pseudonymity and Philosophical Program in Dionysius the Areopagite", *American Catholic Philosophical Quarterly* 82(4), pp. 561-580.
- Schomakers, B., 2008. "The Nature of Distance: Neoplatonic and Dionysian Versions of Negative Theology", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 82(4), 593-618.
- Stang, C. M., 2008. "Dionysius, Paul and the significance of the pseudonym", *Modern Theology* 24(4), pp. 541-555.
- Stock, W., 2008. *Theurgisches Denken: zur Kirchlichen Hierarchie des Dionysius Areopagita*, Berlin, De Gruyter.
- Turner, D., 2008. "Dionysius and some late medieval mystical theologians of Northern Europe", *Modern Theology* 24(4), pp. 651-665.

Un último punto desarrollado en el libro de Schäfer merece especial mención por el hecho de que el autor reflota una cuestión fundamental para comprender la estructura sistemático-conceptual del universo dionisiano, a saber, la estructura misma del *De divinis nominibus*. Así, Schäfer esboza una nueva ordenación de los capítulos, que difiere de las estructuras realizadas por Tomás de Aquino, von

Ivánka y von Balthasar. Si bien puede decirse que las divergencias no son de peso significativo y que las distintas organizaciones de los mencionados eruditos reflejan de una forma u otra el pensamiento del Areopagita, a diferencia del resto la reconstrucción de Schäfer tiene, como eje principal el movimiento triádico *próodos* (capítulos 4 a 7) - *moné* (8 a 11) - *epistrophé* (12 y 13) (p. 179), en una alineación que de por sí es original, al colocar la *moné* en el centro del esquema y no, como suele suceder, al principio del mismo.

A modo de balance es posible constatar que en la *Weltanschauung* dionisiana juegan las dos perspectivas, filosofía neoplatónica y revelación cristiana, y que no es posible llegar a un conocimiento preciso y acabado del fenómeno areopagítico sin contemplar una y otra. Para finalizar, nos permitimos traer a colación un pasaje de *Los nombres divinos* donde el mismo Dionisio muestra la importancia de considerar tanto la razón cuanto la revelación. En IX 6-7 el Areopagita se encuentra disertando acerca de las denominaciones *hómoion* y *anómoion* ('semejante' y 'desemějante'). Allí asevera que la misma 'Teología' sostiene la disimilitud divina, en tanto diferencia con respecto a todo lo demás. Con ello, afirma que "lo más paradójal es que dice que ni siquiera existe algo similar a Él. Sin embargo, el razonamiento no se opone a que la similitud esté presente en Él". El argumento prosigue, mostrando la validez de pensar la similitud en Dios. Por tanto, para Dionisio, no sólo la palabra divina revelada en las Sagradas Escrituras es fuente de verdad; también lo es el pensamiento racional. Revelación cristiana y razón son, así, las dos vertientes que nutren el pensamiento del Areopagita.

## SOBRE LAS FUENTES DE LA CONDENA DE 1277

### La *nobilitas* en el libro *De amore* de Andreas Capellanus y en los tratados éticos del aristotelismo radical

VIOLETA CERVERA

En el prólogo de su *Syllabus* de 1277 el obispo Etienne Tempier condena el libro *De amore* o *De deo Amoris*<sup>1</sup>, atribuido a Andreas Capellanus. El *Syllabus* prohíbe la lectura del *De amore* junto con algunos tratados de necromancia. A raíz de esta referencia explícita al libro, pero no a su contenido, mucho se ha discutido acerca del *De amore* como posible fuente de las tesis condenadas por Tempier. Algunos estudiosos han intentado justificar una correspondencia bastante ajustada entre el texto del *De amore* y el de alguna de las proposiciones condenadas; incluso lo señalaron como un precedente de la doctrina de la doble verdad. Otros, por el contrario, señalan que el hecho de que el libro sea condenado en su totalidad recién sobre el final del prólogo del *Syllabus* —mientras que en su principio solo identifica a los "*studentes artibus*" como responsables de las tesis que serán condenadas como erróneas— es, junto con la falta de correspondencia literal entre el *De amore* y el texto del *Syllabus*, una buena razón para considerar única-

<sup>1</sup> Andreas Aulæ regiae capellanus, *De amore libri tres (Von der Liebe)*, ed. bilíngüe con trad. alemana de Fritz Peter Knapp según la edición latina de E. Trojel [1892], Berlin, 2006. Las citas del texto latino corresponden a esta edición.