



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COLEGIO DE LETRAS CLÁSICAS

**ARQUETIPO NEOPLATÓNICO EN LA JERARQUÍA  
CELESTE DE DIONISIO AREOPAGITA. LA TRADICIÓN  
ANGELOLÓGICA**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
**LICENCIADO EN LETRAS CLÁSICAS**

PRESENTA

**ALBERTO JUÁREZ CARBAJAL**

ASESORA

MTRA. MARÍA DE LOURDES SANTIAGO MARTÍNEZ

MÉXICO, D.F. MARZO 2015





Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



## AGRADECIMIENTOS

Agradezco con sumo cariño a mis padres por otorgarme todo.

A mis maestros y amigos que colaboraron en la revisión de este trabajo.

Muy especialmente, a Lourdes Santiago Martinez a quien admiro, quiero y respeto.

Gracias, a mi maestra y amiga, Mireya Medrano Visuet con quien gustosamente comparto la afición por la lengua y cultura hebrea.

Y por supuesto a Jonathan, máximo impulsor de esta labor.



## ÍNDICE

1. Prólogo .....	VII
2. Introducción: Dionisio Areopagita .....	XI
2.1 Ambrosio Florentino Traversario .....	XIV
3. Antecedentes Neoplatónicos .....	XVII
4. Sobre el texto y su tradición.....	XXIII
4.1 Traducciones al latín .....	XXIII
4.2 Esquema discursivo.....	XXIX
4.3 Particularidades del latín empleado.....	XXXI
5. Texto latino y traducción al español .....	1-53
6. Análisis del Arquetipo Neoplatónico .....	XLI
6.1 Elementos figurativos a través del tiempo. ....	XLI
6.2 ¿Qué es un arquetipo? .....	XLIII
6.3 Elementos figurativos Neoplatónicos.....	XLIV
6.4 Elementos figurativos primitivos .....	LIX
6.5 Elementos figurativos griegos y latinos.....	LXII
6.6 Elementos figurativos judíos .....	LXX
7. Herencia y trasgresión .....	LXXIX
7.1 Herencia y trasgresiones en México.....	LXXIX
7.2 ¿Angelología o Mitología cristiana? .....	LXXXI
7.3 El ángel mexicano .....	LXXXI
7.4 El ángel: nuevo héroe moderno .....	LXXXII
8. Conclusiones .....	LXXXV
9. Apéndices.....	LXXXIX
9.1 Obra original latina .....	LXXXIX
9.2 Imágenes representativas.....	XCIV
10. Bibliografía .....	CIII



## 1. PRÓLOGO

El mundo actual es heredero de un sinfín de tradiciones, herencias, elementos y términos grecorromanos. Es verdad que la filología ha demostrado qué tan importante es la herencia de las culturas clásicas alrededor del mundo y su significativa influencia para la modernidad; sin embargo, no todo el legado cultural ha sido estudiado. Así pues, como herederos de Grecia y Roma, estamos rodeados de pensamiento y filosofía clásicos, aunque las tradiciones heredadas hasta nuestros tiempos se han transformado y evolucionado a través del pensamiento de cada cultura de tal forma que, incluso, nos es imposible detectar y reflexionar acerca de las herencias clásicas que se han vuelto nuestras y han logrado formar parte substancial de nuestra mentalidad.

La tradición angelológica es una de las herencias grecorromanas más adaptadas y aceptadas por nuestra cultura. Los mitos, leyendas, fábulas y culto a los ángeles, seres intermedios, toman actualmente un lugar considerable en la mentalidad de las personas; esto se debe principalmente a la influencia del culto judeocristiano que adaptó, en su beneficio, los elementos mitológicos, esotéricos, filosóficos e históricos. Y, aunque el cristianismo acogió la tradición angelológica para conciliar religiones y evangelizar, el conocimiento de seres intermedios, llamados ángeles, creó y abrió las puertas a una nueva mentalidad mitológica en el mundo moderno. Consecuentemente, la tradición angelológica,<sup>1</sup> no sólo en México sino en numerosas partes del mundo, adquiere, según la cultura local, nuevas y sorprendentes interpretaciones.

Hablar de ángeles en nuestros tiempos provoca, en unos, pensamientos religiosos, mágicos e incluso esotéricos; en otros, pensamientos escépticos, ambiguos y hasta adversos. Sin embargo, debe reconocerse que la tradición de seres intermedios se mantiene viva y fresca, y que,

---

<sup>1</sup> Según el DRAE, la angelología es el estudio de los ángeles o seres intermedios. Se debe evitar el uso de las formas incorrectas "angelogía" y "angeología".

además, incita nuestra imaginación y cautiva nuestra curiosidad por conocer un mundo más allá de lo natural y de lo común. Ante esto, es sumamente importante estudiar a fondo las tradiciones religiosas porque sólo así podremos comprenderlas y entenderlas, liberándonos de las ataduras de los pensamientos místicos, oscuros e informales.

¿Por qué la tradición angelológica, a pesar de estar cargada de elementos esotéricos, mágicos y míticos, fue bien recibida por la tradición judeocristiana? La respuesta es fácil: Dionisio Areopagita, el primer teólogo en escribir y regularizar la tradición angelológica, en su obra *De coelesti hierarchia* unió y concilió la angelología judía con los mitos y mentalidad grecorromanos. Es decir, formó muy hábilmente una nueva y sustancial teoría demoníaca fundamentada en el neoplatonismo; dio lógica y justificó el culto a los seres intermedios al mezclar el mito con elementos filosóficos, con lo que creó una tradición angelológica, separada de lo misterioso y de lo esotérico.

Aunque filólogos de todo el mundo ya identificaron y reconocieron la influencia del neoplatonismo en la tradición heredada por Dionisio Areopagita, canon mundial y actual, casi nadie se ha detenido a reflexionar, observar y estudiar detalladamente cómo esta tradición demoníaca fue fundamentada y justificada.

Ahora bien, ¿de qué manera el neoplatonismo fundamenta la *Jerarquía Celeste* y cómo fueron unificados, conciliatoriamente, los elementos griegos, latinos y judíos que la componen? Para resolver tales preguntas, decidí intentar describir un arquetipo que demuestre las ideas y elementos neoplatónicos que sustentan y definen la jerarquía. En este esfuerzo, se muestran y evidencian los **elementos arquetípicos** que conforman la jerarquía celeste: la total herencia del pensamiento neoplatónico en el mito angélico, los mitos grecorromanos, la influencia del pensamiento judío, las concordancias de la mitología clásica con la teoría angelológica y las imágenes figurativas que lograron ser conservadas.

Mi arquetipo busca esclarecer el origen de los elementos angélicos, explicar su adaptación a la filosofía neoplatónica y demostrar que hemos heredado más de filosofía que de pensamientos esotéricos o creencias

míticas que sólo sirven como figuraciones. Por supuesto, muchas cosas quedan aún por analizar debido a que el estudio demonológico es inmensamente vasto; sin embargo, deseo que este trabajo sea considerado como un preludio a la investigación de la tradición angelológica. Si en el futuro se me permite profundizar en este inquietante tema, entonces, estoy dispuesto a realizar dicha empresa.

Igualmente, para una mejor comprensión del dogma angelical ofrezco una traducción de los nueve capítulos de la obra *De coelesti hierarchia* que, en mi opinión, son los más pertinentes para el estudio de la angelología. Cabe señalar que decidí traducir la edición latina hecha por Ambrosio Traversario en el siglo XV y no la versión original griega del Areopagita, principalmente porque ya existen traducciones al español basadas en la obra griega,<sup>2</sup> sin embargo, la principal razón de mi decisión es que la edición latina que elegí fue el documento nexo que logró transmitir y enseñar el dogma dionisiaco desde el siglo XV hasta nuestros días, pues, editada en España, llegó junto con los colonizadores a la Nueva España: ¿Acaso esta edición fue el material escolar, canon de la *Jerarquía* celeste, en la época de la Colonia? Sin duda, Ambrosio reconoció la importancia de ofrecer una nueva y entendible traducción de las obras del Areopagita y, al formar él mismo parte del humanismo, logró rescatar estas obras de la obscuridad de la Edad Media.

La edición del texto latino que utilicé es un libro antiguo; se encuentra en el Fondo Reservado de la Biblioteca Central en la UNAM. La traducción, que propongo, intenta conservar las estructuras sintácticas y la literalidad de las palabras, sin embargo, realicé adaptaciones a nuestra lengua para crear una prosa comprensible y amable. Consideré oportuno colocar en las notas las citas bíblicas que el texto refiere, rescatándolas de la *Vulgata*. Ofrezco en las notas a pie de página una fresca inclinación a equiparar con el mundo clásico los elementos que consideré

---

<sup>2</sup> En México las dos traducciones al español de la *Jerarquía Celeste* más accesibles y más recientes son: Caballero, Pablo A., *La jerarquía celestial; La jerarquía eclesiástica; La teología mística; Epístolas/ Pseudo Dionisio Areopagita*, Buenos Aires, Losada, 2008 y Martín, Teodoro H., *Obras completas: los nombres de Dios; Jerarquía celeste; Jerarquía eclesiástica; Teología mística; Cartas varias*, Madrid, BAC, 2002.

substanciales en la argumentación de mi arquetipo. Cabe resaltar que preferí pasar por alto la división del texto latino, las notas y erratas que fueron añadidas al libro antiguo, porque algunas son imprecisas, otras son paráfrasis del texto y adiciones aventuradas para esclarecer las alusiones bíblicas.

## 2. INTRODUCCIÓN: DIONISIO AREOPAGITA

Aunque resulta difícil precisar datos acerca de Dionisio Areopagita, es esencial reflexionar acerca de los posibles antecedentes que propiciaron e influenciaron la obra, *De coelesti hierarchia*, y que suponen escasos datos del autor que sorprendentemente se encuentran combinados con algunos ficticios. En seguida, presento un breve análisis de las fuentes y estudios más importantes al respecto;<sup>3</sup> sin embargo, cada uno podrá tomar una postura personal apuntalada en sus propias conclusiones sobre la verdadera identidad del autor, después de haber analizado el contenido de sus obras y haberlo ubicado en un contexto histórico-literario.

La fuente más antigua que asegura ofrecer datos acerca del autor es *La leyenda aurea o Legenda Sanctorum*;<sup>4</sup> en donde se afirma que Dionisio tenía cuatro epítetos característicos: Dionisio Areopagita Macario Jónico, porque fue iniciado en teología, vivió en el Areópago de Atenas, gozó de un carácter dichoso y escribió en dialecto jónico, respectivamente. De igual manera, se establece que Dionisio fue alumno de Pablo, el apóstol, y que esto puede constatarse por una cita bíblica.<sup>5</sup> Se convirtió al cristianismo después de tres años de tutorías con Pablo y viajó a Roma, donde Clemente lo envió a predicar en Francia. Más tarde, durante la persecución de Domiciano, fue aprehendido y acusado de magia,

---

<sup>3</sup> Recomiendo el estudio sintetizado de datos y peculiaridades de la cuestión dionisiaca realizado por María Toscano y Germán Ancochea, *Dionisio Areopagita, La tiniebla es la luz*, Madrid, Herder, 2009.

<sup>4</sup> Cfr. *Legenda Sanctorum*, CLIII, D. La *Legenda Sanctorum* es una compilación de carácter hagiográfico realizada por el dominico Santiago de la Vorágine aproximadamente en el siglo XIII. El texto fue redactado en latín y proporciona datos únicos de 180 santos y mártires; aunque su contenido es desdeñado por contener datos fantasiosos, el valor de la obra radica en la información que proporciona sobre autores poco conocidos.

<sup>5</sup> Se creía que el personaje mencionado en *Hech.*, 17; 22-34, llamado Dionisio Areopagita correspondía al autor del *Corpus Dionisiacum*. De hecho, a partir de esta alusión se relacionó al autor con este personaje: "...*Quidam vero viri adhaerentes ei, crediderunt: in quibus et Dionysius Areopagita et mulier nomine Damaris et alii cum eis...*" No obstante, debe considerarse que el Dionisio Areopagita mencionado en la *Biblia* es un personaje totalmente distinto al autor de la *Jerarquía*, porque el contexto histórico-literario contenido en el *Corpus Dionisiacum* revela que fue escrito aproximadamente entre los siglos V y VI d. C.

seducción y culto al cristianismo; condenado a pena de muerte por decapitación, finalmente murió en el año 96 de nuestra era a los noventa años de edad.

Además, *La leyenda aurea* menciona que en el año 815 sucedieron varios milagros: en Francia, diecinueve enfermos se sanaron espontáneamente cuando los libros de la *Jerarquía* llegaron a manos de Luis I, el pío, rey de Francia. Asimismo, cuando Régulo, obispo de Arlés, añadió al número de los apóstoles los nombres de Dionisio, Eleuterio y Rústico e inmediatamente tres palomas se presentaron con los nombres de esos personajes; en el año 644, un hombre observó que Dionisio, en calidad de fantasma, hizo volver a la vida al rey Dagoberto de Francia, para que el monarca pudiera reparar los errores de su vida.

Sin embargo, aunque Hincmaro, obispo de Reims, aseguró la existencia de Dionisio y, a su vez, Juan Escoto Eriúgena, en una carta al rey Carlos el Calvo, defendió la franca identidad del autor, los datos de la leyenda son despreciados por ser sobrenaturales y, además, porque el contenido de las obras de Dionisio presenta anacronismos con el contexto del siglo I. En otras palabras, Dionisio no pudo haber vivido durante el siglo I y debido a las referencias culturales, los datos alusivos y el contexto filosófico contenidos en sus obras, Dionisio perteneció a los neoplatónicos de entre los siglos V y VI d. C.

Sorprendentemente, la credibilidad de *La leyenda aurea* se mantuvo firme hasta el siglo XIX, incluso, Ambrosio Traversario confiaba totalmente en la precisión de la leyenda aurea. Sin embargo, posteriormente los escépticos a la leyenda, establecieron el término *post quem*. Y a pesar de que Lorenzo Valla, durante el siglo XV, en su obra *Observaciones sobre el Nuevo Testamento* puso en tela de juicio los escritos areopagíticos, Hugo Koch y Joseph Stiglmayr,<sup>6</sup> en 1895, fueron los primeros en demostrar la incongruencia del contenido de las obras con su datación.

---

<sup>6</sup> Cfr. "Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius in der Lehre vom Bösen", *Philologus* 54 (1895) págs. 438-454. <http://platonism347.tripod.com/pseudo-dionysius.htm> (consultado 30/07/14).

En fin, no expondré, por motivos de extensión, todas las diferentes tesis que alegan una y otra propuesta sobre la verdadera identidad de Dionisio; sin embargo, como antes mencioné, gracias a los elementos histórico-literarios contenidos en las obras<sup>7</sup> el término *post quem* postula que los escritos fueron compuestos entre el año 482 y 500 d. C., que mantienen una estrecha relación con el *Henotikón* de Zenón, que el autor es sirio, según lo denota su estilo jónico; que debió haber sido alumno de Proclo y también compañero de Damascio, director de la Academia, y que todo el *Corpus Dionisiacum*<sup>8</sup> pertenece a un sólo autor.

Considero importante mencionar que debido a la carga neoplatónica contenida en las obras de Dionisio, estudiosos de la cuestión dionisiaca intentaron resolver el problema de la identidad, al atribuir las obras a otros autores: Atenágoras (1932) atribuye el *Corpus Dionisiacum* a Dionisio Magno de Alejandría; Hans U. von Balthasar (1940), a Juan de Escitópolis; Elorduy (1954), a Amonio Saccas; incluso, Hugo Koch y Joseph Stiglmayr afirmaban que debido al parecido de las obras de Proclo<sup>9</sup> con las de Dionisio, el verdadero autor era el mismísimo Proclo oculto bajo el pseudónimo “Dionisio Areopagita”. No obstante, considero que ninguno de ellos se atrevió a defender su tesis con ímpetu por carecer de fundamentos escritos oficiales.

Estoy de acuerdo con Pablo A. Caballero en reconocer la unicidad de las obras dionisiacas y la autoría desconocida oculta en la denominación *Pseudo Dionisio*, como actualmente lo conocemos. Ningún manual contemporáneo de patrología ofrece respuestas claras ante la enorme

---

<sup>7</sup> Principalmente los datos que permitieron aseverar una fecha aproximada de la creación del *Corpus* son: la terminología cristológica del Concilio de Calcedonia (451) que fue escrupulosamente seguida por Dionisio; la innegable influencia de los escritos del neoplatónico Proclo (411-485); la introducción del Credo a la liturgia de la Misa, hecho al que se hace referencia en la *Jerarquía Eclesiástica* III, 2, en P.G., III, 425 C, y III, (3), 7 en P.G., III, 436 C. (Cfr. la explicación de Máximo en P.G., IV, 144 B); y el *Henotikón* del emperador Zenón (482) que se empata con el *Corpus Dionisiacum*, porque las dos producciones tratan acerca del sistema eclesiástico.

<sup>8</sup> Las obras y tratados auténticos de Dionisio son; *De divinis nominibus*, *Mystica theologia*, *De coelesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierachia*, y *Epistulae*. También, a partir de las alusiones contenidas en estas obras, se deduce la existencia de otros tratados perdidos.

<sup>9</sup> Proclo vivió durante el siglo V d.C., proclamado como uno de los últimos filósofos clásicos fue director de la Academia fundada por Platón. Su obra, *Elementos de Teología* es una de las principales obras base del neoplatonismo.

controversia que ya desde hace muchos siglos se sostiene; no obstante, cada quien es libre de tomar una de las tantas posturas o de crear la suya propia respecto a esta cuestión.

Ahora bien, una vez que hemos examinado lo poco que sabemos del autor, podemos afirmar que la obra fue influenciada totalmente por el neoplatonismo, que tanto el *Corpus Dionisiacum* como la supuesta vida del autor desde siempre se entremezclaron con datos mágicos y supersticiosos, que la intención del autor, bajo los criterios de la evangelización cristiana, principalmente consistía en formar un dogma conciliatorio y que el contenido de las obras realmente está emparentado con los autores neoplatónicos de los siglos V y VI d. C.

## 2.2 Ambrosio Traversario<sup>10</sup>

En contraste con Dionisio Areopagita, sí conservamos datos certeros y fidedignos de *Ambrosius Traversarius* o Ambrosio Traversario Florentino Camaldulense; Florentino por haber nacido y casi haber vivido toda su vida en Florencia y Camaldulense por haber sido el rector de tal orden.<sup>11</sup> En efecto, fue un teólogo, humanista y filólogo italiano, nació en 1386 y murió en 1439. Vivió su juventud en el convento Santa Maria degli Angeli, ubicado en Florencia. Fue alumno de Manuel Crisoloras,<sup>12</sup> quien le enseñó

---

<sup>10</sup> Cfr. L. Stinger, Charles, *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386-1439) and the Revival of Patristic Theology in the Early Italian Renaissance*, Albany, State University of New York Press, 1977. Este libro es el mejor estudio acerca de la vida de Ambrosio y acerca de su labor filológica. Stinger afirma que Ambrosio contribuyó a impulsar los *studia humanitatis* y, gracias a ello, el renacimiento de los estudios patristicos del siglo XV en Italia.

<sup>11</sup> La orden de Camaldula fue fundada en 1025 por Romualdo en el valle Arno de la Toscana, Italia. Fue reconocida como institución monástica oficial por el Papa Alejandro II en 1072. La orden seguía ascéticamente los preceptos de Benito de Nursia: *ora et labora*.

<sup>12</sup> Manuel Crisoloras (1350-1415) fue un erudito, pedagogo y excelente humanista. Nació en Constantinopla y ahí fue educado con inmensa cultura de la Grecia clásica. En 1397 viajó a Florencia y ahí enseñó gramática griega poniendo énfasis en el arte de traducir los clásicos griegos al latín. Tradujo al latín muchas obras: destaca la versión de *La Republica* de Platón, pues Crisoloras gustaba de los temas platónicos y filosóficos; posteriormente, convertido al catolicismo, participó en el Concilio de Constanza y poco después murió. Leonardo Bruni, quien realizó excelentes traducciones latinas de las obras de Aristóteles, y Ambrosio Traversario, sus mejores alumnos, demostraron la importancia de las traducciones y de la revolución renacentista de los estudios grecolatinos.

a traducir al latín obras que en la época sólo estaban disponibles en lengua griega, con el objetivo de divulgar los autores helenos a través de traducciones y estudios; Crisoloras heredó a Ambrosio el gusto por los estudios humanísticos.

Por sus estudios y alto desempeño en la vida monástica, así como por saber hablar griego y latín, Ambrosio fue delegado del papa Eugenio IV en el Concilio de Basilea, redactor del Decreto de Florencia y Ferrara, traductor de obras griegas al latín y, ya en plena madurez monástica, general de la orden de Camaldula. Por vivir en plena época renacentista y tener el mecenazgo de los Medici, familia republicana que administraba Florencia, Ambrosio desarrolló e impulsó los estudios clasicistas.

Precisamente, su labor como filólogo intermediario se manifiesta en sus traducciones y estudios al latín de textos griegos de autores como: Orígenes, san Atanasio, san Efrén el Sirio, san Basilio el Grande, Gregorio de Nisa, Gregorio Nacianceno, Diógenes Laercio, Eneas de Gaza y, por supuesto, Dionisio Areopagita. Sin embargo, lo más importante de su labor filológica, además de sus abundantes traducciones fue, en mi opinión, el rescate de más de doscientos manuscritos griegos, que, junto con sus amigos Cosme de Medici<sup>13</sup> y Giovanni Aurispa,<sup>14</sup> Ambrosio consiguió llevar desde Bizancio, Constantinopla hasta Florencia.

De igual manera, durante su carrera filológica, Ambrosio destacó y recalcó la importancia del estudio de la filosofía neoplatónica, especialmente del análisis e investigación de los padres del desierto.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Cosme de Medici (1389-1464) fue un importante político italiano en Florencia. Se opuso al gobierno oligárquico que en Florencia ejercía la familia Albizzi. Tras varios sucesos políticos, logró destituir a los Albizzi y fundar la familia Medici. Al ser amante de las artes, utilizó toda su fortuna en una colección y formó una biblioteca de más de ochocientos libros, ubicada en el actual Museo de San Marcos. Los Medici siguieron su legado y fueron importantes patrocinadores de humanistas durante el Renacimiento.

<sup>14</sup> Giovanni Aurispa (1376-1459) nació en Noto, Sicilia; consiguió una beca y vivió toda su formación académica en Constantinopla, se especializó en el conocimiento de la lengua griega y en el estudio de los clásicos. En 1425, bajo el mecenazgo de los Medici, fue catedrático en Florencia e impartió clases de lengua griega. A pesar de que no realizó muchas traducciones propias, su atesorado legado fue el rescate de obras griegas clásicas, la copia de muchos documentos y los manuscritos distribuidos por él.

<sup>15</sup> Su interés por retomar el estudio del neoplatonismo y de la cultura griega fue adoptado por Marsilio Ficino (1433-1499), un filósofo renacentista que, apoyado por Cosme de Medici, funda en 1459, "La Academia Platónica Florentina" donde se impartían clases especialmente de filosofía platónica y de lengua griega. A su vez,

Parece ser que también heredó de su maestro, Manuel Crisoloras, la afición por la filosofía, gusto que puede deducirse a partir de las traducciones realizadas por éste.<sup>16</sup>

Por otra parte, Ambrosio, al ver las múltiples traducciones de Platón, que ya existían, decidió concentrar su interés filosófico en realizar traducciones nuevas y mejor desarrolladas de obras griegas no tan difundidas. Y, consciente de la necesidad de nuevas traducciones que respetaran el estilo de los escritos y que fueran claras para su divulgación, tradujo todo el *Corpus Dionisiacum*. La traducción que realizó de la *Jerarquía celeste* fue única en su tiempo y ésta, por sí misma, denota que Ambrosio logró respetar el correcto sentido del dogma del texto original griego. Asimismo, cabe resaltar que las traducciones latinas que desarrolló nos permiten observar la evolución del latín renacentista.

Sin duda, Ambrosio consiguió rescatar y difundir obras de contenido neoplatónico, pues la famosa traducción del *De coelesti hierachia* se convirtió en canon escolástico, por eso fue editada más tarde en *Complutum*<sup>17</sup> y fue traída a México aproximadamente en el siglo XVI. No sabemos cuántos religiosos se habrán valido de ella para la evangelización y transmisión de la jerarquía celeste, lo que sí es seguro es que Ambrosio fue puente y nexa para la herencia de la tradición angelológica.

Finalmente, después de observar los puntos clave de la vida de nuestro traductor italiano, debemos recalcar que la traducción *De coelesti hierarchia* fue creada durante un ambiente renacentista, como una emotiva iniciativa por rescatar y difundir el clásico dogma de los neoplatónicos; es un trabajo bien logrado por manos traductoras de la lengua griega, bajo inspiración conciliadora.

---

realizó traducciones de obras griegas al latín, escribió obras de filosofía y medicina; sin embargo, su principal influjo fue la preocupación renacentista de estudiar obras griegas y, sobre todo, la filosofía neoplatónica. Cfr. Ficino, Marsilio, *Sobre el amor. Comentarios al Banquete de Platón*, México, UNAM, 1994.

<sup>16</sup> Más que nada por la antes mencionada versión latina de *La República* de Platón. Cfr. Platón, *La República*, García Romero, Fernando et al., Madrid, Akal, 2008, pág. 166 y ss.

<sup>17</sup> *Complutum* es una antigua ciudad romana, actualmente Alcalá de Henares.

### 3. ANTECEDENTES NEOPLATÓNICOS

Puesto que mi principal intención es elaborar un arquetipo que demuestre la herencia del neoplatonismo en la tradición religiosa judeo-cristiana, es substancial reflexionar acerca del contexto neoplatónico que permitió a Dionisio traer a luz su obra más famosa y, a partir de eso, definir que la obra jerárquica nació en el auge del neoplatonismo de los siglos V y VI d. C.; para ello, mencionaré a los autores y las obras más significativos que muy probablemente influyeron en Dionisio, si algo quedara en tela de juicio prometo expandir mi estudio en el futuro; si omitiera mencionar algún filósofo es porque, a mi juicio, no existe en él relación o influencia con la teoría demoníaca y angelológica de la *Jerarquía*.

Ahora bien, la religión, que es la explicación y refugio de lo desconocido para el hombre, se ha basado en el pensamiento popular y folclórico. El mito es el resultado de un intento profundo y bien elaborado por explicar el mundo y lo que no podemos entender. La *Ilíada* y la *Odisea*, desde el siglo VIII a. C., son las primeras obras de autoridad que estabilizan y heredan una tradición llena de explicaciones míticas a través de figuraciones y símbolos.

El hombre antiguo debió estar conforme con las explicaciones que su imaginación le otorgaba; sin embargo, al madurar la mentalidad humana, nació la filosofía que intenta racionalizar el mito y encontrar sentido en la propia cosmovisión humana. Por ello, en Grecia, cuna de la filosofía, aparecen los primeros intentos de explicar el origen del mundo, la causa de las cosas y la razón del hombre; los pre-socráticos intentaron llenar el vacío de las figuraciones míticas a través de otras figuraciones, pero ya no de simples metáforas, sino de elementos figurativos cosmológicos, que, llenos de sentido y razón, acertaran en responder las cuestiones ontológicas humanas.

Tales de Mileto (c. 625 - 547 a. C.), el primer presocrático, encontraba el origen de la vida a través de la figuración del agua y del movimiento; no reflexionó acerca de los seres intermedios, pues pensaba que todo lo

dotado de movimiento poseía vida. Anaxímenes (c. 590 - 524 a. C.) afirmaba que el aire y el fuego eran los creadores de la vida a través del proceso de rarefacción-condensación. Anaximandro (c. 610 - 547 a. C.) explicaba el mundo a través del indefinido e infinito τὸ ἄπειρον y, aunque no reflexionó en seres intermedios, fue el primer filósofo que creyó en una jerarquía que deriva de un todo absoluto. Jenófanes (c. 570 - 470 a. C.) despreció la explicación del origen de las cosas a partir del mito epopéyico por lo que no redujo el origen de la vida en un solo elemento, usaba la figuración de la tierra como inicio universal. Heráclito (c. 540 - 470 a. C.) basó su concepción en el cambio constante y movimiento de las cosas a partir del fuego.

Empédocles (c. 490 - 430 a. C.) unió las figuraciones del agua, aire, tierra y fuego y creyó en el origen universal a través de la unión-destrucción determinada por una especie de amor ordenador. Parménides (c. 530 - 515 a. C.) heredaría a los platónicos y pitagóricos la explicación metafísica del mundo a través de la vía de la verdad. Es decir, pese a que los presocráticos no demuestran teoría alguna que explique la demonología, las figuraciones que se han heredado desde siempre, cautivan la mente del ignorante y auxilian para explicar la cosmología de cada filósofo de manera que más tarde serían retomadas por Dionisio Areopagita para atribuirles, empatarlas y conciliarlas con los ángeles.

Poco después de estas distantes y diferentes teorías presocráticas, espejos e imitaciones directas del pensamiento figurativo primitivo para explicar el mundo, Sócrates, Pitágoras, Platón y Aristóteles fundaron sistemas filosóficos mucho más desarrollados que los filósofos anteriores y, por consecuencia, otorgaron una reinterpretación a las figuraciones míticas y populares. Ellos sí reflexionaron acerca de una cosmovisión completa y cada uno ofrece una teoría particular acerca de los seres intermedios; no se empeñan en describir el mundo a través de figuraciones vacías sino que comprueban sus teorías a través de figuraciones con plena significación.

Muchas cosas se podrían mencionar acerca de los dogmas platónico, pitagórico y aristotélico; sin embargo, el dogma heredado a Dionisio en la

*Jerarquía Celeste* reside más en el neoplatonismo. No obstante, el platonismo y el neoplatonismo heredaron gradualmente algunos rastros del aristotelismo y del pitagorismo que más tarde en el análisis de mi arquetipo serán rescatados. Y he aquí que, a pesar de tratarse de diferentes dogmas y filosofías, existen elementos arquetípicos que desde los presocráticos hasta Platón, conformaron poco a poco el neoplatonismo que iluminó e influyó en el ingenio del Areopagita.

Platón (427-347 a. C.) fue un filósofo, maestro y erudito (¿qué no podríamos hablar de uno de los más grandes filósofos del mundo?), tal vez pariente de Solón; nació en Atenas, en el seno de una familia aristócrata, fue alumno de Sócrates y fundó la Academia donde impartió clases y legó todo su estudio filosófico. Basta mencionar su nombre para incluso traer a la mente los puntos principales de su filosofía, presentes en su extensa producción literaria.

El dogma neoplatónico ya ha sido difundido en demasía y por ello, no realizaré síntesis alguna que englobe su obra, puesto que ésta no es la intención de mi trabajo; sin embargo, exhorto, a quienes aún no la hayan leído o no conozcan su filosofía, al encuentro de sus trabajos para que puedan comprender el análisis de este arquetipo. Así pues, será preciso entender cómo el dogma platónico fue evolucionando y cómo llegó a manos de Dionisio Areopagita.

El platonismo, un bien configurado sistema filosófico, fue transmitido a través de los diálogos escritos por el mismo Platón y otorga respuestas a múltiples cuestiones filosóficas. Sin embargo, se debe resaltar que la filosofía platónica reutilizó las figuraciones ya elaboradas por los presocráticos, les otorgó una óptima interpretación y las acomodó según sus teorías para explicar el cosmos a su manera.

Asimismo, el platonismo del siglo IV a. C. sí contemplaba una imperante teoría acerca del mundo de los seres intermedios. Pues, adoptadas las tradiciones populares de la *Ilíada* y la *Odisea*, mezclado el dogma con las filosofías vecinas y confrontada la religión con el estudio de la filosofía, Platón heredó una completa cosmovisión que engloba el análisis de los démones o seres intermedios a través de alegorías, metáforas, símiles y

demás figuraciones. *La Republica, Fedón, Timeo, El banquete y Teeteto* son las principales obras que tratan y arrojan datos certeros en relación con los seres intermedios y con las cuales he analizado y fundamentado el estudio de mi arquetipo.

En efecto, el platonismo y con él la teoría demónica empezaron a ser difundidos en la Academia ateniense desde el 387 a. C. A lo largo del tiempo e incluso en la misma Academia, el dogma platónico fue tornándose diferente y adoptando nuevas ideas, gracias a los estudiosos seguidores de Platón. Francisco Larroyo divide la historia de la Academia en cinco periodos, en los que el platonismo fue evolucionando bajo diferentes posturas.<sup>18</sup> Sin embargo, no fue sino hasta el siglo III d. C. cuando Amonio Saccas retomó las teorías platónicas hasta tal punto que la intensidad de los estudios y las obras literarias filosóficas conformaron el neoplatonismo:<sup>19</sup> que no es otra cosa sino el segundo aire del platonismo clásico.

El neoplatonismo floreció aproximadamente desde el 244 d. C. hasta el cierre de la Academia en el 529, cuando Justiniano consideró el dogma neoplatónico como pagano. Proclo (410-485) dirigió la Academia antes de ser cerrada, retomó con precisión el dogma platónico, expandió las teorías y contribuyó a la ascesis filosófica.

Muchos son los filósofos que practicaron el neoplatonismo; sin embargo, gracias a los estudios y obras principalmente de Porfirio, Plotino y Jámblico, el platonismo llamado ahora neoplatonismo se abrió paso a la

---

<sup>18</sup> La primera fase, la Antigua Academia, mantuvo el dogma lo más original posible, duró hasta el 260 a. C.; luego, la Academia Media en 240 a. C. adoptó un carácter escéptico con Arcesilao y Carnéades retomando el método socrático; en la tercera fase, en 160 a. C. la Academia adquirió un carácter ecléctico negando tanto la verdad como la ignorancia absolutas; la cuarta y quinta fases comprenden el medioplatonismo que intentaba conciliar la filosofía con el estoicismo; sin embargo, finalizó con el nacimiento del renovador neoplatonismo manifestado, sobre todo, en Proclo. *Cfr.* Platón, *Diálogos*, Francisco Larroyo, México, Porrúa, 2001, pág. xiv y ss.

<sup>19</sup> Aunque no abundo en reflexionar acerca del periodo medio-platónico para no saturar de datos y nombres, reconozco que en cuestiones demonológicas el mejor medioplatónico fue Apuleyo en el siglo II d. C.; retomó el platonismo y plasmó su opinión bajo una interpretación romana, sobre todo en sus obras *De deo Socratis* y *De Platone et eius dogmate*. Merecen mención: Plutarco (45 – 120 d. C.), quien reflexionó sobre la existencia de seres intermedios (*De defectu oraculorum*, *De Iside*, *De genio*) y Máximo de Tiro (180 d. C.), quien en *Disertationes*, 17: 11, 11: 2-7, 26 y 27; excusa la existencia del mal y el bien a partir de demonios benéficos y maléficos.

trascendencia. Pues a partir de ellos,<sup>20</sup> durante la Edad Media y hasta el Renacimiento, muchos otros retomaron la filosofía platónica, la defendieron, la ampliaron y la cedieron a los siguientes, ya difundida con la cultura propia de cada uno.<sup>21</sup>

Plotino, Porfirio y Jámblico no sólo llevaron el neoplatonismo a su cúspide, sino también fueron las fuentes más cercanas y más auténticas que Dionisio debió haber conocido para el desarrollo de su propia teoría angelológica. Plotino (205-270), no escribió nada, sin embargo, creía fielmente en el nuevo platonismo y heredó todo su conocimiento a su fiel alumno Porfirio (232-304), quien redactó con sus propias palabras y argumentó con ideas propias la teoría de los seres intermedios establecida por su maestro. Porfirio, a su vez, fue maestro de Jámblico (245-325), quien también tendería al estudio de los seres intermedios neoplatónicos pero bajo una visión mística y misteriosa.

En efecto, todo lo anterior nos hace emitir un juicio certero: la teoría neoplatónica que llegó a manos de Dionisio y que lo inspiró para redactar sus obras conciliatorias la debemos a Plotino, Porfirio, Jámblico y Proclo; Dionisio en verdad fue alumno de Proclo. Y puesto que Dionisio conoció las obras de la triada Plotino-Porfirio-Jámblico, al igual que las del controvertido Filón de Alejandría,<sup>22</sup> el popular *Corpus Hermeticum*,<sup>23</sup> los oráculos caldeos,<sup>24</sup> la tradición mitológica grecorromana y las obras de

---

<sup>20</sup> He omitido deliberadamente mencionar a otros neoplatónicos, como Numenio de Apamea, Herenio, Orígenes, Damascio, Eresio, Eusebio y Juliano el apostata; sin embargo, hay que considerar que también fueron estudiosos de la teoría neoplatónica y que probablemente sus estudios fueron motivo de lectura para Dionisio Areopagita.

<sup>21</sup> Máximo el Confesor, Hugo de san Víctor, Ricardo de san Víctor, Alberto Magno, santo Tomás de Aquino, san Buenaventura y Juan Escoto Eriúgena son los primeros en estudiar el *Corpus Dionisiacum*. Sobre todo, Juan Escoto, el primero en retomar ya en el siglo IX d. C. las teorías renovadoras de los neoplatónicos, creó sus propias teorías y dedicó su vida al estudio de los escritos neoplatónicos, por ello realizó la primera traducción conocida del *Corpus Dionisiacum*.

<sup>22</sup> Seguramente a partir de *De opificio mundi*, la cosmovisión del génesis judeo-cristiano; *De Cherubim*, una interpretación de *Gen. 3: 24* y *4:1*, y *Legum allegoriae*, exégesis de las alegorías contenidas en el Génesis.

<sup>23</sup> El *Corpus Hermeticum* son veinticuatro textos atribuidos al mítico Hermes Trismegisto, escritos en griego, exponen una cosmovisión y teoría mística influenciada por el platonismo y el gnosticismo. En realidad, los textos son producto de tradiciones populares; Marsilio Ficino, después de haberlos traducido por primera vez al latín, los consideraba de la época de Moisés.

<sup>24</sup> Los *Oráculos caldeos*, son fragmentos del siglo II d. C., cuya autoría es desconocida; se cree que fueron interpretaciones de los oráculos de la sibila de Caldea en Mesopotamia. Son el resultado de la combinación de neoplatonismo más el

Proclo, la *Jerarquía Celeste* es una obra culmen de neoplatonismo mezclada con la tradición grecorromana. Hecho que revela que Dionisio heredó el neoplatonismo, pensamiento derivado directamente del original platonismo del siglo IV a. C.

Por el contrario, debemos considerar el neoplatonismo de Dionisio no sólo como una herencia única, original e irrepetible, sino como un conjunto de ideas platónicas perfectamente elaboradas, unidas y amalgamadas a las tradiciones populares y a los mitos (*Ilíada-Odisea*);<sup>25</sup> relacionadas con las figuraciones y filosofías primitivas (presocráticos), conciliadas con las otras filosofías coetáneas (pitagorismo, estoicismo, aristotelismo) y, en el caso de Dionisio, encaminadas a “cristianizar” a través de la filosofía.

---

pensamiento popular mesopotámico. Dillon asegura que Plotino, Porfirio, Jámblico y Proclo fueron influenciados por estos textos. En efecto, en mi arquetipo se reconocerán las probables influencias de éstos textos en la teoría demónica. Cfr. Dillon, J. M., *The middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*, NY, Cornell University Press, 1977, *passim*.

<sup>25</sup> Me atrevo a suponer que Dionisio también conoció los textos canónicos romanos y, con ellos, la tradición popular mitológica.

## 4. SOBRE EL TEXTO Y SU TRADICIÓN

Debo exponer, a grandes rasgos, la historia de las principales traducciones al latín de la obra de Dionisio, porque de esta manera justifico la elección que hice y compruebo cómo, por su valor, pervivió desde el Renacimiento hasta nuestros días. Asimismo, ofrezco un breve y conciso esquema discursivo de la obra completa para dejar en claro la completa exposición del propio dogma, hacer alusión de los capítulos que decidí no traducir en este trabajo y explicar los motivos de tal decisión.

Además, como me he enfrentado a traducir un texto escrito en latín renacentista y no en latín clásico, es muy útil y muy provechoso resaltar las particularidades del texto (latín del siglo XV) que difieren de las del latín clásico, que nos dan luz para comprender un poco acerca de la evolución del latín, de la influencia de las lenguas vernáculas en las traducciones tardías y de la decadencia de las formas y estilo clásicos.

### 4.1 Traducciones al latín

El *Corpus Dionisiacum*, como dije antes, fue escrito en griego jónico entre los siglos V y VI d. C.; sin embargo, las versiones del texto original griego que sobrevivieron a través del tiempo no son las que propiciaron la herencia de la jerarquía angelical. Y, aunque conservamos diferentes textos que reconstruyen una tentativa versión oficial griega, no fueron sino las traducciones al latín de la *Jerarquía* las que realmente propagaron el dogma dionisiaco.<sup>26</sup>

Podemos estar seguros que la obra jerárquica se mantuvo intacta desde su creación. En efecto, debido a la fundación de Constantinopla en el 330 y a que el idioma usado durante el siglo IV era oficialmente el

---

<sup>26</sup> Lorenzo Valla escribió, en mi opinión, la más bella defensa de la lengua latina en el siglo XV: *De elegantia linguae latinae*, un tratado en seis libros, que influyó en el rescate del latín clasicista por los renacentistas y colocó al latín como la lengua científica y de estudios humanísticos. Cfr. Lorenzo Valla, *De elegantia linguae latinae*, I.

griego, el *Corpus* no pudo verse afectado; es decir, el griego, idioma de educación, no necesitaba ser traducido para entender las obras durante inicios del imperio bizantino, sumado a que Constantino aceptó la religión cristiana como oficial, las obras dionisiacas debieron ser o bien recibidas o, tal vez, mantenidas en la penumbra de lo desconocido. Sea una u otra cosa se conservaron a través del tiempo.

Ya en el siglo VI Justiniano, el último de los emperadores romanos, intentó el rescate del esplendor romano en territorio y cultura; esto nos hace pensar que las obras dionisiacas empezaron a necesitar traducciones en latín para su difusión. Sin embargo, puesto que Justiniano cerró la Academia fundada por Platón y rechazó la práctica del neoplatonismo por considerarlo pagano,<sup>27</sup> es más lógico pensar que las obras jerárquicas cargadas de neoplatonismo se mantuvieran arrumbadas en algún acervo o, a pesar de ser obras encaminadas a promover la tradición judeo-cristiana, escondidas para no ser destruidas por la ortodoxa tradición cristiana.

El legado de Dionisio debió experimentar épocas de riesgo; en el imperio de Occidente, las constantes luchas y revueltas bárbaras, sobre todo la dominación de Atila, fueron motivo suficiente para descuidar el legado escrito en general. En el imperio de Oriente, surgió otro riesgo cuando la época iconoclasta iniciada por León III en el siglo VIII y que continuó hasta el siglo IX, despreciaba y combatía las figuraciones e imágenes religiosas. No obstante, debe tenerse en cuenta que la diglosia<sup>28</sup> estuvo presente desde los orígenes del imperio bizantino, dando así la oportunidad de que las obras despreciadas por el imperio de Oriente fueran rescatadas por otros estudiosos especialistas en lengua griega y latina.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Justiniano creía que la unicidad de su imperio recaía en la religión; creó un edicto que prohibía no sólo el culto de las demás religiones sino también algunas filosofías.

<sup>28</sup> Es decir, tanto el latín como el griego eran utilizados para hablar y redactar escritos. Algunos gobernantes preferían el griego, durante inicios del imperio bizantino por ejemplo, y otros preferían el latín, como Justiniano, amante de lo romano, que pretendió rescatar el brillo clásico.

<sup>29</sup> Jean Brun cree que Dionisio Areopagita es una de las principales figuras que retoman el neoplatonismo; además, considera las obras dionisiacas como sobrevivientes a los preferentes aristotélicos de la Edad Media; deduce que gracias a ellas el neoplatonismo

Efectivamente, después del segundo Concilio de Nicea en 787, contrarrestado el movimiento iconoclasta que despreciaba el neoplatonismo y restituido el derecho al culto de las imágenes religiosas, los escritos areopagíticos emprendieron camino de trascendencia.

Sabemos que un tal Hilduino<sup>30</sup> intentó hacer una traducción latina de las obras de Dionisio, pero no fue hasta el siglo IX cuando Juan Escoto Eriúgena,<sup>31</sup> por encargo de Carlos el Calvo, realizó la primera traducción conocida y registrada del *Corpus Dionisiacum*.

La traducción realizada por Eriúgena fue considerada la más oficial<sup>32</sup> hasta la de Juan Sarraceno<sup>33</sup> que entre 1167 y 1170 tradujo de nuevo el *Corpus Dionisiacum*, porque consideró que la traducción de Eriúgena era confusa y presentaba problemas de comprensión para la época. Sarraceno escribió también un comentario a la *Jerarquía celeste*. Luego, Roberto Grosseteste, aproximadamente en 1220, tradujo de nuevo las obras. En 1400, tenemos noticias de que Thomas Vercellensis volvió a traducirlas y enmendarlas según la tradición escolástica. Sin embargo, Ambrosio Traversario en 1436 realizó su propia traducción justo en pleno Renacimiento y bajo el mecenazgo de los Medici.

Según los estudiosos de la transmisión de los textos areopagíticos, la traducción de Ambrosio fue el nexo para los siguientes traductores y fue muy bien aceptada por los estudiosos cristianos subsecuentes. Podríamos especular que se trata de una traducción no sólo mejor elaborada que las

---

fue bien acogido en la época renacentista. Cfr. Jean Brun, *Platón y la Academia*, México, Conaculta, 2001, pág. 23.

<sup>30</sup> Hilduino de Saint-Denis, (770-855) fue un religioso que vivió bajo la corte de Carlomagno y destacó por sus estudios hagiográficos. En el 815 dirigió la Basílica de San Dionisio en París. Aunque no realizó realmente nada certero acerca del Areopagita, mantuvo la tradición legendaria de que Dionisio Areopagita era el personaje mencionado en la *Biblia*.

<sup>31</sup> Juan Escoto Eriúgena (810-877), según la enciclopedia filosófica de Stanford, fue un irlandés que destacó como filólogo durante el renacimiento carolingio; conoció a Carlos el Calvo y tradujo por órdenes de éste las obras del Areopagita y de Gregorio de Nisa. Sorprende su interés por el neoplatonismo y la teología negativa de Dionisio.

Cfr. <http://plato.stanford.edu/entries/scottus-eriukena/#1.3> - 18/08/2014

<sup>32</sup> Según lo que el estudio preliminar de Balthasar Corderio afirma en la edición parisina de Migne.

Cfr. <http://gallica.bnf.fr/m/ark:/12148/bpt6k411615d/f58.r=.langEN> - 11/082014

<sup>33</sup> Se sabe poco acerca de Juan Sarraceno: vivió durante el siglo XII y junto con Hugo de San Víctor realizó la traducción del *Corpus Dionisiacum*, la cual regaló a Juan de Salisbury.

anteriores sino que fue redactada con la intención de rescatar las ideas originales y de resaltar el estudio de la filosofía clásica; porque la inspiración del Renacimiento creó en Ambrosio el hambriento espíritu por hacer *renacer* los estudios clasicistas, creando así una traducción benévola y favorable en cuanto a la parte neoplatónica de las obras. Cosa importante es que Ambrosio convivió con la familia italiana que influyó en mucho para el surgimiento del movimiento renacentista italiano.

De igual forma, considero que Ambrosio, por ser alumno de Crisoloras y poseer tanto una excelente formación en lengua griega como una buena técnica traductora, no sólo hizo una traducción más fiel a las ideas originales escritas en griego, sino que respetó de una mejor manera las estructuras sintácticas originales.

Otra fuerte razón que me inclinó a escoger la traducción de Ambrosio, fue que, después de haber rescatado 200 escritos bizantinos y llevarlos a Florencia (entre ellos muy probablemente versiones del Areopagita), Ambrosio pudo haber tenido al alcance versiones originales y no tan transgredidas o llenas de escolios: disfrutó de un contacto directo con textos griegos traídos del imperio bizantino donde el *corpus* había sido conservado hasta entonces, sin desdeñar las anteriores versiones latinas.

Asimismo, considero que la traducción de Ambrosio es óptima, pues, más tarde en 1541 fue editada en *Complutum* por Juan Brocario,<sup>34</sup> a la par con la traducción de Dionisio Cartujano, y fue, probablemente, parte de las traducciones oficiales para acercarse al Areopagita de tal suerte que esas dos traducciones llegaron a la Nueva España y ahora son conservadas como patrimonio cultural.<sup>35</sup> Personalmente, también concedo

---

<sup>34</sup> En el siglo XVI, la Universidad de Alcalá de Henares (*Complutum*) fue un excelente centro de estudios de gramática latina, “la misma Universidad de Salamanca envidiaba los dotes que ahí se tenían”. Cfr. Hernández Miguel, Luis Alfonso, *La gramática latina en Alcalá de Henares en el siglo XVI*, Humanistica Lovaniensia-Journal of Neo-Latin studies, Vol. XLV, Belgica, Leuven University Press, 1996. Bajo este ambiente filológico latino Juan de Brocario, hijo de Arnao de Brocar, comenzó su labor como humanista en 1538 a la muerte de Martín Erguía; Brocario destaca por haber editado e impreso muchísimas obras latinas.

<sup>35</sup> También en el fondo reservado de la Biblioteca Central se cuenta con la edición (1536) de las traducciones de Dionisio Cartujano y Juan Sarraceno elaboradas por el mismo Juan Brocario en *Complutum*; esto nos lleva a pensar que la versión de Ambrosio, la de Cartujano y la de Sarraceno eran las más populares, difundidas y oficiales aceptadas por las instituciones religiosas.

mayor crédito a Ambrosio por haber usado un latín del periodo renacentista, y pese a algunos aspectos que denotan el influjo furtivo de las lenguas vernáculas (italiano en Ambrosio y español por la edición que elegí), el latín empleado en la traducción no es del todo ajeno al clásico.

Otras traducciones dignas de mención son las de Dionisio Cartujano (1402-1471) y la de Marsilio Ficino (1433-1499), quienes fueron los siguientes en tomar en sus manos el cuidado de las obras. Otros nombres figuran en los estudios críticos de la obra como Faber Stapulensis, Perionio, Hugo de San Víctor, Alberto Magno, Santo Tomás y Balthasar Corderio. En mi opinión, después de la traducción de Ambrosio la más acertada y desarrollada fue la de Balthasar Corderio, editada en París, en 1643, y con frecuentes reimpressiones (1644, 1755, 1854); incluida en la colección de Migne (*P.G.*, III y IV). Sin embargo, los estudiosos cristianos<sup>36</sup> aseguran que las versiones de la Juntina (1516), Basilea (1539), París (1562 y 1615) y la edición de Corderio eran deficientes, porque se habían usado pocos manuscritos originales griegos para la edición de cada una y se habían apoyado en traducciones latinas anteriores, sin tomar en cuenta las traducciones al siríaco, armenio y arábigo.

Precisamente por las razones anteriores, considero que la versión de Ambrosio es el nexo más puro y rescatable de entre las traducciones latinas que permitieron la difusión de la tradición angélica hasta nuestros días. Sin duda, hace falta una extensa edición crítica acerca de las traducciones latinas para comprender mejor la historia de transmisión del dogma; no obstante, podemos afirmar que las traducciones latinas han tenido el mayor peso en la promoción y difusión del cristianismo.

---

<sup>36</sup> Cfr. Stiglmayr, Joseph, "*Dionysius the Pseudo-Areopagite*", *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 5. New York, Robert Appleton Company, 1909. <http://www.newadvent.org/cathen/05013a.htm> (18/08/2014). Este estudio es el más completo para conocer la historia de la transmisión de los textos dionisiacos.

A continuación ofrezco la ficha técnica de la edición que utilicé para realizar mi traducción. Esta edición es un libro antiguo que se encuentra en el fondo reservado de la Biblioteca Central, UNAM con la clasificación BR65.D6 1541; aunque carece de *ex libris* que nos aporte datos de su transmisión en México, podemos especular que llegó en época de la Colonia y que sirvió para la evangelización de la tradición judeo-cristiana.

Areopagita, Pseudo Dionisio (Complutense), 1541.

Dionysii Areopagitae scripta, cum D. Ignatii martyris Epistolis; et aliis...

En Complutum (Alcalá de Henares), Por Ioannem Brocarium, 1541.

D. DIO / nyfii Areopagitae scripta; cū / D. Ignatii martyris Episto= / lis; & aliis quae D. Dionysii / scriptis annectuntur. / [Grabado Xilográfico con imagen de Dionisio en su martirio, degollado] / COMPLVTI APVD / Ioannem Brocariū. M. D. X. L. I. Fol.; (300 mm); ¶ 1; aa (8); bb (4); 286 f., [a-z (8); A-M (8); N (6)].

h.1 r.: Portada

h.1 v.: Índice; *ex libris* [ilegible]; Himno en honor a Dionisio

h.2 r.: - h.4 r.: Epístola de Ioannes Brocarius al Cardenal de la Iglesia Toletana Ioannes Taveræ

h.4 v. - h.7 v.: Epístola de Iacobus Fabrus Stapulensis a los lectores

h.8 r.: Testimonios de Magno Basilio, Ambrosio Camaldulense, Marsilio Ficino

h.8 v. - h.10 r.: Prefacio de Ambrosio, orador y Mónico del orden camaldulense

h.10 v.: Índice por capítulos de la nueva traducción

h.11 r.: *Jerarquía Eclesiástica*

h.11 v.: Nombres Divinos

h.12 r.: Teología Mística y Epístolas

h.12 v.: Epigrama en honor de la *Jerarquía Celeste*

Fol. 1 – 286.

Notas: Encuadernación moderna entera en piel. Pertenece al orden Camaldulense en *Complutum*, Hispania. Contiene pasajes en letra griega. Epigramas en hexámetro al inicio de cada capítulo.

EC: Daños por humedad; algunas hojas presentan restauración en las orillas; *ex libris* tachado e ilegible; notas escritas a mano en algunas páginas. Notas al margen derecho e izquierdo del texto y subrayados en el texto sin pérdidas de información.

Biblioteca Central, D. G. B., UNAM. BR65.D6 1541

## 4.2 Esquema discursivo

La traducción de Ambrosio conserva el orden y distribución idénticos de los capítulos del texto original griego, según la versión oficial en la *Patrología Griega* de Migne. En seguida, muestro un conciso esquema de la obra completa *De coelesti hierarchia* para poder entenderla en su conjunto. Pese a que decidí no traducir todos los capítulos sino los más pertinentes para el estudio de la angelología, espero que el análisis discursivo aclare más el sentido general de la obra y su correcta disposición.

- Capítulo I (*Folia* i-iii) *Quod omnis divina lux, licet varie per summam benignitatem ad creaturam prodeat, simplex tamen manet, neque id solum, verum et quae illustrat unum efficit*: Dionisio introduce al lector en el tema, expresa su teoría propia del devenir de las cosas (πρόοδος y ἐπιστροφή), adjudica la figuración de la luz a Dios, establece la providencia de la creación y la multiplicidad del Dios-Uno-Principio.

- Capítulo II (*Folia* iii-vii) *Quod congrue divina atque coelestia, etiam per dissimilia signa tradantur*: Justifica la arbitrariedad de las representaciones y apariciones divinas; concede la teoría de la mimesis platónica a las imágenes y figuraciones, recrea una propia teoría del símbolo y exhorta al lector a adorar a Dios a través de sus signos y no a los signos mismos.

- Capítulo III (*Folia* vii-ix) *Quid sit hierarchia, et quaenam eius utilitas*: Establece el orden de la jerarquía; explica, define y justifica a los seres intermedios a través de citas bíblicas. Aclara lo que sabemos de los ángeles y establece sus acciones y funciones.

- Capítulo IV (*Folia* ix-xi) *Quid significet angelorum appellatio*: Dionisio explica las cualidades de los ángeles: inteligencia divina, acciones puras, dones de premonición, labor de anunciación y ejemplo para los hombres.

- Capítulo V (*Folia* xi-xii) *Cur omnes coelestes spiritus, communi appellatione dicantur angeli*: Todos los órdenes angelicales son denominados con el nombre de los últimos por sinécdoque.

- Capítulo VI (*Folia* xii-xii) *Quaenam sit coelestium substantiarum prima, quae media, quae extrema distinctio*: Esclarece el orden angélico.

- Capítulo VII (*Folia* xii-xvi) *De seraphin et cherubin et thronis, et de prima eorum hierarchia*: Explica el nombre, cualidades y funciones de los serafines, querubines y tronos.

-Capítulo VIII (*Folia* xvi-xviii) *De dominationibus, virtutibus, ac potestatibus, et de media illarum hierarchia*: Explica el nombre, cualidades y funciones de los ángeles-dominaciones, potestades y virtudes.

-Capítulo IX (*Folia* xviii-xxi) *De principatibus, archangelis et angelis, deque extrema illorum hierarchia*: Explica el nombre, cualidades y funciones de los principados, arcángeles y ángeles.

-Capítulo X (*Folia* xxi-xxi) *Epilogus et conclusio totius angelici ordinis*: Reafirma la teoría del orden universal, del conocimiento que desciende y de la transición de la sabiduría por jerarquías.

-Capítulo XI (*Folia* xxi-xxii) *Cur omnes coelestes substantiae, communi vocabulo coelestes virtutes appellantur*: Para no caer en confusión de la denominación “ángel” con la de jerarquías superiores, Dionisio ofrece el término “virtudes celestes” para nombrar cualquier jerarquía.

-Capítulo XII (*Folia* xxii-xxiii) *Cur sacerdotes inter homines dicantur angeli?*: Los miembros de la iglesia adquieren el nombre “ángel” por imitar y seguir la labor de anunciar y guiar a los hombres en el verdadero conocimiento.

-Capítulo XIII (*Folia* xxiii-xxvii) *Cur a Seraphin purgatus fuisse dicatur propheta Esaias*: Dionisio desmiente que un Serafín haya purificado a Isaías directamente; expone varias teorías y alegatos.

-Capítulo XIII (*Folia* xxvii-xxvii) *Quid significet is, qui traditur, angelicus numerus*: Establece que Dios es el único que conoce cuántos son los seres celestes, cuyo número no puede ser captado por términos humanos.

-Capítulo XIV (*Folia* xxvii-xxxii) *Quae sint figurativae angelicarum virtutum imagines et reliqua*: Es el capítulo culmen de toda la obra: Dionisio desglosa los atributos de los ángeles y explica una por una las figuraciones y sus respectivos significados. Recrea una elemental teoría iconológica. Argumenta cada figuración basada en el neoplatonismo y

concilia elementos míticos y religiosos paganos con la tradición expuesta en la *Biblia*.

#### 4.3 Particularidades del latín empleado

Conviene hacer advertencia de las cualidades propias del latín utilizado por Ambrosio en esta edición, pues, aunque el traductor italiano intentó conservar un estilo clasicista, se manifiestan cambios, asimilaciones, neologismos, pérdida sintáctica e influencia de las lenguas vernáculas, entre otras características.

El latín renacentista de Ambrosio muestra el rescate e imitación de la prosa clásica. Efectivamente, el texto presenta, en general, una sintaxis, morfología y estilo clásicos; aun así, se hallan ciertas características propias del latín del siglo XV, o en el caso de Ambrosio del latín cristiano.<sup>37</sup>

- En cuanto a formación de palabras se presentan neologismos o palabras ya existentes que adquieren un significado propio del latín cristiano; es decir, con acepciones propias que refieren terminología eclesiástica. Las siguientes palabras, en un contexto religioso, dejan atrás su significado anterior.<sup>38</sup>

Enunciación	Forma encontrada	Acepción Anterior	Acepción Especial
<i>Sacrosanctus, -a, -um</i>	<i>sacrosanctus</i> (III) <sup>39</sup>	Inviolable, augusto, venerable	Sacrosanto, consagrado a Dios
<i>Sacer, sacra, -um</i>	<i>sacra eloquia</i> (III)	Palabras sagradas	Sagradas escrituras, la <i>Biblia</i>
<i>Admixtio, -onis</i>	<i>admixtio</i> (III)	Combinación, mezcla	Desemejanza, mezcolanza
<i>Devotio, -onis</i>	<i>devotione</i> (VII)	Oblación, sacrificio, ruego	Devoción, entrega a Dios
<i>Miraculum, -i</i>	<i>miraculo</i> (VII)	Hecho admirable, fenómeno	Milagro, manifestación divina, intervención divina
<i>Angelicus, -a, -um</i>	<i>angelicae</i> (VII)	Referente a un mensajero	Referente a los seres intermedios

<sup>37</sup> Según lo que Albert Blaise expone en el *Manuel du latin chrétien*, Strasbourg, Universidad de Strasbourg, 1955, pág. 13.

<sup>38</sup> Cfr. Blaise, *op. cit.*, Cap. I, §5. Sobre la formación de palabras y neologismos.

<sup>39</sup> Los números entre paréntesis indican los capítulos donde se encuentran dichos términos.

<i>Sacerdos, -otis</i>	<i>sacerdotem</i> (IX)	Sacerdote, practicante de cualquier culto	Sacerdote, predicador del cristianismo
<i>Angelus, -i</i>	<i>angelus</i> (III-XIV) en todas sus formas	Mensajero	Ser intermedio, demon-cristiano, esencia divina
<i>Principatus, -us</i>	<i>Principatus</i> (III-XIV) sólo en plural	Origen, principio, supremacía, mando	Ángel-principado, pertenece al tercer nivel, representa la frónesis y el origen universal
<i>Dominatio, -onis</i>	<i>Dominationes</i> (III- XIV) sólo en plural	Dominio, soberanía, tiranía, poder absoluto	Ángel-dominación, pertenece al segundo nivel, representa el autocontrol y la moderación
<i>Potestas, -atis</i>	<i>Potestates</i> (III-XIV) sólo en plural	Poder, potestad, facultad, propiedad	Ángel-potestad, pertenece al segundo nivel, representa la prudencia y modera el orden intermedio
<i>Virtus, -utis</i>	<i>Virtutes</i> (III-XIV) sólo en plural	Virtud, fuerza viril, cualidad, vigor moral	Ángel-virtud, pertenece al segundo nivel, representa la máxima virtud: imitación de Dios
<i>Thronus, -i</i>	<i>Thronoi</i> (III-XIV) sólo en plural	Asiento, sede, poder	Ángel-trono, pertenece al primer nivel, representa el cortejo de Dios y la suma belleza

En cambio, la siguiente tabla contiene neologismos creados mucho después de la época clásica. Aunque es difícil rastrear cómo y cuándo surgieron por primera vez estos términos, sí podemos reconocer que se trata de derivados o compuestos de vocablos ya existentes:

<b>Enunciación</b>	<b>Forma encontrada</b>	<b>Formación</b>	<b>Acepción</b>
<i>Supersubstantialis, -e</i>	<i>supersubstantialis</i> (VII)	<i>Super + substantia</i>	Sobresubstancial, en esencia
<i>Profligatrix, -icis</i>	<i>profligatrix</i> (VII)	<i>Profligo, as, are, avi, atum</i>	Destruyectora, derrotadora, abatidora
<i>Absurditas, -atis</i>	<i>absurditatis</i> (XV)	<i>Absurdus, -a, -um</i>	Absurdidad, lo absurdo
<i>Robustas, -atis</i>	<i>robustatis</i> (XV)	<i>Robustus, -a, -um</i>	Fortaleza, vigor, firmeza
<i>Identitas, -atis</i>	<i>identitate</i> (XV)	<i>Identicus, -a, -um</i>	Identidad, el parecido, lo idéntico
<i>Coruscatio, -onis</i>	<i>coruscationis</i> (XV)	<i>Corusco, as, are, avi, atum</i>	Agitación, resplandor, brillo
<i>Archangelus, -i</i>	<i>archangelus</i> (III- XIV)	ἀρχὸς + ἄγγελος	Arcángel, pertenece al tercer nivel, ángel-guía de ángeles y preceptor de una sola nación

• En cuanto a morfología, a lo largo del todo el texto se mantienen la morfología clásica de las palabras; sólo se muestra variación entre las formas *cunque* (VIII) y *cumque* (VII), sin que por ello dejen de ser términos clásicos. De igual manera en el capítulo VII se localiza la forma *literis* en vez de *litteris* y, en el capítulo XV, *laeticiam* en lugar de *laetitiam*: nada significativo si se consideran error de edición, pero si se consideran formas pre-romance, entonces, el texto testimonia el influjo de la lengua vernácula, en este caso, del español.

Los siguientes helenismos, aunque ya existían desde la época clásica, denotan la total aceptación de estos términos sin la necesidad de traducirlos del original griego al latín, lo que permitiría deducir la formación académica de los receptores del texto.

Enunciación	Forma encontrada	Griego	Acepción
<i>Mysterium, -i</i>	<i>mysterio</i> (III)	μυστήριον, -ου	Misterio, experiencia religiosa
<i>Propheta, -ae</i>	<i>propheta</i> (III)	προφήτης, -ου	Profeta, vidente, elegido por Dios para revelar el futuro
<i>Theologus, -i</i>	<i>theologis</i> (VI)	θεολόγος, -ου	Teólogo, estudioso de la <i>Biblia</i> y del cristianismo
<i>Hymnum, -i</i>	<i>hymnum</i> (IV)	ῥυμος, -ου	Himno, cántico, loa, alabanza
<i>Charitas, -atis</i>	<i>charitatem</i> (IV)	χάρις, -ιτος <sup>40</sup>	Gracia, encanto, belleza, benevolencia
<i>Thronus, -i</i>	<i>thronis</i> (VII)	θρόνος, -ου	Trono, poder, potestad
<i>Regyratio, -onis</i>	<i>regyrationes</i> (XV)	ρε + γῦρος, -ου	Anillo, circulo, vuelta

La obra incluye también algunos hebraísmos que en algunos casos son adaptados a las declinaciones latinas, como puede observarse a continuación; no obstante, algunos términos ofrecen formas alternas y esto mismo, en mi opinión, denota una adopción inconsistente de los términos hebreos entre los diferentes traductores:

<sup>40</sup> Algunos consideran que *charitas* proviene del verbo *carere* y que difiere de la forma *caritas* por su significado; es decir, *charitas* es una nueva virtud teológica y da a entender el amor a Dios, por ello se diferenció de la palabra *caritas* “carestía” al escribirla con *ch*. No obstante estos argumentos, considero que el uso de *ch* se debe a la transliteración de la palabra griega χάρις, -ιτος y que, en efecto, relaciona la gracia, el placer y la belleza con el amor a Dios.

Enunciación	Forma encontrada	Hebreo
Moses o Moyses, -is o -i	Mosi (IV)	משה (Moshé)
Jesus (ac. -um) los demás casos -u	lesu (IV)	יהושע (Yehóshua) o ישוע (Yéshua)
Gabriel, -is	Gabriel (IV)	גבריאל (Gavri'el)
Zacharias, -ae	Zachariam (IV)	זכריה (Tsek'aryá)
Maria, -ae	Mariam (IV)	מרים (Maryám o Míriam)
Iudaeus, -a, -um	Iudaeam (IV)	יודיה (yehudí)
Hebraei, -orum	Hebraeorum (VII)	עבריים (ivríim)
Israeliticus, -a, -um	Israeliticam (VII)	ישראל (Yisraél)
Hierusalem (indec.); Hierosolyma, -orum	Hierusalem (VIII)	ירושליים (Yirushaláim)
Daniel, -is	Daniel (VIII)	דניאל (Daniél)
Israel (indecl.); Israel, -is	Israel (IX)	ישראל (Yisraél)
Michael, -is	Michaelem (IX)	מיכאל (Michál o Michaél)

No obstante, las formas de la siguiente tabla se mantienen como indeclinables y su función gramatical es precisada gracias a los adjetivos que los acompañan; ha de notarse, según mi opinión, que las formas *Sabaoth* y *gel gel*, consideradas inflexibles, fueron transliteradas a ciegas, puesto que Ambrosio ignoró la flexión hebrea manifestada con la desinencia (ות – ot) del plural femenino hebreo en la palabra *Sabaoth*; por su parte, la palabra *gel gel* fue considerada como un compuesto a partir de dos sintagmas, al ignorar que ésta se encuentra mal transliterada y en forma singular masculina. No deben reprocharse a Ambrosio los errores cometidos por el poco uso y conocimiento del hebreo:

Forma encontrada	Hebreo (singular)	Hebreo (plural)
Ioseph (IV)	יוסף (Yoséf)	
Seraphin (VII)	שרף (saráf)	שרפים (seráfim)
Cherubin (VII)	כרוב (kerúb)	כרובים (krubím)
Sabaoth (VII)	צבא (tzába)	צבאות (tzbaót)
gel gel (XV)	גלגל (galgál)	גלגלים (galgelím)
David (IV)	דוד (David)	
Ezechiel (VIII)	יחזקאל (Yihatzakiél)	
Melchisedec (IX)	מלכי-צדק (Melji-tzedék)	

- A nivel de estilo, se prefiere el uso del mayestático “**nos**” para denotar énfasis y autoridad como institución eclesiástica en la argumentación del texto. De igual modo, se hace uso del apóstrofe característico de los religiosos evangelistas que vuelve amable la lectura del texto. Por el contrario, el texto puede volverse monótono o pesado porque presenta muchas ideas que se repiten a lo largo de los distintos capítulos: razón que me llevó a elegir sólo los capítulos más significativos.

Por otro lado, el pronombre *ille* funciona algunas veces como artículo; otras, como referencia solemne a *deus*: “...*quae ad dei similitudinem pro viribus nititur, ac pro modo suo ad illius imitationem...*” (Cap. III)

También, la mayoría de los comparativos utilizados son de carácter absoluto,<sup>41</sup> por ejemplo: “*Est itaque hierarchia, ut mihi quidem videtur, ordo **sacratior** et scientia et operatio...*” (Cap. III), por lo que no requieren la presencia de un segundo término de comparación.

- La *variatio* es muy importante en la traducción de Ambrosio y respeta la *variatio* existente en el original griego porque logra trasladar cada término con uno latino propio, conservando de esta manera la belleza del texto.

Para nombrar la “Jerarquía” se utilizan:

Enunciación	Forma encontrada
<i>hierarchia, -ae</i>	<i>hierarchia (III)</i>
<i>functio, -onis</i>	<i>functio (III)</i>
<i>distinctio, -onis</i>	<i>distinctio (III)</i>
<i>beatitudo, -udinis</i>	<i>beatitudo (III)</i>
<i>societas, -atis</i> y <i>divinus, -a, -um</i>	<i>divinae societatis (IV)</i>

Para denominar a los seres intermedios:

Enunciación	Forma encontrada
<i>angelus, -i</i>	<i>angeli (III)</i>
<i>distinctio, -onis</i>	<i>distinctiones (III)</i>
<i>ordo, -inis</i>	<i>ordines (IV)</i>
<i>virtus, -utis</i>	<i>virtutes (IV)</i>
<i>intelligentia, -ae</i>	<i>intelligentias (IV)</i>
<i>coelitis, -e</i> e <i>ipse, -a, -um</i>	<i>ipsos coelites (VI)</i>

<sup>41</sup> Cfr. Blaise, *op. cit.*, pág. 98, § 126: “*Comparatif, au lieu du superlatif...*”.

<i>substantia, -ae</i>	<i>substantias (VI)</i>
<i>functio, -onis y coelestis, -e</i>	<i>functionum coelestium (VIII)</i>
<i>spiritus, -us y coelestis, -e</i>	<i>spirituum coelestium (VII)</i>

Esta terminología precisamente es la que heredamos en la actualidad para nombrar de manera diversa a los ángeles; aunque debe tenerse cuidado con el término *virtutes* y no confundirlo con el propio orden angélico de las *virtutes*.

Una vez más, el gusto por la *variatio* lleva a Ambrosio a utilizar diversas locuciones para referirse a la *Biblia*:

<b>Enunciación</b>	<b>Forma encontrada</b>
<i>eloquia, -orum y sacer, -cra, -um</i>	<i>sacra eloquia (III)</i>
<i>littera, -ae</i>	<i>sacrae litterae (IV)</i>
<i>scriptum, -i y divinus, -a, -um</i>	<i>scripta divina (IV)</i>
<i>theologia, -ae</i>	<i>theologia (IV)</i>
<i>traditio, -onis y sacerdotalis, -e</i>	<i>sacerdotalis traditio (VIII)</i>
<i>traditio, -onis</i>	<i>traditio (IV)</i>
<i>traditio, -onis y sacrosanctus, -a, -um</i>	<i>sacrosanctis traditionibus (IV)</i>
<i>sermo, -onis y divinus, -a, -um</i>	<i>divinus sermo (VI)</i>
<i>littera, -ae y sanctus, -a, -um</i>	<i>sanctis litteris (VII)</i>
<i>littera, -ae y divinus, -a, -um</i>	<i>divinis litteris (VII)</i>
<i>scripturus, -a, -um y sacer, -ra, -um</i>	<i>scriptura sacra (VII)</i>

Finalmente, para remarcar durante todo el texto que el dogma demonológico es limitado a la inteligencia humana, se usan como refuerzo las locuciones:

<b>Locuciones</b>
<i>pro viribus (III)</i>
<i>pro modo suo (III)</i>
<i>pro modo ac ratione sua (III)</i>
<i>pro captu et modo rationis (IV)</i>
<i>pro merito (VIII)</i>
<i>in quantum potest (VIII)</i>
<i>in quantum vires suppetunt (IX)</i>
<i>ut fas est (III)</i>
<i>quantum par est (VII)</i>

La variación es importante, pues incluso el dogma presenta una pequeña confusión del género de los ángeles. Dependiendo del término suplente de *angelus*; como *virtutes* y *dominationes*, se opta por el género femenino. Sin embargo, debe considerarse que el género exclusivo para los ángeles es el **neutro** como lo denotan las formas *cherubin ipsa* en el capítulo VIII e *ipsa sacratissima seraphin*, en el X.

- La sintaxis de casos, se mantiene firme y conforme a la clásica, solamente se presentan algunas dificultades: en el capítulo III, en la oración “*Quae profecto destinatio deum ipsum habet, totius sacratoris scientiae et actionis praeceptore...*”; *praeceptore* debería ser *praeceptorem* como predicativo de *deum*; sin embargo, podría tratarse de un simple anacoluto o de un ablativo mal entendido; lo mismo sucede en el capítulo IV: “*ac praevium illius, quo mundo clementissime atque saluberrime revelanda erat in humana carne Iesu, divinae operationis...*”; donde *divinae operationis* debería ser nominativo sujeto de *revelanda erat*. Por otra parte, en el capítulo III: “*qui vero illum inandi consequuti sunt munus...*”; *illum* debería concordar con *munus* como enfático. Pero, fuera de pensar en un simple anacoluto, podría tratarse de una regularización tardía del pronombre *illud* a *illum*.<sup>42</sup>

En el capítulo IV, el verbo *communicarent* (transitivo) tiene régimen sobre dativo: “*Alioquin essent profecto nulla, nisi **substantiae** rerum atque **principio** communicarent*”. Es innegable la pérdida sintáctica. Sin embargo, pueden considerarse dos posturas: la decadencia de la sintaxis casual, en el latín del siglo XV, o una confusión por tratarse de un verbo compuesto con preposición, sin tomar en cuenta que sólo los verbos compuestos con una preposición que rige acusativo pueden recibir como complemento un dativo objetivo.

- Por último, la sintaxis oracional del texto es casi una copia de la clásica. Se mantienen las construcciones y los modos pertinentes para la subordinación; no se presentan anomalías frecuentes. No obstante, el texto muestra periodos largos y condensados de datos en una sola

---

<sup>42</sup> Cfr. *ibid.*, Cap. III, § 255.

oración; a veces, la subordinación de relativas entorpece el relato impidiendo acomodar todas las relativas con su respectivo antecedente; asimismo, se abusa del uso de oraciones completivas explicativas procedentes a las partículas *illud* e *id*.

Los principales cambios en sintaxis se muestran en: la subordinación *ut* + *indicativo* en la oración:<sup>43</sup> “*intelligat, ut secretum ipsum dei quodcumque tandem illud est, nemo unquam vidit, neque videbit...*”; sin embargo, es una estructura propia del latín del siglo XV, en donde ya las completivas explicativas se expresaban en indicativo aunque estuvieran introducidas por *ut*. Por su parte, la oración subordinada completiva interrogativa indirecta llega a presentarse en modo indicativo: “*Aggrediamur itaque quod instituimus, illud statim in prima figurarum expositione inquirentes, quam ob causam divina eloquia igneam descriptionem prae omnibus ferme honorare videntur...*”<sup>44</sup> podría denotar una simple pérdida sintáctica, pero también la influencia de la lengua vernácula del autor-editor; hecho que apoyaría la teoría acerca de la influencia de las lenguas vernáculas en el latín renacentista.

No obstante las características del latín del siglo XV, la traducción presentada por Ambrosio conserva un excelente estilo clasicista. Muestra la influencia de las demás culturas al incorporar hebraísmos y helenismos que enriquecen la terminología. Mantiene la belleza del discurso con la variación de los términos y aparta la pesadez de las repeticiones. Y, a pesar que frecuentemente presenta periodos largos y cargados de información, logra conservar la belleza de las ideas y figuras retóricas que hacen al texto agradable y profundo, por ello, en lo personal, me agrada la facilidad y fluidez del latín renacentista, porque permite una mejor comprensión del texto.

En el siguiente apartado, ofrezco mi traducción, con la esperanza de que, al igual que Ambrosio, yo haya logrado conservar la belleza de las figuraciones y alegorías al hacer una traducción en español con terminología sencilla para el lector, y de que, aunque el texto contenga

---

<sup>43</sup> Cap. III.

<sup>44</sup> Cap. XV.

demasiada carga filosófica y cultural, mi traducción logre transmitir claramente el dogma de la tradición angelológica judeo-cristiana en México, ya desligado de las ataduras esotéricas y mágicas.



## 5. TEXTO LATINO Y TRADUCCIÓN

### *DE COELESTI HIERARCHIA*

S. Dionysii Areopagitae martyris inclyti, Athenarum episcopi et Galliarum apostoli, coelestis hierarchiae libri, ad Timotheum Ephesiorum episcopum, translatio nova Ambrosii Florentini, philosophi, rethoris et theologi luculentissimi, abbatisque generalis ordinis Camaldulensis.

### Cap. III Quid sit hierarchia, et quaenam eius utilitas.

Est itaque hierarchia,<sup>45</sup> ut mihi quidem videtur, ordo sacratior<sup>46</sup> et scientia et operatio, quae ad dei similitudinem pro viribus nititur, ac pro modo suo ad illius imitationem ex indulta sibi diuinitus intelligentiae luce subvehitur.

Porro pulchritudo diuina, ut simplex, ut bona, ut perfectionis author,<sup>47</sup> pura quidem est, nullamque prorsus admixtionem dissimilitudinis suscipit; verum singulos pro meritis, lucis suae participes facit, et sacrosancto mysterio perficit, quantum quisque initiatus, congrue illius in se immutabilem exprimere effigiem nititur. Est ergo sacratissimae huius functionis intentio, deo quantum fieri potest similem evadere, unumque cum illo fieri.

---

<sup>45</sup> De ἱερός «sagrado»— y ἀρχή —«primer lugar, gobierno, mando».

<sup>46</sup> La mayoría de los comparativos usados por Ambrosio son de carácter absoluto; característica propia del latín en el siglo V, Cfr. Blaise, *op. cit.*, pág. 98, § 126: “*Comparatif, au lieu du superlatif...*”.

<sup>47</sup> *ut simplex, ut bona, ut perfectionis author...* Polisíndeton.

Libros de la Jerarquía celeste de Pseudo Dionisio Areopagita, celebre mártir, obispo de Atenas y apóstol de la Galia, en honor a Timoteo, obispo de los efesios; nueva traducción de Ambrosio Florentino, filósofo, orador, muy brillante teólogo y abad general de la orden camaldulense.<sup>48</sup>

### Cap. III Qué es la jerarquía y cuál es su utilidad.

Así pues, la jerarquía, como ciertamente me parece, es el orden más sagrado, ciencia y acción<sup>49</sup> que tiende a la semejanza de Dios según sus fuerzas y, a su manera, se conduce a la imitación de Aquél a partir de la luz que le fue entregada divinamente.

Además la belleza divina, como es simple, como es buena y como es creadora de perfección, sin duda es pura, y de ninguna manera toma mezcolanza<sup>50</sup> alguna de desemejanza; sin embargo, la jerarquía hace a cada uno, según sus méritos, partícipe de su luz y lo perfecciona con misterio sacrosanto, pues cuanto cada uno haya sido iniciado, se esfuerza en expresar convenientemente en sí la figura inmutable de Aquél.<sup>51</sup> Pues la intención de esta sacratísima función es volverse, cuanto sea posible, semejante a Dios y volverse uno mismo con Él.

---

<sup>48</sup> Cfr. Capítulo I, sobre las semblanzas biográficas. Las traducciones latinas del texto griego propiciaron la aceptación y la difusión de este dogma en el proceso de evangelización. En el siglo XV se establecieron los términos canónicos de la jerarquía.

<sup>49</sup> *Ordo, scientia et operatio*; *ordo*, o bien, orden de las cosas y del mundo, en el neoplatonismo consta de la separación entre dioses, númenes intermedios y humanos; Platón hace su propia cosmovisión en *Timeo* 39 e; Plutarco afirma que el primero en hacer esta división fue Horacio; cfr. *De def. or.* 10; más tarde Ovidio en *Metamorphoseon I*, 69-198, unificaría el dogma en mito, y Apuleyo confirmaría la tradición de esta idea en *De deo Socr.*, I; este término fue adoptado definitivamente por el cristianismo y san Agustín lo confirma como teoría canónica en *De civ. Dei*, 8, 14.

*Scientia*, por su parte, es el término que corresponde al conocimiento en sí, demostrado por Platón en el *Teeteto*; es una teoría que a lo largo de la *Jerarquía Celeste* se aplicará partiendo de figuraciones, imágenes, opinión y conocimiento en sí; teoría que incluso se demuestra en el logos séptimo de las *Enéadas* de Plotino.

*Operatio* o bien acción, puede referirse a la finalidad, intervención y actos propios de los seres intermedios; al respecto de esto, Apuleyo amplía la información y trata de reconciliar las teorías del dogma medioplatónico con los númenes intermediarios entre dioses y humanos, propios del pensamiento romano; cfr. *De deo Socr.*, IX y ss.

<sup>50</sup> He decidido traducir *admixtio* y *permixtio* por “mezcolanza”; pues mezcolanza, según el DRAE, (Mezcla extraña o confusa y algunas veces ridícula) se adopta a los términos *admixtio* y *permixtio* porque denota una acepción peyorativa como en el texto latino se expresa.

<sup>51</sup> Sc. Dios.

Quae profecto destinatio deum ipsum habet, totius sacratoris scientiae et actionis praeceptore.<sup>52</sup> inque illius augustissimam speciem intenta semper ac firmiter, atque ad illam se pro virium modo componens, eos etiam qui secum diuina sectantur, dei signa et imagines efficit, ac perlucida specula et omnia labe pura, dignaque quibus principalis illius ac diuinae lucis suavissimus radius influat.

Quae ubi indultum sibi sacratissimum iubar assatim hauserint, hoc ipsa postmodum absque invidia sequentibus fundunt, atque in hoc ipso divinis obtemperant legibus. Neque enim fas est his qui sacra mysteria tradunt, sive qui illa percipiunt, operari prorsus aliquid, nisi quod officii sui diuina sanxit institutio. Ne aliter quidem esse, quam sunt, confuso licebit ordine, si candorem illum lucis, perquam dii efficiuntur, in se suscipere cupiunt: inquam proscipientes iugiter, pro ratione cuiusque sanctorum spirituum, se ad eam effingere student.

Quum itaque hierarchiam dicimus, sacram penitus quandam distinctionem indicamus, quae sit imago diuinae pulchritudinis, fulgorisque sui et intelligentiae arcana mysteria ordinibus ac discipulis sacratoribus peragit, principique sui similitudinem (ut fas est) in se conatur exprimere.

---

<sup>52</sup> Anacoluto. Debería ser *praeceptorem*, predicativo de *deum*.

Ciertamente esta asignación considera a Dios mismo como preceptor de toda ciencia y acto más sagrado: está siempre y firmemente atenta hacia la hermosísima apariencia de Aquél, y adaptándose a ella según la capacidad de sus fuerzas, también hace que esos, quienes apetecen tener lo divino consigo, sean signos e imágenes de Dios, espejos brillantes, todos libres de mancha y dignos de Él, a quienes invadirá el rayo más suave de aquella principal y divina luz.<sup>53</sup>

Cuando éstos hayan recogido abundantemente el sacratísimo lucero que les fue otorgado, estos mismos sin envidia después la difunden a los siguientes y obedecen las leyes divinas en ese mismo [acto]. Además, no está permitido a esos quienes transmiten los sagrados misterios, o a quienes los reciben, efectuar algo en absoluto, a menos que la divina disposición de su oficio lo haya dispuesto. De ninguna manera se permitirá que sean diferentes a como son con un confuso orden y, si desean tomar sobre sí aquel candor de luz por el cual se muestran los dioses, que se empeñen en moldearse hacia él mirándolo ininterrumpidamente, según la medida de cada uno de los santos espíritus.

Y así, cuando mencionamos la jerarquía, indicamos cierta distinción enteramente sagrada, que es imagen de la belleza divina, y traspasa los misterios secretos de su fulgor e inteligencia a los órdenes y discípulos más sagrados y, según sea lícito, se esfuerza en expresar en sí la semejanza de su principio.<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> Dios es el principio o *αἴτια* de todas las cosas, pues la triada que consta de: origen inexplicable, imágenes del *λόγος* y conocimiento absoluto en *Fedón*; 96 - 108, es remplazada en la *Jerarquía* por la figura del Dios cristiano, las imágenes figurativas y la luz que emana de ellas, respectivamente.

<sup>54</sup> La alegoría o figuración de la luz, es uno de los elementos más conciliadores entre filosofía, religión y mito, pues para las tres culturas que Dionisio fusiona: griega, romana y judía, la luz es una de las principales figuraciones del conocimiento y de Dios. Para Dionisio la alegoría de la caverna es, sin duda, el canon que eligió para la correcta representación del “Uno-origen-conocimiento”, donde la luz es el fin, resultado y meta inexplicable. En cambio, Plotino en el logos II y III de las *Enéadas*, reflexiona que a través de la imitación del Uno se llega a la perfección; defiende que la luz no es una figuración inexplicable, sino una alegoría de las virtudes y que son esas mismas virtudes las que también se atribuyen a los ángeles en esta jerarquía.

Ea enim demum cuilibet diuinae illi distinctioni dedito, perfectio est, pro modo suo ad dei imitationem totis conatibus eniti, quodque praestantius omnibus ac diuinius est, ut sacra testantur eloquia, dei cooperatorem fieri: divinamque in se operationem, quantum potest, palam cunctis ostendere. Puta<sup>55</sup> quoniam sacrae illius functionis<sup>56</sup> ordo est, ut alii purgentur, alii purgent; et alii mysteriis imbuantur atque illuminentur doctrina salutari, alii id opus exequantur; ad perfectum alii ducantur, perficiant alii; unicuique diuina imitatio<sup>57</sup> hoc modo conueniet.

Diuina illa beatitudo, ut humano loquamur affectu, nullius dissimilitudinis admixtione violatur: plenaque est sempiterni luminis, perfecta, nullius perfectionis egens, totius perfectionis indultrix, purgans et illuminans atque perficiens: imo uero sacra ipsa purgatio existens et illuminatio atque perfectio, supra purgationem omnem, supra lucem, ante perfectionem inextimabili modo locata, ipsa perfectionis author, ac totius quidem sacrae functionis causa: caeterum a sacris omnibus ratione excelentiae singularis excepta.

---

<sup>55</sup> Apóstrofe. Dionisio muestra el gusto de tal figura al igual que los autores cristianos, con la intención de hacer partícipe de su doctrina al lector; característica del proceso de evangelización. *Cfr.* Harrington, K. P.; J. Pucci y A. G. Elliott: *Medieval Latin*. Chicago, Chicago University Press, 1997, págs. 138 – 141.

<sup>56</sup> *I. e., hierarchiae.*

<sup>57</sup> *I. e., imitatio dei.*

Pues solamente tiene esta perfección cualquiera consagrado a aquella distinción divina y todos los que intentan alcanzar la imitación de Dios, según su capacidad, puesto que el volverse cooperador de Dios es más divino y sobresaliente que todo, como se testifica en las sagradas escrituras: mostrar ante todos, cuanto sea posible, la operación divina en sí.<sup>58</sup> Piensa, pues, puesto que el orden de aquella sagrada función<sup>59</sup> es que unos sean purificados, otros purifiquen; que unos sean impregnados por los misterios e iluminados por la salvadora doctrina, otros persigan esta obra; que unos sean conducidos a lo perfecto, otros perfeccionen; de esta manera la imitación divina convendrá a cada uno.

Aquella divina bienaventuranza,<sup>60</sup> para hablar con un sentimiento humano, no es violada por la mezcla de desemejanza<sup>61</sup> alguna: está llena de luz sempiterna, es perfecta, no carece de perfección alguna, favorecedora de toda perfección, es purificante, iluminante y también perfeccionante. Pero sobre todo, esta mismísima sagrada purificación, iluminación y perfección existente, fue colocada por encima de toda purificación, por encima de la luz, y ante la perfección de manera inestimable, ella misma es creadora de perfección y causa de toda sagrada función; además fue escogida de entre todas las cosas sagradas por causa de su singular excelencia.

---

<sup>58</sup> No es propiamente una cita, sino una interpretación del pasaje bíblico: “*Dei enim sumus adiutores: Dei agricultura estis, Dei aedificatio estis*”, 1 Cor., 3: 9.

<sup>59</sup> Se refiere a la jerarquía.

<sup>60</sup> Decidí traducir *beatitudo* por bienaventuranza, según lo que Plotino y Aristóteles exponen, ya que *beatitudo* podría referirse al término *εὐδαιμονία*. Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, I: 1 - 3, especifica que se refiere a la felicidad o plenitud del ser a través de la práctica de las virtudes, mientras que Plotino en el Logos IV hace uso exclusivamente del término en situaciones no humanas, es decir, la *εὐδαιμονία* proviene de *δαίμων*, por lo que no se refiere a una característica del hombre, sino que la coloca en un estadio más allá de la condición humana; en efecto, lo óptimo para el hombre no proviene del hombre mismo sino de una jerarquía superior. Sin embargo, Dionisio, a carencia de términos precisos que expliquen lo imposible, confiesa usarlo como término humano para exponer su dogma inexplicable. Es por ello que el término bienaventuranza puede ajustarse a los órdenes de la jerarquía, pues es el modo de vida propiamente de lo óptimo y es una propiedad exclusiva de seres intermedios, o bien, la bienaventuranza confirma la teoría de la felicidad a través del demon personal o del demon-alma.

<sup>61</sup> *Dissimilitudo, -inis*. Según el contexto platónico es lo no-bello, lo no-bueno y lo no-justo; según el contexto neoplatónico es la no-apariencia de Dios-uno-principio.

Oportet igitur (ut arbitror) eos quidem qui purgantur, omni prorsus labe puros effici, ac dissimili omni commixtione liberari: qui vero illuminantur, eos diuina luce repleti, atque castissimis mentis obtutibus, ad contemplationis habitum virtutemque conscendere; porro qui perficiuntur, eos (quum gradatim ad superiora ferantur) participes fieri perficientis illius scientiae sacrorum, ad quae contuenda prius illuminati erant.

At vero quibus purgandi caeteros officium est, ingenti munditiae copia tradere aliis suae sanctimoniae consortium decet: qui vero inandi consequuti sunt munus, eos ut pote lucidiores spiritus, ad percipiendam atque tradendam aliis participationem ac societatem lucis idoneos, sacrique illius fulgoris gratia opulentissime plenos, exundantem omni ex parte lucem in eos qui merentur, effundere: qui autem perficiendi funguntur vice, eos ut perficientis disciplinae peritissimos, sacratissima institutione scientiae sanctarum (quas contemplati sunt) rerum ad se accedentes huius rei causa, perficere.<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> Gradación, de carácter descendente. El movimiento descendente imita la dialéctica descendente neoplatónica, es decir, el conocimiento deriva de lo alto y se expresa en figuras comprensibles al hombre.

Por consiguiente conviene, como considero, que aquellos quienes son purificados, lleguen a ser completamente puros de toda mancha, y que se liberen de toda mezcolanza desemejante; pero que aquellos quienes son iluminados, se llenen de luz divina y asciendan al hábito<sup>63</sup> y virtud de la contemplación con los ojos castísimos de su mente: a su vez, que aquellos que son perfeccionados, cuando sean llevados hacia lo superior, gradualmente lleguen a ser partícipes de aquella ciencia perfeccionante de las cosas sagradas para cuya contemplación habían sido iluminados antes.

Por otra parte, para quienes tienen la función de purificar a los demás, es conveniente transmitir a los otros la participación de su santidad con gran abundancia de pureza; pero que aquellos que han seguido aquella labor de inundar, espíritus iluminados lo más posible, idóneos para percibir y transmitir a los demás su participación y sociedad de luz y llenos lo más opulentamente con la gracia de aquel sagrado fulgor, derramen sobre quienes lo merecen la luz que fluye de toda parte; que además aquellos que cumplen con la función de perfeccionar, como los más expertos de la disciplina perfeccionante, perfeccionen con la sacratísima institución de la ciencia de las cosas sagradas que contemplaron, a quienes se acerquen a ellos por esta causa.

---

<sup>63</sup> San Agustín en *Confesiones X, 14 y ss.*, aclaró que la meditación o la contemplación a través de los sentidos es el primer nivel para aprender y llegar al conocimiento verdadero.

Quilibet itaque supernae distinctionis ordo pro modo ac ratione sua, ut deo cooperetur, enitur: ea per gratiam indultae sibi a deo virtutis efficiens, quae ipsi diuinitati excelenti, quodammodo naturaliter insunt, et quae ab ea supersubstantialiter<sup>64</sup> fiunt, quaeque se ad imitationem coelestium angelorum sublimiter pandunt.

#### Quid significet angelorum appellatio Cap. IV

Quoniam itaque quid sit hierarchia ipsa, convenienter a nobis (ut reor) diffinitum est, ipsam iam angelorum functionem suo ordine laudare necessario convenit; sacrasque illius formas, quas sacrae litterae fingunt, elevatis mentis luminibus<sup>65</sup> cernere: ut per sacratiora sigmenta, ad excellentem illarum prorsusque divinam simplicitatem conscendamus: atque cum debitae venerationibus honore, gratiarumque actionibus congruis, totius supremae scientiae laudemus initium.

Primum omnium illud verissima ratione dixerimus, ut bonitate sola, summa illa divinitas rerum essentias statuit, atque ad esse produxit.

---

<sup>64</sup> El primer indicio de la formación *supersubstantialis*, *-super* y *-substantia*, se haya en San Jerónimo, al traducir - ἐπιούσιον - «Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον ἴδὲς ἡμῖν σήμερον» al latín «*panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie*», *Vulgata, Mateo, 6: 11.*

<sup>65</sup> *elevatis mentis luminibus...* Metonimia.

De esta manera, cualquier orden de la elevada distinción, según su capacidad y su proporción, se empeña en cooperar con Dios:<sup>66</sup> llevando a cabo, por gracia de la virtud que le haya sido otorgada, lo que en cierto modo está naturalmente en la misma divinidad excelente, y lo que a partir de ésta sucede en substancia<sup>67</sup> y que se revela sublimemente para imitación de los ángeles celestes.

#### Qué significa la denominación de los ángeles. Cap. IV

Y puesto que fue definido por nosotros (según considero) qué es la jerarquía misma, ya conviene alabar con los ojos elevados de la mente la función misma de los ángeles en su necesario orden,<sup>68</sup> y contemplar sus sagradas formas, que enseñan las sagradas escrituras, para que ascendamos a través de los signos más sagrados hacia la excelente y sin duda divina simpleza de aquéllas; y para que alabemos el inicio de toda la ciencia suprema con el honor de la debida veneración y con actos apropiados de gratitud.

Ante todo, con la más verdadera razón habremos dicho aquello: que aquella suma divinidad por pura bondad estableció las esencias de las cosas y las formó para que existieran.

---

<sup>66</sup> Es la función principal de la *Jerarquía*, de ahí que la etimología de ángel – מלאך – (maláj) en hebreo, aunque nunca se ha aclarado, tome varias explicaciones; sin embargo, la mayoría de los estudiosos judíos, entre ellos Philip Birnbaum, afirma que significa exclusivamente “mensajero”, basándose no en el significado de las letras, sino en las funciones que desempeñan los seres así denominados en los pasajes bíblicos, de ahí que se haya traducido como ἄγγελος.

<sup>67</sup> *supersubstantialiter*: en la *Vulgata*, este término sólo aparece en *Mateo* y en *Lucas* 11; 3. En la *Vetus Latina* el término griego fue reemplazado por *cotidianum*; por lo tanto, *supersubstantialis* puede referir una característica continua en el tiempo. Cfr. E.g., in Richard Challoner's 1750 revision of the Douay Bible: "Give us this day our *supersubstantial bread*". Quoted in Blackford Condit's *The History of the English Bible*, A.S. Barnes & Co., New York, 1882. pág. 323. Sin embargo en la patrología de Migne, el término *supersubstantialiter* es sustituido por *supernaturaliter*, y es que según las teorías neoplatónicas, el término *supersubstantialis* en la traducción de Ambrosio no podría traducirse como si se tratara de *cotidianum*, por lo que se supone una mala adopción del término *supersubstantialiter* por *supernaturaliter*.

<sup>68</sup> Parece que Dionisio afirma que el orden que él plantea es el correcto.

Est enim omnium causae, excellentisque bonitatis id proprium, ut ad consortium sui, quae sunt, invitet et attrahat omnia, singula scilicet pro captu et modo rationis suae. Igitur omnia quae subsistunt, providentiae ratione reguntur, ex summa illa omnium authore deitate manantis, illique participant. Alioquin essent profecto nulla, nisi substantiae rerum atque principio<sup>69</sup> communicarent. Itaque inanimata omnia hoc ipsum quod sunt, inde suscipiunt.

Quippe esse omnium est ipsa divinitas, quae modum totius essentiae superat. Porro quae vivunt, omnia ex hac ipsa quae supra omnem vitam est, cunctaque vivificat, ut vivant,<sup>70</sup> acceperunt: rationalia item atque intellectualia, eiusdem, supra mentem omnem atque intellectum perfectae, et omnia ad perfectum ducentis sapientiae sunt participatione felicia. Liquet autem, illas in conspectu eius versari substantias, quaeque multis modis illi communicant.

Sanctae itaque coelestium spirituum distinctiones, eis et quae solum sunt, et quae sine rationis usu vivunt, et quae humana utuntur ratione, divinae illius participationis dignitate et copia, longe praecellunt. Nam cum se ad imitandum deum spiritualiter intelligibiliterque componant, atque divinam similitudinem ultra humanum morem intuentes, ad eam intellectualem speciem suam effingere cupiant, merito uberiore illius participatione beatae sunt.

---

<sup>69</sup> *substantiae...principio*. Dativos de *communicarent* en lugar de acusativos, objetos directos; denota la pérdida sintáctica y la decadencia de las formas clásicas. Tal vez se usó erróneamente un dativo objetivo por la preposición *cum* del verbo. *Cfr.* Blaise, *op. cit.*, pág. 9 : “ ...«décadent» dans le domaine gramatical...”

<sup>70</sup> *vivifica, ut vivant...* Pleonasma: refuerza el hecho de darles vida.

Efectivamente, es propio de la causa de todas las cosas y de la excelente bondad esto: el invitar y atraer a su consorcio todas las cosas que sin duda existen una a una, según la medida y estado de su razonamiento. En efecto, todas las cosas que subsisten, son reinadas por razón de la providencia que mana de aquella suma deidad creadora de todas las cosas, y participan de ella. Pero por el contrario, serían inútiles a menos que comunicaran la substancia y principio de las cosas. Así, todas las cosas inanimadas de allí toman eso mismo por lo que existen.<sup>71</sup>

En efecto, el existir de todas las cosas es la divinidad misma que supera la medida de toda esencia. A su vez, las cosas que viven recibieron todo de ésta misma [divinidad] que está sobre toda vida y que vivifica a todas, para que vivan; igualmente las cosas racionales, las intelectuales, sobre toda mente e intelecto, y todas las cosas son felices por la participación de la misma sabiduría que conduce hacia lo perfecto. Está claro además que aquéllas substancias se vuelven ante la mirada<sup>72</sup> de Él, y cada una se comunica con Aquél de muchas maneras.

Así, las santas distinciones de los espíritus celestes por la dignidad y abundancia de aquella divina participación son, en gran medida, superiores a esas cosas, tanto las que sólo existen, como las que viven sin uso de la razón y las que usan la razón humana. Porque se disponen a imitar a Dios espiritual e inteligiblemente, y porque mirando la semejanza divina más allá de la costumbre de los humanos desean que su aspecto intelectual la imite,<sup>73</sup> son beatas con mayor mérito por la participación de Aquél.

---

<sup>71</sup> Según Teodoro H. Martin, aquí se hace un breve recuento de las tres características del ser: el existir, el vivir y el pensar, *cfr.* Plotino, *Enéadas VI*; 7, 23.

<sup>72</sup> A modelo de la teoría expuesta en *Fedón*; la observación platónica.

<sup>73</sup> Se refiere a la semejanza divina.

Astant enim propius illi cohaerentes ac semper in anteriora, quantum fas est, eximia divini et numquam fatiscantis amoris<sup>74</sup> intentione contendunt, divinos illos fulgores absque ulla materia et admixtione iugiter haurientes, atque in illorum formae naturam transeuntes, vitamque omnem habentes spiritalem.

Hae sunt igitur, quae principali et multiplici modo, divinae societatis honore sunt praeditae; secretumque divinum praecipue, multisque enuntiant modis. Id circo et prae omnibus angelicum cognomen meruerunt, quod quum in eas primo divinae claritatis fulgor emanet, ipsae postmodum in nos enuntiationes illas sublimiores superne traiciant. Sic denique et lex (ut scripta divina testatur) per angelos nobis indulta est, inclytosque illos patres nostros, qui ante legem, quique fuere post legem,<sup>75</sup> angeli ad deum subuexere sive quid agendum esset admonentes, atque ab errore sacrilego vitaque prophana, ad rectum veritatis iter traducentes: sive sacra quaevis instituta seu coelestium sacramentorum occultas visiones, sive divinitas aliquas praedictionis docendo pandentes.

---

<sup>74</sup> Hipálage.

<sup>75</sup> *ante legem... post legem*: engloba a todas la épocas anteriores y posteriores a la entrega del Decálogo a Moisés.

En efecto, existen al adherirse muy cercanamente a Él y siempre se dirigen hacia las cosas eximias de lo divino, anteriores cuanto sea lícito, y nunca con intención de amor fatigado;<sup>76</sup> porque recogen sin interrupción aquellos divinos fulgores sin materia y sin mezclanza alguna, pasan a la naturaleza de la forma de aquéllos y tienen toda una vida espiritual.

Así pues, éstas son las distinciones que de manera múltiple y principal fueron dotadas con el honor de la divina sociedad; y revelan primordial y variadamente el secreto divino. Por ello y por encima de todo, merecieron el sobrenombre angélico, porque cuando el fulgor de la divina claridad emane hacia ellas primeramente, ellas mismas enseguida arrojarán desde arriba hacia nosotros aquellas enunciaciones más sublimes. De esta manera, finalmente, también la ley (como se testifica en las sagradas escrituras)<sup>77</sup> nos fue entregada a través de los ángeles, y los ángeles transportaron hacia Dios a nuestros padres célebres,<sup>78</sup> quienes existieron antes de la ley y quienes después de la ley, ya sea aconsejándoles qué debía ser hecho y conduciéndolos del error sacrílego y de la vida profana hacia el recto camino de la verdad, ya sea mostrándoles cualquier sagrada enseñanza u ocultas visiones de los sacramentos<sup>79</sup> celestes, mientras les enseñaban algunas divinas predicciones.

---

<sup>76</sup> Al respecto de los tipos de amor y del lenguaje afectivo *cfr.* Santo Tomás, *Summa Theologica*, I<sup>a</sup>, q. 27, a. 4 ad 2: "*Unde non sequitur quod amor sit genitus, sed quod genitum sit principium amoris*".

<sup>77</sup> Se refiere exclusivamente a los libros del Pentateuco, que, de acuerdo con la tradición cristiana, fueron escritos por Moisés como intérprete de la inspiración divina. En *He.*, 7: 30, se confirma la creencia de que Moisés fue el preceptor elegido e instruido mediante un ángel.

<sup>78</sup> Alusión a los patriarcas judíos, según la tradición patriarcal bíblica: Abraham, Isaac, Jacob, José, Moisés, Aarón y David.

<sup>79</sup> Se refiere a la palabra "sacramentos" como símbolos propios de la verdadera religión, según la concepción que san Agustín expone en *Cont. Faust.*, XIX, XI: "*In nullum nomen religionis, seu verum seu falsum, coadunari homines possunt, nisi aliquo signaculorum seu sacramentorum visibilibus consortio colligantur*". En efecto, existen dos principales acepciones para *sacramentum*; la primera se refiere al juramento que hacían los soldados en favor del ejército imperial bajo el cristianismo y la segunda es la traducción de la palabra griega (μυστήριον), para designar los símbolos divinos incomprensibles.

Enim vero si quis fortasse dixerit, ex deo ipso absque ullo medio quibusdam sanctorum divinas apparitiones contigisse, is illud quoque de sacratissimis libris sapienter intelligat, ut secretum ipsum dei quodcumque<sup>80</sup> tandem illud est, nemo unquam vidit, neque videbit.<sup>81</sup>

Caeterum divinae illae apparitiones sanctis viris per signa deo convenientissima, sacris quibusdam atque intuentium modo ac viribus accomodatis, visionibus contingere. At vero sapientissima theologia,<sup>82</sup> visionem illam quae in semetipsa descriptam ostendit divinam veluti effictam ex rebus formas non capientibus similitudinem, quod ad deum cernentes adducat divinam apparitionem rectissime appellat: per quam intuentibus divinius ille fulgor irradiet, eosque sacratius aliquid atque augustius doceat.

Huius modi vero divinas visiones, celeberrimi illi patres nostri<sup>83</sup> ministerio coelestium virtutum ediscebant. An non ipsam quoque legis sacram sanctionem, ut ex deo Mosi traditam, scripturae sanctae traditio<sup>84</sup> loquitur. At id quidem nos verius instruit, divinae illam fuisse sacratorisque legis effigiem.

Ex quo et illud sapientissime theologia videtur innuere, quod scilicet idcirco illa per angelos ad nos usque manaverit, ut id sanctissimae ac divinae legis institutione caveretur, priora sequentibus iter ad deum sternere: non enim solum in superioribusque inferioribus spiritibus lex ista constituta est, verum in aequalibus quoque, et qui eiusdem ordinis sunt.

---

<sup>80</sup> Ambrosio usa indiscriminadamente las formas *cumque* y *cunque*.

<sup>81</sup> *Vt secretum ipsum...neque videbit.* *Vt* con indicativo usado en función de oración explicativa es una estructura propia del Latin del siglo XV.

<sup>82</sup> Antonomasia. *I. e.*, la *Biblia*.

<sup>83</sup> *I. e.*, *Prophetae*.

<sup>84</sup> *Traditio...* Refiere exclusivamente al Decálogo, aunque podría referir al תלמוד (Talmúd), tradición oral judía del Decálogo, o quizá al catecismo, tradición oral cristiana.

En efecto, si alguien alguna vez dijera que las divinas apariciones a partir de Dios mismo se han presentado a algunos santos sin medio alguno, que éste comprenda también a partir de las sagradas escrituras aquello: que nadie vio ni verá nunca el secreto mismo de Dios, cualquiera que éste sea.

Además, aquellas divinas apariciones se presentaron a los hombres santos a través de signos muy convenientes a Dios con algunas sagradas visiones adecuadas a la capacidad y fuerza de quienes observan. En cambio, la sapientísima teología llama muy correctamente a aquella visión, que en sí misma exhibe la semejanza divina descrita, así como la formada a partir de las cosas no susceptibles de formas, “aparición divina” porque conduce hacia Dios a quienes la contemplan, a través de ésta, aquel fulgor se difundirá en forma más divina a los que observan y les enseñará algo más sagrado y más hermoso.

Sin duda, de esta manera, nuestros celebérrimos padres aprendían las divinas visiones por el ministerio de las virtudes celestes.<sup>85</sup> ¿Acaso la enseñanza de las sagradas escrituras no habla también de la propia sagrada pureza de la ley, según fue transmitida de Dios a Moisés?<sup>86</sup> Sin embargo, nos enseña más verdaderamente esto: que aquélla fue la imitación de la ley divina y más sagrada.

A partir de esto, parece que la teología muy sabiamente señala aquello: que, sin duda, ésta<sup>87</sup> emanará a través de los ángeles hasta nosotros, para que con la institución de la santísima y divina ley<sup>88</sup> se tenga cuidado de eso: de que los primeros tiendan a los siguientes el camino hacia Dios, pues la ley no sólo fue establecida en espíritus superiores e inferiores, sino también en los iguales y en los que son del mismo orden.

---

<sup>85</sup> Alusión a *Dan.*, 7; pasaje clave para fundamentar la teoría de los ángeles.

<sup>86</sup> *Deut.*, 9: 9-12.

<sup>87</sup> *Sc.* La sagrada pureza.

<sup>88</sup> *He.*, 7:30-34; *Gal.*, 3:8-9.

Quippe statuit summus ille ac supersubstantialis omnium ordo, per singulas distinctiones primos et medios extremosque esse ordines atque virtutes, ut scilicet inferiorum spirituum excellentiores quique praeceptores ac duces sint, per quos illi accessum habeant ad deum, et ad lucem illam secretissimam dei societatemque perveniant.

Intueri autem libet, ut divinum illud sacramentum, quo nostrae humanitatis Iesus benignissime factus est particeps, angeli primum didicerunt: deinde per illos, ad nos quoque scientiae istius gratia derivavit. Sic denique Gabriel Zachariam quidem pontificem (ut legimus) docuit, nasciturum ex se praeter spem sola divina gratia filium, prophetam fore, ac praevium illius, quo mundo clementissime atque saluberrime revelanda erat in humana carne Iesu, divinae operationis.<sup>89</sup>

Mariam vero, quo pacto in ea divinum illud atque ineffabile susceptae a deo humanitatis sacramentum perficeretur, instruxit. Alius item angelus Ioseph pium erudit, et quae patriarchae David divinitus promissa fuerant, impleta praemonuit. Alius item pastores, ut solitudinis recessu et quiete purgatos, alloquitur, eisque nuntiat gaudium: atque cum illo multitudo coelestis exercitus, hymnum illum celeberrimum atque laudatissimum mortalibus tradit.

---

<sup>89</sup> Anacoluto. Debería ser *divina operatio*, puesto que es el sujeto de *revelanda erat*.

En efecto, aquel elevado y substancial orden de todas las cosas, estableció a través de cada distinción que los órdenes y las virtudes fueran primeros, intermedios y últimos, para que cada uno naturalmente fuera un preceptor y guía más excelente de los espíritus inferiores, para que a través de éste,<sup>90</sup> ellos tuvieran acceso a Dios y llegaran hacia aquella secretísima luz y sociedad de Dios.

Por otra parte, agrada contemplar que los ángeles aprendieron primeramente aquel divino sacramento, con el que Jesús fue hecho muy benignamente partícipe de nuestra humanidad; que después, a través de éstos, la gracia de esta ciencia también derivó hacia nosotros. En consecuencia, Gabriel<sup>91</sup> enseñó a Zacarías, sin duda un pontífice (según leemos), que un hijo nacería de él sólo por la gracia divina más allá de la esperanza; que sería profeta y guía de aquél, por quien la divina operación se habría de revelar muy clemente y saludablemente en la carne humana de Jesús para el mundo.<sup>92</sup>

Por otro lado, instruyó a María de qué manera se completaría en ella el divino e inefable sacramento de la humanidad asumida por Dios.<sup>93</sup> De igual manera, otro ángel adoctrinó al pío José y anunció que se habían realizado las cosas que habían sido prometidas divinamente al patriarca David.<sup>94</sup> De igual manera, otro habla a los pastores, entonces purificados por el descanso y quietud del desierto, y les anuncia el gozo; y junto con aquél la multitud del ejército celeste transmite a los mortales aquel tan célebre y laudable himno.<sup>95</sup>

---

<sup>90</sup> Se cambia en la traducción a singular por la necesidad del español en los adjetivos distributivos.

<sup>91</sup> גַּבְרִיאֵל, en hebreo, «poder de Dios» es uno de los tres arcángeles principales dentro de las religiones judía, cristiana e islámica, *cfr.* Pérez-Rioja, José Antonio (1971). *Diccionario de Símbolos y Mitos*. Madrid, Tecnos, pág. 218.

<sup>92</sup> *Lc.*, 1:26-38. Lucas narra la anunciación a María a través de un ángel.

<sup>93</sup> *Idem.*

<sup>94</sup> *Sal.*, 22 (21).

<sup>95</sup> *Lc.*, 2; 14: “*gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis*”.

Libet ad ipsas quoque supremas sanctorum, altissimasque intelligentias cordis lumen attollere. Cerno enim, ut ipse quoque Iesus, coelestium substantiarum author mirabilis atque incomprehensibilis, ab humana (quam ipse statuerat et elegerat) lege atque ordine non desciverit, quum ad infirma nostra sine ulla sui mutatione venisset, imo obtemperanter patris<sup>96</sup> ac dei institutis, quae per angelos dederat, fuerit obsequutus. Illorum item ministerio nuntiatur Ioseph, a patre summa dispensatione decretus Iesu vel in Aegyptum discessus, vel ex Aegypto in Iudaeam denuo reditus: ipsum quoque per angelos cernimus paternis legibus subditum.

Omitto enim ea dicere, quae sacrosanctis nostris traditionibus exponuntur, scienti<sup>97</sup> enim loquor, ut scilicet Iesum angelus passioni proximum et orantem, confortasse memoretur; et ipse quoque Iesus quum ob nimiam charitatem suam, salutique nostrae nimis necessariam ad suae pietatis opus implendum in ordine venisset nuntiantis, magni consilii angelus sit praedicatus. Nam profecto (sicut ipse suo ministerio convenientia loquutus ait) quaecumque audivit a patre, nuntiavit nobis.

---

<sup>96</sup> *Sc. Joseph.*

<sup>97</sup> *scienti...* Sustantivado; se refiere al lector mismo.

Agrada elevar la luz del corazón<sup>98</sup> hacia las inteligencias mismas, supremas y altísimas de los santos. Pues contemplo que también Jesús mismo, autor admirable e incomprensible de las substancias celestes, no se apartó del orden ni de la ley humana que él mismo había establecido y elegido, cuando llegó hacia nuestras débiles cosas terrenas sin algún cambio en él, al contrario se entregó obedientemente a las disposiciones de su padre y de Dios, que se había dado a través de los ángeles.<sup>99</sup>A su vez, a José es anunciado por el padre a través del ministerio de aquéllos, con suma disposición, el mandato de Jesús o la salida hacia Egipto o el regreso desde Egipto hacia Judea nuevamente; contemplamos a éste mismo como súbdito de las leyes paternas también a través de los ángeles.<sup>100</sup>

Omito pues, decir esas cosas que son expuestas por nuestras sacrosantas enseñanzas, pues hablo a quien sabe, como sin duda se recordará, que un ángel confortó de su pasión a Jesús que estaba muy cerca y oraba;<sup>101</sup> y también que Jesús mismo, cuando a causa de su caridad abundante y muy necesaria para nuestra salvación había llegado en calidad de mensajero para completar la obra de su piedad, fue llamado ángel del gran concilio. Pues sin duda (así como él mismo afirmó al hablar acerca de las cosas convenientes para su ministerio) cualquier cosa que escuchó de su padre, nos la anunció.<sup>102</sup>

---

<sup>98</sup> Elevar la luz del corazón...podría ser la influencia del hebraísmo לשים לב (lasím lev) poner atención. En hebreo moderno, dicha expresión fue heredada y significa "poner atención". En español, tenemos una significación parecida debido a la figuración del pensamiento relacionada con el corazón, por ejemplo, el verbo *acordarse* que contiene en el lexema – *cor*, -*dis*: corazón.

<sup>99</sup> *Mt.*, 3: 3-17.

<sup>100</sup> *Mt.*, 1:20-22.

<sup>101</sup> *Lc.*, 22: 43-45.

<sup>102</sup> *Lc.*, 10: 21-22.

Quaenam sit coelestium substantiarum prima, quae media, quae extrema distinctio Cap VI.

Quot nempe et cuiusmodi sint sanctorum spirituum distinctiones, et quo pacto sacrae illorum funciones peragantur solam examussim nosse dixerim summam, per quam illi in deum assumuntur, deitatem. Ad haec ipsos quoque coelites virtutes proprias, atque fulgores, et sacratissimum suum coelestemque ordinem, non ignorare par est.

Neque enim scire possumus nos beatissimorum spirituum abstrusa mysteria, utque illi sanctissime perficiantur: nisi illa forte nos scire quis dicat, quaeque illorum ministerio, sua scilicet rite callentium,<sup>103</sup> divina nos pietas docuit. Itaque nos quidem nihil motu proprio, instructuque dicemus: caeterum quae a sanctis theologis notata sunt angelicae proprietatis insignia, ea nos edocti pro viribus exponemus.

Omnes simul coelestes, inmortalesque substantias, in novem ordines divinus sermo distinxit, propriisque ac significantibus vocalibus appellavit.

---

<sup>103</sup> *Sc. theologorum.*

Cuál es la primera, cuál es la intermedia y cuál es la última distinción de las sustancias celestes. Cap. VI

He dicho que sólo la suma deidad por la que aquellos son acercados hacia Dios, sabe exactamente cuántas y de qué tipo son las distinciones de los santos espíritus, y de qué forma las sagradas funciones de aquellos son cumplidas.<sup>104</sup> Ante esto, es conveniente no ignorar a los celestes mismos, ni sus propias virtudes y fulgores, ni su propio orden sacratísimo y celestial.

En efecto, nosotros no podemos conocer los ocultos misterios<sup>105</sup> de los espíritus más beatos ni cómo aquéllos son perfeccionados santísimamente, a no ser que alguien diga que nosotros conocemos aquellas cosas, cualesquiera que por el ministerio de aquéllos su divina piedad nos haya enseñado, sin duda bajo la costumbre de los expertos. De esta manera nosotros, sin duda no diremos nada por acción o instrucción propia: además nosotros, educados según nuestras fuerzas, expondremos esas cosas insignes de la propiedad angélica que fueron descritas por los santos teólogos.

El divino sermón<sup>106</sup> distinguió igualmente todas las sustancias celestes e inmortales, en nueve órdenes y las nombró con términos únicos y expresivos.

---

<sup>104</sup> Especialmente esta sentencia es propia del dogma dionisiaco: expone la teología negativa que principalmente consiste en la búsqueda del conocimiento de Dios a través de la aceptación de la total ignorancia humana. *Cfr.* Toscano, María, *Dionisio Areopagita, la tiniebla es luz*, Herder, 2009.

<sup>105</sup> En este pasaje se refleja la teología mística característica de Dionisio; en efecto, consiste en la combinación del dogma teórico afirmado por la iglesia con las experiencias personales de los misterios divinos. Es por ello que las citas utilizadas de los profetas, Ezequiel, Isaías y Daniel, fundamentan un dogma fijo a través de sus visiones, sueños y apariciones.

<sup>106</sup> *Sc. La Biblia.*

Has eximius praeceptor noster in ternas tertio repetitas distinctiones, ad sanctae trinitatis divisit imaginem. Ac primam quidem esset ait, quae coram deo versetur semper, idque ex divina dignatione suscepit, ut illi inhaereat iugiter, nullisque mediis interiectis spiritibus, inseratur. Nam sanctissimos thronos, et oculis plurimis, alisque praeditos ordines, cherubin scilicet et seraphin Hebraeorum voce appellatos, iuxta deum, nullis mediis insertis agminibus, eminenti propinquitate locatos ait, idque sanctarum scripturarum tradere expositionem. Hanc igitur ternariam distinctionem, ut unam, et per omnia aequalem, primamque re vera hierarchiam, illustris dux noster ac magister esse ait, qua non sit praestantior altera, primoribusque dei summi splendoribus maiori propinquitate coniuncta.<sup>107</sup>

Secundam vero asseruit, quae potestatibus, dominationibus, virtutibusque conficitur. Tertiam item, quae in coelestibus functionibus extremum teneat locum, ex angelis et archangelis principatibusque constantem.

---

<sup>107</sup> Anacoluto. Debería ser *coniuctam: ait... coniuctam esse...*

Nuestro principal preceptor<sup>108</sup> dividió tres veces éstas en distinciones repetidas de tres en tres a imagen de la santa trinidad.<sup>109</sup> Y dice, en efecto, que la primera es esa, que siempre vuelve hacia la presencia de Dios, y a partir de la divina consideración ha tomado esto: que continuamente se adhiere a Aquél, y se coloca sin que haya ningún espíritu intermedio interpuesto. Pues dice que los santísimos tronos y los órdenes dotados de muchos ojos y alas sin duda fueron llamados querubines y serafines en voz de los hebreos; que fueron colocados junto a Dios con eminente cercanía y sin que exista ninguna fila intermedia, y que todo esto transmite la exposición de las sagradas escrituras. Nuestro ilustre guía y maestro<sup>110</sup> dice, en efecto, que esta ternaria distinción, como única, es igual a través de todo y que es la primera jerarquía en el verdadero asunto, de tal suerte que no hay otra más sobresaliente que ésta, y que fue unida con mayor cercanía a los primeros esplendores del sumo Dios.

Pero aseveró que la segunda es esa que se compone de potestades, dominaciones y virtudes; igualmente, que la tercera es la que tiene el último lugar en las funciones celestes y que consta de ángeles, arcángeles, y principados.

---

<sup>108</sup> Según la leyenda áurea, se refiere a Pablo el apóstol, por ello algunos defienden a partir de esta alusión que Dionisio fue realmente alumno de éste apóstol, sin embargo, otros piensan que *praeceptor noster* es sólo un mayestático. Por el contrario, algunos filólogos defienden que se trata de Hieroteo, un seudónimo de Proclo, quien también pudo haber sido maestro de Dionisio.

<sup>109</sup> Dionisio esclarece que el significado del número tres es sólo una imitación de la trinidad divina, símbolo de perfección; gracias a esto, se niega cualquier otro significado cabalístico, mágico o esotérico. La numerología señala que el número tres es uno de los símbolos más comunes y usuales entre las religiones y filosofías del mundo entero. Tanto en la cultura judía, como en la egipcia, griega, romana y hasta la hindú, el número tres tiene diferentes significados; sin embargo, cabe resaltar que su significado casi siempre apunta a un carácter filosófico y teológico.

<sup>110</sup> De nuevo, una supuesta alusión a Pablo, el apóstol.

De seraphin et cherubin et thronis, et de prima eorum hierarchia. Cap. VII

Hunc nos quoque suscipientes functionum coelestium ordinem, aptissimamque distributionem: dicimus primo, omne sanctorum spirituum cognomen, insinuationem atque inditium praeferre divinae cuiuslibet ipsorum proprietatis.

Ac sanctorum quidem seraphin<sup>111</sup> apellationem, ii qui hebraeae linguae periti sunt, incendentes sive calefacientes: cherubin vero, multitudinem scientiae, sive sapientiae effusionem significare aiunt.<sup>112</sup> Merito igitur prima illa coelestis functio, ab altissimis spiritibus agitur: cui sit ordo omnibus celsior atque sacrator, ut ante conspectum divinae maiestatis continenter assistat, perpetuoque locata sit, atque in ipsam, ut pote propinquissimam, primores illae divinae apparitiones ac perfectiones, praecipue ac peculiarius penetrent. Appellantur nempe calefacientes, et throni,<sup>113</sup> et sapientiae effusio, congruo scilicet ac divino illorum habitus signante nomine.

---

<sup>111</sup> Serafín del hebreo שרף (saráph) sing. ו שרפים (serafím) pl. derivados del verbo לשרוף (litróf), quemar, incendiar: la etimología concuerda con el dogma judío, ya que la denominación expresa la cualidad de “quemarse” o “incendiarse”, sin expresar qué tipo de ser es quien efectúa la acción.

<sup>112</sup> Querubín del hebreo כרוב (kərūv) sing. ו כרובים (kərūvīm) pl.; La etimología es incierta tanto en el dogma de Dionisio como en el propio dogma judío. *Cfr.* Capítulo VI.

<sup>113</sup> *Throni*, sólo en plural, es una calca del griego θρόνοι, Dionisio es el primero en distinguir esta categoría. *Cfr.* Capítulo VI.

Acerca de los serafines, de los querubines, de los tronos y de la primera jerarquía de éstos. Cap. VII

También nosotros, al aceptar este orden de las funciones celestes y su aptísima distribución, primeramente decimos que todo cognomen<sup>114</sup> de los santos espíritus presenta la insinuación y el indicio de cualquier divina propiedad de ellos mismos.

Esos que son doctos en la lengua hebrea dicen que, sin duda, la denominación de los santos serafines da a entender que ellos se incendian o bien se inflaman; en cambio, que el nombre de los querubines da a entender la multitud de la ciencia o bien, la efusión de la sabiduría. Así pues, merecidamente, aquella primera función celeste está formada por los espíritus más elevados: ésta tiene el orden más excelso y más sagrado que todas, de manera que se coloca ininterrumpidamente ante la mirada de la divina majestad, y ha sido colocada perpetuamente hacia esa misma lo más cerca posible, de manera que aquellas primeras divinas apariciones y perfecciones penetran de manera especial y más peculiar. Y así, son llamados “los que se inflaman”, “tronos” y “efusión de sabiduría”<sup>115</sup> con un nombre sin duda congruente y divino que señala sus hábitos.

---

<sup>114</sup> Es decir, lo poco que sabemos acerca de los ángeles, si no es a través de las descripciones bíblicas, es por exégesis o especulaciones sobre la etimología de sus nombres. Santo Tomás de Aquino, Orígenes, san Juan Crisóstomo y otros también han tratado de explicar las designaciones angélicas.

<sup>115</sup> Interpretaciones o traducciones de los dos nombres hebreos y uno griego: se conserva una correcta traducción para “serafines”; en cambio, se recrea una interpretación incierta para “querubines”, pues la idea de multitud podría relacionarse con el número múltiple de sus alas: *Ez.*, 1:6; por otro lado, la idea de sabiduría atribuida a los querubines puede defenderse a partir de la cercanía con la divinidad misma. Muy por el contrario, el término *thronoi* sólo se transliteró al latín y carece de citas que lo fundamenten. La tradición del orden jerárquico se fundamenta principalmente en malas interpretaciones de la *Biblia* como *Dan.*, 7:9 “*Aspiciebam donec throni positi sunt, et antiquus dierum sedit. Vestimentum eius candidum quasi nix, et capilli capitis eius quasi lana munda; thronus eius flammae ignis, rotae eius ignis accensus*”, donde *throni* se refiere sólo a un asiento regio, mientras que Dionisio pudo entender *positi sunt* como voz media, e interpretar que *throni* (un tipo de ángel) se colocó para sostener al Dios regente.

Nam quod divinis rebus sempiterno motu et nunquam lacescente studio inserviant, ardoreque ac celeritate mirabili, ac fervore perpetui illius et nunquam cedentis aut inclinantis aeterni motus sui, inferiora etiam agmina<sup>116</sup> ad sui similitudinem potentissime subvehant, illa veluti incedentes, atque ad similem fervoris gratiam exuscitantes, praeterea quod summa vi flammantis incendii expurgent, lucidaque et illuminante proprietate beatissimi spiritus, apertaque et inextinguibili, et quae semper eodem se habeat modo, totius obscurissimae calignis ac caecitatis expultrice ac profligatrice<sup>117</sup> sint praediti, seraphin accepere cognomen.

At vero sanctorum cherubin apellatione, illorum eximia scientia dei que speculatio, summaeque et exuberantis lucis capacitas atque contemplatio, qua divinam speciem non per traduces ullos, sed primaria vi sua intuentur, gratiae quoque copiosa traditio et communicatio, invidiae livore carens, qua indultam sibi sapientiam in sequentia et inferiora transfundunt, designatur.

---

<sup>116</sup> *Agmina*...Entiéndase que existen tres "hileras o filas", correspondientes a las ternas antes explicadas; superior, intermedia e inferior.

<sup>117</sup> *expultrice ac profligatrice*... Neologismos.

[Los serafines] recibieron su nombre porque trabajan con un movimiento sempiterno en las cosas divinas y nunca con un afán irritante, con ardor y celeridad admirable, también con fervor de su famoso y perpetuo movimiento eterno y que nunca cede o declina,<sup>118</sup> en efecto, conducen de la mejor manera a las multitudes inferiores hacia su semejanza, ya sea incendiándolas y animándolas hacia una gracia parecida a su fervor, precisamente porque ellos purifican totalmente con la suma fuerza de un incendio flamante y porque fueron dotados de la lúcida e iluminante propiedad del espíritu más beato, evidente e inextinguible, que siempre se mantiene del mismo modo, para expulsar y destruir toda tiniebla muy oscura y ceguera.<sup>119</sup>

A su vez, en la denominación de los santos querubines se designa la eminente ciencia de aquéllos y la observación de Dios, también la capacidad de una luz exuberante y la contemplación con la que miran la divina apariencia sin ningún intermediario sino por su fuerza primaria, también [se designa] la transmisión llena de gracia y la comunicación carente de la malignidad de la envidia con la cual transfunden a los siguientes y a los inferiores la sabiduría que les fue entregada.<sup>120</sup>

---

<sup>118</sup> Según el modelo del movimiento circular platónico, se defiende la existencia de un movimiento continuo y sempiterno, esto expone Platón, en *Fedro* 247 a, e incluso Proclo, en *Parménides* 4:113.

<sup>119</sup> La obscuridad como símbolo de ignorancia o impureza es un tópico platónico que, por supuesto, los neoplatónicos conservaron. Los serafines reciben los atributos de la luz platónica que disuelve las “sombras” de la ignorancia, y, además, como proviene del conocimiento mismo (Dios en el dogma cristiano) guía y conduce hacia el verdadero camino en forma de fuego, figuración que en la *Biblia* es atribuida principalmente a Dios. Cfr. Platón, *Rep.*, VII, 514 a - 518 c.

<sup>120</sup> La característica más importante atribuida a los querubines es la cercanía con la divinidad.

Porro altissimarum et elevatarum sedium<sup>121</sup> nomine, illas ab omni terreni affectus humilitate longissime remotas esse, sursumque ad ardua inviolabili studio ferri edocemur, dum illae ab infimis omnibus iugi intentione disiunctae, ac circa illum qui vere excelsus est, totis viribus inconcusse, stabiliterque locatae, divinum illius adventum absque ullius perturbationis ac materiae impedimento suscipiunt, deumque ferentes obsequii devotione, ad ipsius percipiendos fulgores semper patent. Ista quidem nominum ipsorum, quantum ipsi intelligimus, ratio est.

Dicendum vero, quam esse ipsorum hierarchiam arbitremur. Nempe enim quod omnis huiusce sacrae functionis intentio, ex divina imitatione ac specie dependeat, quodque officium ipsius omne, in participationem sacram, traditionemque purgationis immixti et divini luminis consummantisque scientiae divisum sit, supra iam satis dictum esse arbitror.

Nunc vero digne pro merito tantarum rerum dicere cupio, quonam modo haec altissimorum spirituum functio in sanctis litteris traditur. Primis illis substantiis, quae post authorem suum deum locatae, ac veluti in ipsius valis<sup>122</sup> positae, omnem invisibilem, visibilemque virtutem conditam longe transcendunt, propriam quandam esse atque adesse in nullo dissimilem functionem, arbitrandum est.

---

<sup>121</sup> *l. e.*, θρόνοι.

<sup>122</sup> Sinécdoque.

Ahora bien, por el nombre de los altísimos y elevados tronos se nos enseña perfectamente que aquéllos por su muy inmensa humildad fueron alejados de todo lo propio de afecto terrenal, y que son llevados hacia lo sublime por un afán inviolable, mientras aquéllos desligados de todas las cosas inferiores por la intención de la cima, y alrededor de Él quien es en verdad excelso, colocados firme y establemente con todas sus fuerzas,<sup>123</sup> observan el advenimiento divino de Él sin el impedimento de alguna perturbación o materia, y al llevar a Dios por devoción de obediencia, siempre están pendientes para percibir los fulgores de Él mismo. Ciertamente ésta es la razón de los nombres mismos, cuanto nosotros comprendemos.

Pero debe decirse cuál jerarquía juzgamos que es propia de éstos. Considero que ya antes se ha dicho bastante: que la intención de toda esta sagrada función depende de la divina imitación<sup>124</sup> y de su aspecto, y que todo oficio de Él mismo fue repartido en la participación sagrada y en la enseñanza de la purificación mezclada de la luz divina y de la ciencia consumante.

Pero ahora, deseo decir dignamente, a favor de tan grandes cosas, de qué manera esta función de los espíritus más elevados es transmitida en las sagradas escrituras. Siendo aquéllas las primeras sustancias, que, colocadas después de su Dios creador, y puestas como en las puertas de Él mismo, sobrepasan en gran medida toda virtud creada invisible y visible, debe considerarse que hay cierta función propia y que ésta no se presenta desemejante en ninguno.

---

<sup>123</sup> Dionisio explica la denominación de los tronos a partir de tres características; la realeza, la estabilidad-firmeza, y la primacía; es decir, su orden y participación en primer lugar. Las citas bíblicas que más se adaptan al dogma de Dionisio en cuanto a tronos son: *Sal.*, 80:1; 99:1; y *Col.*, 1:16, sin embargo, el dogma judío no reconoce éste orden angelical, ni lo incluye en la categoría de ángeles, es más, ni siquiera reconoce seres intermedios con la denominación *θρόνοι*, *cf.* Weissman, Moshe *El Midrash Dice*, Bnei Sholem, Buenos Aires, 2006, págs. 13 – ss.

<sup>124</sup> Podría tener influencia de la *mímesis* platónica descrita a lo largo del capítulo X de la *República*.

Puritate quoque singulari praeditas existimandum, non quasi maculis impuris, colluvionibusque liberatas, neque ut materiales non suscipientes imagines, sed ut omni summissione atque admixtione celsiores, sacraque omni re, excellenti licet, per supremam atque inviolabilem puritatem, divinisque ipsis virtutibus omnibus superne eminentes, atque ordinem suum sempiterno parilique et constanti vigentem motu, fixum atque invertibilem divina dignatione tenentes, nullamque in deterius imminutionem penitus scientes, sed stabili semper atque immobili divinae proprietatis suae, purissimaeque sede<sup>125</sup> subnixas.

Contemplativas item pari ratione sentiendum est, non quasi illae sensibilia vel spiritalia contemplantur signa, neque ut quae traditae in divinis literis<sup>126</sup> speculationis ad deum varietate ferantur, sed ut totius spiritualis scientiae celsiore luce repletas, principalisque atque pulchra cuncta facientis speciei, supersubstantiali ac liquidissima contemperatione, plenitudineque beatas.

Eadem quoque ratione lessu felicissima societate dignatas, intelligendum, non quod ex fictis imaginibus ac formis illae deificam similitudinem nitantur exprimere, sed quod veraciter in prima participatione scientiae deificorum ipsius luminum illi propinqua sint,

---

<sup>125</sup> *Sc. esse.*

<sup>126</sup> Debería ser *litteris*; podría tratarse de una asimilación o pre-romanceamiento.

También debe estimarse que fueron dotadas de una singular pureza, no como si hubieran sido liberadas de manchas impuras y mezcolanzas, ni como si fueran imágenes que no reciben materiales, sino como más excelsas que toda inferioridad y mezcolanza, y que todo lo sagrado aunque excelente, a través de la suprema e inviolable pureza, sobresalientes a todas las virtudes mismas desde lo alto, y que mantienen su orden activo por el movimiento sempiterno, parejo y constante, además, fijo<sup>127</sup> e inmutable por la divina consideración, y que no conocen en absoluto disminución alguna hacia algo peor, sino que están apoyadas en la sede siempre estable, inmóvil y purísima de su divina propiedad.

De igual manera debe sentirse que son contemplativas por una razón igual, no como si aquéllas contemplaran signos sensibles y espirituales,<sup>128</sup> ni como las que, transmitidas por las sagradas escrituras son llevadas hacia Dios por la variación de su observación, sino como colmadas de la luz más excelsa de toda la ciencia espiritual y principal, y del aspecto que hace hermosas a todas las cosas, y son beatas<sup>129</sup> por su contemplación substancial y muy pura, y por su plenitud.

Por esta misma razón, también debe comprenderse que son dignas de la sociedad más alegre con Jesús, no porque aquéllas intenten expresar la semejanza creada por Dios a partir de imágenes y formas fingidas, sino porque verazmente en la primera participación de la ciencia misma de los lúmenes creados por Dios están cercanas a Él,

---

<sup>127</sup> De nuevo se refiere al movimiento circular de los seres intermedios y de las almas en torno a los dioses expuesto por Platón, en *Fedro* 247 a.

<sup>128</sup> Es decir, los ángeles conocen las cosas por su substancia, los hombres las conocen por el intelecto a través de los sentidos; el don de conocer las cosas es innato en los seres intermedios y es por ello que su creación es distinta a la del hombre. *Cfr.* Santo Tomás, *op. cit.*, 55 q. 2 a. 3 co.

<sup>129</sup> La suma felicidad, o beatitud, atribuida a los seres intermedios consiste en la contemplación y participación del verdadero conocimiento, es decir, del conocimiento de Dios; esta concepción de beatitud fue reconocida más tarde por santo Tomás en *op. cit.*, I q. 1 a. 4 co. "*Magis tamen est speculativa quam practica, quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit*".

ac praeterea quod ipsis divina imitatio excellentiore modo donata sit, communicantque, quantum par est, in primae conditionis suae potestate deificis ipsius, benignissimisque virtutibus.

Perfectas autem itidem fatendum, non quasi eam scientiam didicerint, qua signorum sacra varietas, perplexaque solvantur involucra, sed ut quae prima illius, eminentisque gratiae, per quam deo inseruntur, plenitudinem sint consecutae, iuxta supremam illam, cuius capaces sunt angeli, divinorum operum disciplinam. Neque enim per sanctos alios spiritus, sed a divinitate ipsa sacratius erudiuntur in illam perpetua se intentione dirigentes excellenti cunctis virtute atque ordine ad summum quoque puritatis et nusquam deviantis constantiae verticem pervectae,<sup>130</sup> et in eo stabilitae. Decorem illum omni materia celsiorem, intelligibilemque (ut fas est) contemplari pergunt, divinorumque operum profundas, et quae sciri possunt rationes, ut primariae et quae iuxta deum sint, discunt, ab ipsa sancta trinitate supreme eruditae.

Istud nempe theologi apertius indicant, inferiores scilicet coelestium spirituum ordines, a superioribus divinorum operum scientiam honestissime discere: qui vero celsiores omnibus sunt, a deitate ipsa (ut fas est) seorsum sacratius erudiri.

---

<sup>130</sup> *Sc. sunt.*

precisamente porque la divina imitación les fue dada de manera excelente, y comunican, según sea posible, en la potestad de su primera condición, las cosas creadas por Dios y las virtudes más benignas.

Del mismo modo, debe reconocerse que son perfectas no como si hubieran aprendido esa ciencia con la que la sagrada variedad de los signos y las máscaras ambiguas son disipadas, sino como las que, primeras de aquel [orden] y de la eminente gracia por la cual se insertan a Dios, consiguieron la plenitud junto a aquella suprema disciplina de las obras divinas, de la cual son capaces los ángeles. Pues, son instruidos más sagradamente no a través de otros santos espíritus sino por la divinidad misma, para que se dirijan a ella con perpetua intención, con virtud que sobresale a todas las cosas, y también fueron llevadas en orden hacia el sumo vértice de la pureza y de la constancia, que no se desvía a ningún lado, y estabilizadas en él. Persisten en contemplar (según sea lícito) aquel decoro más excelso que toda materia y cosa inteligible, y como son las primeras y son las que están junto a Dios, aprenden las profundas razones de las obras divinas y las que pueden saber, instruidas finalmente por la santa trinidad misma.<sup>131</sup>

Por supuesto, los teólogos indican más claramente esto: que sin duda los órdenes inferiores de los espíritus celestes aprenden virtuosamente la ciencia de las obras divinas desde los superiores;<sup>132</sup> pero que esos que son más excelsos que todos, separadamente son instruidos de manera más sagrada por la deidad misma (según sea lícito).<sup>133</sup>

---

<sup>131</sup> La cercanía a la divinidad perfecciona: según lo que Proclo expone, los seres intermedios son más perfectos porque están más cerca del Uno-principio, son de menor grado puesto que son creados por el Uno, pero al ser directas substancias y mantenerse cerca del Uno-principio, se les concede una jerarquía mayor a la humana. *Cfr.* Proclo, *Instit. Theol.* 1-20.

<sup>132</sup> Precisamente se justifica que existe una transmisión que viene siempre desde arriba y su origen es la divinidad misma para poder conciliar a los religiosos con su Dios; pues, desde los antiguos hasta los cristianos, no sólo los epicúreos, negaban cualquier tipo de nexo entre los dioses y los hombres; *cfr.* Cicerón, *op. cit.*, 3, 60 y ss. y Aristóteles, *Et. Nic.* 1150 a y ss.

<sup>133</sup> La jerarquía de Dionisio cumple con el requisito principal en cuanto a gobierno y orden platónico; los mejores y más sabios gobiernan a los ignorantes que deben ser educados.

Quosdam enim ex ipsis inducunt, a prioribus sacramenta perdiscere, dominumque coelestium virtutum esse ac regem gloriae (qui humana forma assumptus esset in coelum)<sup>134</sup> aliis docentibus nosse. Quosdam item ad Iesu ipsius haesitantes aspectum, divinique illius operis et pro nobis assumptae carnis scientiam discere cupientes, quos ipse Iesus per se doceat, eximiamque benignitatem suam primo ipsis insinuet. Ego enim, inquit, loquor iustitiam et iudicium salutaris.<sup>135</sup>

Dignum vero miraculo est, cur primae illae quoque virtutes angelicae, quae caeteras tanto celsitudinis honore transcendunt divinarum intelligentias rerum, quasi non summae, sed mediae sint, a deo reverenter addiscere cupiant. Non enim ad ipsum statim verba dirigunt, interrogantes “quare rubra sunt vestimenta tua”,<sup>136</sup> sed prius inter se haerentes inquirunt, ut ostendant quidem se discendi avidas et divini operis scientiam cupere, verum hanc sibi nequaquam ante divinae illustrationis gratiam, suo ordine procedentis, usurpare praesumere.<sup>137</sup>

Prima igitur coelestium spirituum sacratissima functio, ab ipso deo (ut diximus) eruditur. Cumque ad illum nullo medio tota intentione feratur, purgatione castissima, ingenti lumine, et exactissima, primaque perfectione pro modo et captu suo plena, purgatur et illuminatur atque perficitur. Omnis quidem submissionis admixtione pura, caeterum primo plena lumine, et primitus indultae notionis ac scientiae effecta particeps.

---

<sup>134</sup> No es una cita bíblica, más bien es una exégesis. Cfr. *Sal.*, 24, *Mc.*, 16: 19.

<sup>135</sup> “*Quis est iste, qui venit de Edom, tinctis vestibibus de Bosra? Iste formosus in stola sua, gradiens in multitudine fortitudinis suae. Ego qui loquor iustitiam et propugnator sum ad salvandum. Quare ergo rubrum est indumentum tuum, et vestimenta tua sicut calcantium in torculari?*” *Is.*, 63: 1-2.

<sup>136</sup> *Idem.*

Pues, a partir de estos mismos inducen a algunos para que aprendan totalmente los sacramentos a partir de los anteriores, y enseñándoles otros que reconozcan que Él, quien con forma humana había sido elevado hacia el cielo, es el señor de las virtudes celestes y el rey de la gloria. Igualmente, [inducen] a algunos que dudan ante el aspecto de Jesús mismo y que desean aprender la ciencia de aquella obra divina y de la carne asumida a favor de nosotros, para que el propio Jesús les enseñe a través de sí y, en primer lugar, les insinúe su eminente benevolencia. “Pues yo, dijo, muestro la justicia y el juicio de la salvación”.<sup>138</sup>

Es digno de un verdadero milagro el porqué también aquellas primeras virtudes angélicas que traspasan las restantes inteligencias de las cosas divinas con un gran honor de excelencia, no como si fueran las más elevadas sino las intermedias, desean respetuosamente aprender de Dios. Pues no dirigen palabras inmediatamente hacia Dios mismo preguntando: ¿Por qué son rojas tus prendas?,<sup>139</sup> sino que primero hablan dudando entre sí, de manera que demuestran que ellas están ávidas de aprender y que desean la ciencia de la obra divina, pero que de ninguna manera presumen hacer uso de ésta en su beneficio antes que la gracia de la divina iluminación que se adelanta a su orden.

Así pues, la primera función sacratísima de los espíritus celestes es enseñada (como dijimos) por Dios mismo. Puesto que es llevada con toda la intención hacia Aquél sin ningún intermediario, es purificada por medio de la purificación más casta, iluminada por una ingente luz y perfeccionada por la perfección primaria según su medida y capacidad. Sin duda, a partir de la luz primaria, plena y libre de mezcolanza de toda sumisión, fue hecha partícipe de la noción y de la ciencia entregada primeramente.

---

<sup>138</sup> Es una exégesis de *Is.*, 63:1, Dionisio coloca la figura de Dios mismo como interlocutor con el profeta Isaías.

<sup>139</sup> Es decir, los ángeles no se atreven a preguntar directamente a Dios, como lo hizo el profeta, sino que poseen un carácter más humilde y reflexivo, a la manera de los filósofos.

Illud quoque paucis non inconvenienter addiderim, quod participatio ipsa divinae scientiae, et purgatio et illuminatio sit atque perfectio, dum per indultam sibi ordinatissime perfectorum mysteriorum notionem veluti ab ignorantia purgat. Ipsaque divina scientia illuminat, per quam etiam purgat, dum quae antea non videbantur, sublimioris nunc intelligentiae luce panduntur: perficit itidem hoc lumine, dum altissimorum sensuum firmam, perserverantemque scientiam tradit.

Haec igitur est, quantum ipse sapio, coelestium spirituum prima distinctio, quae deum iugiter ambiens, et circa illum nullis mediis interpositis agminibus astans, aeternam ipsius scientiam simpliciter et indeficienti circumstat affectu, secundum altissimam illius angelicae firmitatis sempiterno vigentis motu, rationem.

Ea quippe plurimas ac beatissimas speculationes, purissimis intuetur obtutibus, simplicesque et continentes divinae claritatis radios suscipit, atque divini cibi alimonia pascitur: qui primae quidem est largitionis profusione<sup>140</sup> plurimus, caeterum divinae reflectionis unitate non varia et quos<sup>141</sup> repleverit sibi inserente, unus est.

Permulta item divinae societatis gratia et familiaritate et cooperatione beata, dum eius in se pro viribus similitudinem exprimit, praeclaros habitus, actionesque imitatur, plurima ex divinis rebus excellenti ratione cognoscens, divinaeque scientiae et agnitionis, quantum fas est, particeps facta.

---

<sup>140</sup> *largitionis profusione*...Endiádis; la sinonimia entre las dos palabras refuerza la idea de abundancia.

<sup>141</sup> *Sc. Illis*.

También en pocas palabras añadiré convenientemente aquello: que la participación misma de la divina ciencia es tanto purificación como iluminación y perfección,<sup>142</sup> con tal que a través de la noción de los misterios perfectos, que le fue entregada en forma muy ordenada, purifique como de la ignorancia. Y la divina ciencia misma, a través de la cual ciertamente purifica, ilumina, mientras esas cosas que no se veían antes, ahora se manifiestan por la luz de la inteligencia más sublime; asimismo perfecciona con esta luz, mientras comunica la ciencia firme y perseverante de los sentidos más altos.

Ésta es pues, cuanto yo mismo sé, la primera distinción de los espíritus celestes, la cual está rodeando sin interrupción a Dios, y alrededor de Él, está cerca sin que se interponga ninguna fila, y rodea la ciencia de él mismo de manera simple y con afecto incesante, según la altísima razón de aquella angélica firmeza que está activa por el movimiento sempiterno.

Ésta, por supuesto, mira muchas y muy beatas visiones con los ojos más puros y observa rayos simples y que contienen la divina claridad, y se nutre de los alimentos de la divina comida: la cual sin duda es abundante por la profusa prodigalidad, además por la invariable unidad de la divina refección y es única para esos a los que ha llenado al mezclarse con ellos.

Igualmente fue hecha beata por la gracia abundante de la divina sociedad, por su intimidad y su cooperación, mientras según sus fuerzas expresa en sí la semejanza de Dios e imita sus hábitos ilustres y sus acciones, concedora de muchísimas cosas de lo divino por su excelente razón y, cuanto le es lícito, partícipe de la ciencia divina y del conocimiento.

---

<sup>142</sup> Los tres pasos para llegar al correcto modo del ser según Dionisio. Esta concepción creada para los órdenes angélicos tiene otros propósitos, pues es el dogma que fundamenta la teoría en el capítulo III de su obra *De Ecclesiastica Hierarchia*, donde estos mismos niveles (purificación-iluminación-perfección) son imitados a partir de los ángeles por todos los miembros de la iglesia.

Quo circa ipsius quoque laudes scriptura sacra mortalibus tradidit, in quibus aperte supremae illius lucis et augustissimae intelligentiae notatur eminentia.

Namque (ut humanu more dixerim) alii ex his spiritibus, aquarum voces<sup>143</sup> imitantur, dum exclamant, benedicta gloria domini de loco suo, alii laudatissimam illam, et horroris reverentiaeque ac sacratoris intelligentiae plenam clamantes emittunt vocem. Sanctus, sanctus, sanctus dominus deus Sabaoth,<sup>144</sup> plena est omnis terra gloria illius.<sup>145</sup> Has autem altissimas coelestium spirituum laudationes, iam quidem cum de divinis hymnis scriberemus satisque tunc hac de re pro modulo nostro in illo opere diximus.

Ex quo admonendi causa id tantum impraesentiarum dixisse sufficiat, quod theologiae scientiam prima ista distinctio a divina bonitate (ut fas est) intimi fulgoris accipiens, hanc ad divinae bonitatis imaginem, deinceps his etiam qui post eam sunt, ordinibus tradit, illud (ut breviter dixerim) docens, venerandam illam, excellentique laude ab omnibus praedicandam deitatem, fas esse laudabiliter a divinis, tantaeque maiestatis capacibus spiritibus agnosci, atque pro merito ac modo singulari celebrari.

---

<sup>143</sup> Es una mala interpretación del pasaje bíblico; pues el pasaje refiere el sonido del batir de las alas parecido a olas que se agitan y no al de las voces angelicales: *“et audiebam sonum alarum, quasi sonum aquarum multarum, quasi sonum sublimis Dei...”* Ez., 1: 24.

<sup>144</sup> Plural femenino צבאות (Tzbaót) del sustantivo hebreo צבא (Tzabá): ejército.

<sup>145</sup> Cfr. Is., 6: 3.

En consecuencia, las sagradas escrituras han transmitido las alabanzas de Dios a los mortales, en quienes se nota evidentemente la eminencia de aquella luz suprema y de la inteligencia más hermosa.

En efecto, (para decirlo según la costumbre humana)<sup>146</sup> unos de estos espíritus imitan “las voces de las aguas”<sup>147</sup> mientras exclaman desde su lugar: “bendita es la gloria del señor”,<sup>148</sup> otros clamando emiten aquella voz muy alabada llena de agitación, reverencia y de la inteligencia más sagrada: “santo, santo, santo es el señor, Dios de los ejércitos celestes, toda la tierra está llena de la gloria de Aquél”. Pero ya hemos mencionado estas altísimas alabanzas de los espíritus celestes, sin duda cuando escribíamos *Acerca de los Himnos Divinos* y cuando hablamos bastante acerca de este asunto en aquella obra a favor de nuestra música.<sup>149</sup>

Por lo que, para recordar bastará decir por el momento sólo eso: que esta primera distinción, al recibir la ciencia de la teología a partir de la divina bondad del más profundo fulgor (según sea lícito), sucesivamente conduce hacia esa imagen de la divina bondad a esos órdenes que están después de ella, enseñándoles (para decirlo brevemente) que aquella deidad debe ser venerada y predicada por todos con una excelente alabanza; que, cuanto sea lícito, sea reconocida laudablemente por los divinos espíritus capaces de tan gran majestad y sea alabada según su mérito y singular medida.

---

<sup>146</sup> Dionisio menciona repetidamente que su dogma es una especie de exégesis que puede ser comprendida según la capacidad intelectual humana.

<sup>147</sup> Sin duda, su interpretación es errónea, por ello, puede suponerse que Dionisio, influenciado por la mitología griega (las náyades), intenta equiparar las cualidades de seres marinos a los seres intermedios. *Cfr. Ez.*, 1:24 y *Ap.*, 14:2 y 19:6.

<sup>148</sup> El cantar y alabar a Dios es una de las principales cualidades de los ángeles en la actualidad, a veces más importante que el nexos con la divinidad. La iconografía en la pintura tiende a representar conglomeraciones de ángeles entonando coros, alabanzas y adoraciones. *Cfr. Lacarra Ducay, María del Carmen, La pintura gótica durante el siglo XV en tierras de Aragón y en otros territorios peninsulares*. Institución Fernando El Católico (C.S.I.C.), Zaragoza, 2007 (presentación disponible): [http://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/26/75/\\_ebook.pdf](http://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/26/75/_ebook.pdf) consultado 30/04/2014.

<sup>149</sup> Dionisio hace alusión a una obra perdida, posiblemente denominada *De divinis hymnis*.

Sunt enim isti plane, quod sacrae tradunt litterae, ut divinam speciem prae se ferentes, divinae requiei beatissimae sedes. Illud praeterea monadem<sup>150</sup> esse, atque in tribus personis unitatem, quae a summis illis angelicisque substantiis, usque ad terrae novissima ineffabili benignitate pertingat, et quae sunt, omnia providentiae suae ratione moderetur, ut totius providentiae singulare principium et causa et quod omnia supersubstantialiter inviolabili modo comprehensa contineat.

---

<sup>150</sup> Calca del griego μόνος, -ᾶδος adaptada a la tercera declinación latina. Nótese la sinonimia entre los términos *monadem* y *unitatem* dentro del mismo periodo.

Evidentemente éstos existen porque las sagradas escrituras transmiten que al mostrar el divino aspecto son las sedes más beatas del descanso divino. Además transmiten que es una mónada<sup>151</sup> y que es la unidad en tres personas, la cual se extiende desde aquellos sumos ángeles y substancias hasta las cosas recientes de la tierra de inefable benevolencia, y modera todas las cosas que existen con la razón de su providencia, de modo que es el principio singular de toda la providencia y es su causa porque contiene todas las cosas comprendidas en substancia de manera inviolable.

---

<sup>151</sup> El término  $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$  fue definido primeramente por los pitagóricos para designar el principio-dios del cual se despliega todo el universo, más tarde, los platónicos utilizaron el término para definir varios conceptos; sin embargo, el cristianismo lo unificó a su dogma, generando así una total igualdad entre  $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$  y *trinitas*, concepto utilizado primeramente por Tertuliano en el 215 d. C. y fue unificado y definido oficialmente en el concilio de Nicea en el siglo IV. Gracias a esto, podemos suponer que Dionisio realmente es un autor del siglo V y que utilizó este término como partidario del cristianismo.

De dominationibus, virtutibus, ac potestatibus, et de media illarum hierarchia. Cap. VIII

Transeundum iam nobis est ad mediam coelestium spirituum distinctionem, dominationesque illas et potentissima omnino spectacula divinarum potestatum atque virtutum, erectis in aeterna luminibus, pro captu nostro contemplandum. Quae libet enim supernarum virtutum<sup>152</sup> appellatio, proprietates illarum divinam imitantes speciem, signat.

Sanctarum igitur dominationum<sup>153</sup> pleno mysterii nomine signari arbitror celsiorem intelligentiam quandam, totius servitutis ignaram, omnique submissione infima liberam, nullique tyrannicae dissimilitudini ullo omnino modo seipsam subiicientem.

---

<sup>152</sup> *Virtutes* traducción del griego δυνάμεις.

<sup>153</sup> *Dominationes*, que deriva de *dominus*, es la traducción del griego κυριότητες que deriva de κύριος; ambos términos hacen referencia a las cualidades de un patrón, dueño o amo.

Acerca de las dominaciones, de las virtudes y de las potestades, y de la jerarquía intermedia de éstas. Cap. VIII

Ya debemos pasar hacia la distinción intermedia <sup>154</sup> de los espíritus celestes y, habiendo elevado nuestros ojos hacia lo eterno, debemos contemplar, según nuestra capacidad, aquellas dominaciones, y sobre todo, los más poderosos espectáculos <sup>155</sup> de las divinas potestades y virtudes. <sup>156</sup> En efecto, cualquier denominación de las virtudes supernas señala las propiedades que imitan el aspecto divino. <sup>157</sup>

Por consiguiente, considero que en el nombre lleno de misterio de las santas dominaciones <sup>158</sup> es señalada cierta inteligencia más excelsa, ignorante de toda esclavitud y libre de toda baja sumisión y de ninguna manera subordinada ella misma a ninguna desemejanza tiránica. <sup>159</sup>

---

<sup>154</sup> Este nivel angélico fue mencionado primera y únicamente por Dionisio: dogma formado a partir de pasajes bíblicos ambiguos, exégesis personales e ideas platónicas.

<sup>155</sup> Conforme a la alegoría de la caverna, Dionisio expresa que lo único que podemos conocer acerca de los seres intermedios es la “imagen-sombra”. Es decir, los espectáculos que llegan a través de nuestros sentidos, no como imágenes concretas sino como imágenes figurativas. En efecto, heredamos sombras, ecos, símbolos, modelos, imágenes y espejos, para poder ver a Dios-principio. Cfr. San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, 38.

<sup>156</sup> El término hace referencia a la fuerza, capacidad o vigor físico y no a las virtudes cristianas. Puede suponerse que Ambrosio escogió el término *virtus* respetando la teoría ciceroniana basada en el estoicismo que afirma que virtud es el actuar de acuerdo con la naturaleza, es decir, la razón. Por otra parte, no hay que olvidar que en contextos neoplatónicos las virtudes son: σωφροσύνη, φρόνησις, ἀνδρεία y δικαιοσύνη.

<sup>157</sup> La *Epistula ad Colosenses* es la primera y más fiel referencia de donde se extraen estos nombres angélicos, en 1:16, está escrito: “... quoniam in ipso condita sunt universa in caelis et in terra, visibilia et invisibilia, sive throni sive dominaciones sive principatus sive potestates: omnia per ipsum et in ipso creata sunt...” Esta epístola fue atribuida a Pablo de Tarso, lo que confirmaría la leyenda áurea que afirma que las enseñanzas de Pablo fueron transmitidas directamente a Dionisio. Sin embargo, por la dudosa autoría de la carta y su difícil datación, considero prudente no afirmar ni fundamentar con base en ella, puesto que Dionisio pudo haber recibido influencia de esta epístola o, por el contrario, ésta pudo haber sido influenciada por el dogma dionisiaco.

<sup>158</sup> Micklem fundamenta que la idea de “Dominio”, es una característica propia de las religiones. Sin embargo, asegura que en el mosaísmo, Zoroastro consideraba el “dominio” como una de las cualidades principales del ser de Dios. También afirma que la religión persa tuvo influencia en el judaísmo y el cristianismo. De esta manera, se hereda la idea de un “dominio” como reino y puede suponerse un paralelismo con esta ambigua idea de dominación. Cfr. Micklem, Nathaniel, *La religión*, México, FCE, 1955, pág. 127.

<sup>159</sup> *Tyrannicae disimilitudini...* Desemejanza, según Plotino, es el no-ser, es decir, toda aquella cualidad que se aparte del Uno-ser-principio que humanamente se representa con el bien, la virtud y el conocimiento en sí.

Quae cum suam afferit libertatem, ut nullis blanditiis cedens, veraque dominatio, servili omni et imminutioni obnoxio opere superior est, nullique submissioni cedit, atque omni dissimilitudine celsior, verae dominationis, imo deitatis ipsius summe dominantis, indeficienti, ardentique flagrat desiderio, atque ad illius propriam similitudinem seipsam, in quantum potest, et quae post se sunt, ad summi boni exemplar effingit, atque ad nihil eorum quae frustra videntur, sed ad id solum quod vere ac proprie est, tota intentione conversa, summe semper dominantis deitatis pro viribus particeps fit.

Enim vero beatissimarum appellatione virtutum, virilem quandam et (ut sic dixerim) masculam, inconcussamque fortitudinem signari, certum est, qua in omnibus divinis suis actionibus praeditae, ad nullius superne illabentis divini fulgoris perceptionem invalidae fiunt, atque ad dei imitationem potenter assurgunt, neque per imbecillitatis ignaviam divinos suos deserunt motus, caeterum intentione perpetua supremam illam (per quam valent omnia) virtutem intuentur, eiusque potens imago pro viribus fiunt, atque ad ipsam ut virtutis totius authorem, vi summa conversae, ad ea quae inferiora secundo loco sunt, virtutis largitate ad divinae bonitatis effigiem prodeunt.

Cuando ésta hace valer su libertad, como no cediendo a ninguna seducción, y como verdadera dominación, es superior a la obra sometida a toda esclavitud y debilitamiento, y no cede a ninguna sumisión, y es más excelsa que toda desemejanza, y arde con el incesante y ardiente deseo de la verdadera dominación, o más bien de la propia deidad que domina en el grado más elevado, e imita, en cuanto puede, las cosas que están después de ella, hacia la semejanza misma propia de Dios para el ejemplo del sumo bien, y dirigida con toda la intención no hacia ninguna de esas cosas que se muestran en vano, sino hacia eso que existe verdadera y propiamente, llega a ser, según sus fuerzas, partícipe de la deidad que domina siempre en el grado más elevado.<sup>160</sup>

Sin embargo, es cierto que en la denominación de las virtudes<sup>161</sup> más beatas, se señala cierta fortaleza viril y por así decirlo, masculina y firme,<sup>162</sup> con la cual fueron dotadas en todas sus acciones divinas; no llegan a ser impotentes ante la percepción de ningún divino fulgor que resbale desde lo alto, y se alzan con fuerza a la imitación de Dios, y no abandonan sus movimientos divinos por la pereza de la debilidad; además, observan con una perpetua intención aquella suprema virtud por la cual todas las cosas prevalecen y llegan a ser una potente imagen de ella según sus fuerzas; además, dirigidas con suma fuerza hacia aquélla, como creadora de toda virtud, avanzan junto a esas que son inferiores en segundo lugar, por la generosidad de la virtud hacia la imagen de la bondad divina.

---

<sup>160</sup> Puede suponerse que el orden de las dominaciones, puesto que no tiene un fundamento en el dogma judío, fue creado para resaltar la prudencia y la templanza, virtudes neoplatónicas que regulan la parte racional y pasional del alma. Pues, a través de la prudencia se logra la imitación del bien, y a su vez, la imitación del bien hace divinos a quienes sean partícipes de ella. *Cfr. U. D., La ética platónica.* [http://www.departamentos.ieshernanperezdelpulgar.eu/departamentos/filosofia/cecilio/platon/Platon\\_III%20PARTE.pdf](http://www.departamentos.ieshernanperezdelpulgar.eu/departamentos/filosofia/cecilio/platon/Platon_III%20PARTE.pdf) Consultado 9/05/2014.

<sup>161</sup> El orden angelical de las virtudes es la exaltación o hincapié de la virtud misma, recibe los atributos propios del hombre y son las capacidades que conducen a la felicidad. El orden angélico refleja el aspecto viril, la continuidad de la práctica ἄσκησις, sin embargo, Dionisio en vez de referirse a la práctica de las virtudes, hace énfasis en la imitación de Dios.

<sup>162</sup> A pesar que Dionisio muestra indiscriminadamente a los seres intermedios a veces con género masculino y a veces neutro, las cualidades que les atribuye sugieren una imagen antropomorfa.

Porro sanctarum potestatum vocabulo, quae unam et aequalem cum altissimis dominationibus atque virtutibus sortem acceperere, significari dicimus ornatissimum, et nulla permixtione confusum ad divina suscipienda, ac pulcherrimum ordinem et aptissimam seriem coelestis, spiritalisque potentiae, nequaquam tyrannice atque in deterius viribus suae potestatis abutentis, verum insuperabili constantia ordinatissime ad divina tendentis, et quae post se sunt agmina, dei imitatione promoventis.

Hae vero summae illius potestatis (ex qua, ut sint potentes acceperunt) similitudinem in se nituntur exprimere, eamque (ut angelis fas est) in suis ordinibus decore potentissimae virtutis insignibus praeferunt. His divinis proprietatibus freta coelestium spirituum media illa distinctio, purgatur quidem et illuminatur atque perficitur (modo quo diximus) ex sacris intelligentiae divinae fulgoribus, in illam per primae superiorisque distinctionis officium secundo loco manantibus, perque mediam illam hac liquidiore penetrantibus luce.

Por su parte, decimos que en el vocablo<sup>163</sup> de las santas potestades,<sup>164</sup> que tomaron una única e igual suerte<sup>165</sup> junto a las altísimas dominaciones y virtudes, se da a entender el orden más adornado, y no confuso por ninguna mezcolanza para mirar las cosas divinas, también [el orden] más hermoso y la serie más apta de la potencia celeste y espiritual, que de ninguna manera abusa, tiránicamente o hacia lo peor, de las fuerzas de su potestad, sino que con insuperable constancia tiende de manera muy ordenada hacia las filas divinas que están después de ella y las promueve por la imitación de Dios.

Ciertamente, éstas se esfuerzan por expresar en sí, la semejanza de aquel sumo principio (a partir del que recibieron todo para ser potentes), y lo llevan delante, según es lícito a los ángeles, en sus órdenes insignes con la belleza de la virtud más poderosa. Aquella distinción intermedia de los espíritus celestes,<sup>166</sup> confiada por esas divinas propiedades, sin duda es purificada, iluminada y perfeccionada (de la manera que dijimos) a partir de los sagrados fulgores de la inteligencia divina, que emanan en segundo lugar hacia aquélla a través del trabajo de la primera y superior distinción y que, por medio de aquélla, penetran con esta luz más clara.<sup>167</sup>

---

<sup>163</sup> *Potestates*, término derivado del verbo *possum*, es la traducción del griego ἔχουσία que, por su parte, deriva del verbo ἔχω; ambos términos conforme al verbo del que derivan expresan la capacidad de efectuar, realizar o llevar a cabo algo.

<sup>164</sup> El orden de las potestades, según la descripción de Dionisio, parece resaltar la fortaleza y la justicia platónica. La fortaleza, según lo expuesto en el décimo capítulo de *La República*, sugiere las cualidades masculinas de fuerza y ánimo, con las cuales se obra lo que se debe, no se teme, y permite el sacrificio de los placeres para actuar conforme al bien; la justicia, por su parte, es el orden y equilibrio que genera la belleza y armonía; por ser la virtud superior que ordena las demás, ofrece a quien la practique el rango más elevado.

<sup>165</sup> *Sortem*... No se refiere a la suerte en el sentido de un destino predeterminado o supersticioso, sino a la condición o manera de ser.

<sup>166</sup> La tercera distinción es una invención o adopción al dogma angélico; Dionisio debió completar tres niveles jerárquicos también con base en la teoría platónica de la división del alma en tres niveles, tal como Filón de Alejandría, otro teólogo del desierto, lo heredó y transmitió en sus dogmas del siglo I. *Cfr. Leg.*, XXII, 7.

<sup>167</sup> Este párrafo esclarece la importancia del nivel intermedio en la jerarquía: ser un puente entre lo superior y lo inferior. Nótese la carencia de citas que lo fundamenten y el cambio de tema a mitad del mismo capítulo.

Denique quod legimus<sup>168</sup> per angelum in alium angelum cuiusdam rei pervenisse notitiam, evidens inditium esse arbitramur perfectionis ex longinquo venientis, ac processus ratione in secundum perfectionis locum derivantis.

Nempe enim ut hi qui nostra veneranda mysteria probatissime callent, eas divinarum perceptiones rerum, quae a deo ipso sumuntur, nullius intercedente ministerio, perfectiores esse aiunt his divinae contemplationis participationibus, quae per alios veniunt, ita reor angelicorum quoque ordinum gradum, qui sine ullo medio divina contemplatione fruuntur, dum in deum ipsum praecipue tendunt, longe esse certiore et efficaciore, quam illorum qui per alios medios id assequuntur.

Quocirca nostra quoque sancta, sacerdotalisque traditio, primores illos spiritus, sequentium perficientes et illuminantes ac purgantes appellat, quorum illi ministerio, ad summum illud omnium principium subuehantur, divinarumque purgationum, et illustrationum ac perfectionum, ut sibi fas est, participes fiunt. Id quippe divina et aeterna lege atque ordine sancitum est, ut per prima secundis divini fulgoris radius influat.

---

<sup>168</sup> Se refiere a *Is.*, 6:3: *“Et clamabat alter ad alterum et dicebat: Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus, Deus exercituum; plena est omnis terra gloria eius”*

En consecuencia, porque leemos que una noticia de cualquier asunto pasa a través de un ángel a otro ángel, consideramos que es un indicio evidente de la perfección que viene de lejos y del avance que se desvía con razón hacia el segundo lugar de la perfección.<sup>169</sup>

Por supuesto, como esos que son expertos muy aprobadamente en nuestros venerables misterios,<sup>170</sup> dicen que esas percepciones de las cosas divinas, que son tomadas por Dios mismo, sin la intervención del ministerio de nadie, son más perfectas que esas participaciones de la contemplación divina,<sup>171</sup> que les llegan a través de otros. Así, considero que también el paso de los órdenes angélicos, quienes disfrutaban de la contemplación sin ningún medio, mientras tienden principalmente hacia Dios mismo, es mucho más certero y eficaz que el de aquellos que lo siguen a través de otros intermediarios.<sup>172</sup>

En consecuencia, también nuestra santa y sacerdotal enseñanza llama a aquéllos, primero, espíritus tanto perfeccionantes, como iluminantes y purificantes de los que siguen, por cuyo ministerio aquéllos son transportados hacia aquel sumo principio de todas las cosas, y, según les es lícito, llegan a ser partícipes de las divinas purificaciones, iluminaciones y perfecciones. Por supuesto, por ley divina y eterna, y por el orden fue consagrado esto: que a través de los primeros se infunda el rayo del fulgor divino a los segundos.<sup>173</sup>

---

<sup>169</sup> Los ángeles, como en la alegoría de la caverna, son quienes crean las proyecciones del mundo, es decir, las sombras del conocimiento (esencias) que viene de fuera, y que, al ser transmitidas hacia los encadenados, logran que éstos se dirijan hacia el origen de la perfección, mientras se sueltan de sus cadenas.

<sup>170</sup> *mysteria* conforme al lenguaje del misticismo, se refiere a las experiencias propias de los profetas o elegidos que incluyen cierta revelación o manifestación divina.

<sup>171</sup> Siguiendo lo expuesto en *Rep.*, 540b, la contemplación hacia el Sol (verdadero conocimiento y bien absoluto) es la principal característica que permite a un sabio gobernar y dirigir correctamente. En este sentido, los ángeles son equiparados con los preceptores de la πόλις y son, por excelencia, quienes se encargan de otorgar los mejores *exempla*, dignos de imitación.

<sup>172</sup> Degradación neoplatónica; la mimesis con matiz despectivo, es decir, se manifiesta la idea de la originalidad de la fuente y la pérdida de valor a través de la imitación de ésta.

<sup>173</sup> Es estricto el orden descendente de la emanación de la sabiduría.

Invenies hoc plaerisque in locis docuisse theologos. Nam cum divina paternaque clementia, Israeliticam plebem pro salute sua ad conversionis gratiam erudiret, serisque et immitibus gentibus ad emendationem, et ad poenam de illa sumendam exponeret, omnique providentiae genere errantes ad meliora converteret, ubi ad poenitentiae remedia confugisset, et liberos a captivitatis iniuria dimittebat, et ad priores per summam clementiam delitias, copiasque revocabat.<sup>174</sup>

Cernit nempe Zacharias unus ex theologis, unum ex primis (ut arbitror) angelis, qui oculis divinae maiestatis semper assistunt (communis quippe est, ut supra iam diximus coelestibus omnibus angelica cognominatio) verba consolatoria<sup>175</sup> de hoc ipso a deo didicisse, ut dictum est. Alium vero ex inferioribus angelis in occursum primi processisse, ut divinae per illum intellingentiae capax et particeps fieret. Deinde cum ab eo veluti ab antistite divinum consilium didicisset, ut prophetam quoque doceret, fuisse permissum, quod ubertim habitabitur Hierusalem a multitudine hominum.

---

<sup>174</sup> *Et immitibus...et ad poenam...omnique...et liberos...et ad priores... polisíndeton* que refuerza la *gradatio* de las acciones.

<sup>175</sup> *“et respondit Dominus angelo, qui loquebatur in me verba bona, verba consolatoria”* Za., 1:13, el pasaje claramente evidencia la transmisión de un mensaje a través de un ángel.

Descubrimos que los teólogos han enseñado esto en muchos lugares: cuando la divina y paterna clemencia enseñaba a la plebe israelita la gracia de la conversión<sup>176</sup> a favor de su salvación y la corrección a los pueblos viejos y recientes, y exponía la pena que debe ser tomada de aquélla y convertía hacia lo mejor a los errantes con todo género de providencia;<sup>177</sup> cuando había recurrido a los remedios de la penitencia, y cuando alejaba a hijos de la injuria de la servidumbre, y cuando revocaba las primeras delicias y riquezas a través de la suma clemencia.

Naturalmente Zacarías, uno de los teólogos, distingue que uno de los primeros ángeles (según considero), que siempre asisten a los ojos de la divina majestad (el cognomen angélico,<sup>178</sup> como ya dijimos antes, es por supuesto común para todos los celestes), aprendió las palabras consolatorias para esto, a partir de Dios mismo, según fue dicho; y que otro de los ángeles inferiores había avanzado al encuentro del primero, para hacerse a través de aquél, capaz y partícipe de la divina inteligencia; que luego, cuando había aprendido el consejo divino por ese ángel, como por un ministro, había sido mandado a Jerusalén, para enseñar también al profeta, que ésta fuera habitada copiosamente por una multitud de hombres.<sup>179</sup>

---

<sup>176</sup> *Conversionis gratiam...* La gracia de la conversión es el abandonar el paganismo y reconocer a Dios como única divinidad, única meta y única fuente de todo. San Agustín habla de esta “gracia de conversión” a lo largo de sus obras polémicas. *Cfr. De corruptione et gratia.*

<sup>177</sup> Aquí, el término *providentia* no hace referencia al auxilio y dones de Dios, sino sólo en el sentido de la suerte o la condición innata de otros pueblos, aunque de igual manera se fundamenta en lo expuesto por Platón en *Leg.*, X que expone: la condición en la que nacemos depende de una influencia divina.

<sup>178</sup> Dionisio explicó esto en el capítulo V de la *Jerarquía Celeste*: se puede llamar “ángeles” a todos los órdenes de la jerarquía porque todos comparten la cualidad de transmitir y conectar lo inferior con lo superior. En cambio, no puede llamarse a los órdenes inferiores con las connotaciones de los superiores, porque los órdenes de alto rango tienen cualidades únicas que los inferiores jamás podrán poseer. *Cfr. Santo Tomás, op. cit.*, 1 q., 108.

<sup>179</sup> El párrafo pretexto que el profeta, pese a sus visiones directas con órdenes de alto rango, fue “interceptado” por un ángel quien, a su vez, recibió las imágenes figurativas.

Alius item ex theologorum numero Ezechiel, hoc et a deitate ipsa sedente super cherubin in suae gloria maiestatis,<sup>180</sup> sacratissime fuisse constitutum ait. Israeliticam enim (ut diximus) gentem paterna clementia per disciplinam ad meliora traducens, iustitia convenientissima insontes a reis discernendos instituit.

Primus hoc post cherubin discit, qui lumbos sapphiro erat accinctus, qui talarem tunicam, pontificalis vestis inditium, induebat.<sup>181</sup> Porro angelos reliquos, qui securibus armati erant divina et ornatissima dispositio iubet a priore discere divinum de re tanta discrimen. Nam illi quidem per mediam Hierusalem transire iubet, et signa frontibus insontium virorum imponere: aliis vero, ite dicitur, in civitatem post ipsum, et occidite, neque parcatis oculis vestris. Super omnes autem in quibus est signum, nolite propinquare.<sup>182</sup>

Quid autem de illo dicemus angelo, qui Danieli ait, exiit sermo;<sup>183</sup> aut de illo, qui primus ignem de medio cherubin sumpsit;<sup>184</sup> sive (quod ad demonstrationem angelici pulcherrimi ordinis profecto plus valet) quod cherubin ipsa,<sup>185</sup> ignem in eius manus iniiciunt, qui sanctam induerat stolam;<sup>186</sup> sive de illo, qui eximii meriti Gabrielem vocavit et dixit:

---

<sup>180</sup> *“Et egressa est gloria Domini a limine templi, et stetit super cherubim...” Ez., 10:18.*

<sup>181</sup> *“Et vidi: et ecce, in firmamento, quod erat super caput cherubim, quasi lapis sapphirus, quasi species similitudinis solii, apparuit super ea.” Ez., 10:1.*

<sup>182</sup> *“Et illis dixit, audiente me: “ Transite per civitatem sequentes eum et percutite; non parcat oculus vester, neque misereamini: senem, adolescentulum et virginem et parvulum et mulieres interficite usque ad internecionem; omnem autem, super quem videritis τ, ne occidatis, et a sanctuario meo incipite.” Ez., 9:5-7.*

<sup>183</sup> *“Ab exordio precum tuarum egressus est sermo...” Dan., 9:23.*

<sup>184</sup> *Ez., 10:18.* Daniel es interceptado por los querubines.

<sup>185</sup> Por el número del verbo *iniiciunt* y por *ipsa* que concuerda con él, *Cherubin* es de género neutro.

<sup>186</sup> *“Et extendit cherub manum de medio cherubim, ad ignem qui erat inter cherubim, et sumpsit, et dedit in manus eius...” Ez., 10:7.*

A su vez, Ezequiel, otro del número de los teólogos, dice que había sido capacitado muy sagradamente por aquél [ángel], y por la deidad misma que está sentada sobre los querubines<sup>187</sup> en la gloria de su majestad. En efecto, como dijimos, la clemencia paterna al conducir a la gente israelita a través de la disciplina hacia lo mejor, instituyó que con la más conveniente justicia los inocentes debían ser distinguidos de los acusados. Él, primero, quien estaba ceñido con zafiro de los costados, quien vestía la túnica talar, indicio del vestido pontifical, aprendió eso después de los querubines.<sup>188</sup>

A su vez, la divina y más adornada disposición ordena que los ángeles restantes, quienes habían sido armados con hachas, aprendan a partir del anterior el discernimiento divino de tan gran asunto. Porque ciertamente ordena a uno que atraviese por en medio de Jerusalén y que imponga signos en las frentes de los hombres inocentes; en cambio, se dice que a otros [les ordena]: “vayan hacia la ciudad después de él y maten, no sean indulgentes con vuestros ojos. Pero no se acerquen a todos aquellos en los que esté la señal”.<sup>189</sup>

Qué diremos acerca de aquel ángel quien le dijo a Daniel: “la palabra fue dada”, o acerca de aquel que primeramente tomó el fuego de en medio de los querubines, o bien (lo que consta más seguramente para la demostración del orden angelical más hermoso), que los mismos querubines colocaron el fuego en las manos de aquel quien había vestido la santa túnica,<sup>190</sup> o bien de aquel, que llamó a Gabriel del excelso mérito y le dijo:

---

<sup>187</sup> Los querubines son una de las principales figuras del misticismo judío. מעשה מרכבה “Maasé Merkabá” o Carroza Celestial, es uno de los temas más controversiales abordados en el זוהר *Zohár*, ספר היצירה *Sefer Haletzirá* y קבלה la *Kábala*. A partir de la Carroza Celestial, se crean un sinnúmero de interpretaciones acerca de las imágenes figurativas.

<sup>188</sup> Del libro de Ezequiel, la imagen de la carroza de querubines aporta elementos místicos al estudio cabalístico. Sin embargo, las figuraciones de Ezequiel no son contempladas como canónicas en la tradición judía, porque el profeta fue desterrado y despreciado por hablar mal del pueblo israelita, por lo tanto, las figuraciones del libro fueron bien recibidas sólo por los cristianos y algunos exégetas judíos supersticiosos.

<sup>189</sup> La señal era una cruz, en las traducciones griegas el símbolo es representado con la letra τ.

<sup>190</sup> Pasaje ambiguo y polémico, algunos desdeñan la idea de purificación con fuego a través de los querubines y sólo contemplan el pasaje como imágenes figurativas, puesto que ningún humano puede tener contacto directo con seres de la primera jerarquía.

fac intelligere istum visionem,<sup>191</sup> sive quae cunque alia a sanctis theologis de coelestium spirituum divina specie, ac decoro ordine dicta leguntur.

Ad cuius sane imaginem dum nostra quoque sacrosancta functio se componit, eique similis evadere pro viribus nititur, angelicum decorem veluti in figuris consequetur, formas inde capiens, ac per illum ad summum totius sacrae functionis authorem deum, eius freta adminiculis, scandens.

De principatibus, archangelis et angelis, deque extrema illorum hierarchia.  
Cap. IX

Reliqua nobis ad speculandum superest sacra illa distinctio, quae ordines concludit angelicos, quae profecto in divinos principatus et archangelos, angelosque distinguitur. Ac primo quidem necessario dicendum puto, in quantum vires suppetunt, quid ipsorum significet nomen.

Exprimitur namque coelestium principatum nomine illos ad dei imaginem principari ac duces esse, cum sacrosancto, principalibusque virtutibus convenientissimo ordine. Atque id praeterea, ad summum eos principatum tota intentione conversos, aliorum quoque praecipua dignitate duces esse, ac pro viribus in se effingere supremum illum, sui que authorem principatum student, principaliumque decore virtutum, summum illius, divinumque ordinem promere.<sup>192</sup>

---

<sup>191</sup> "...et audivi vocem viri inter Ulai, et clamavit et ait: "Gabriel, fac intelligere istam visionem..." Dan., 8:16.

<sup>192</sup> Sc. Exprimitur.

“Haz que éste entienda la visión”, o bien, cualquier otra cosa dicha por los santos teólogos acerca de la divina especie de los espíritus celestes, que es elegida por su orden decente.<sup>193</sup>

Mientras nuestra sacrosanta función también se forma completamente a imagen de aquél y, según sus fuerzas, se empeña en volverse semejante a él, conseguirá la belleza angelical<sup>194</sup> así como en sus figuras, tomando de ahí sus formas, y subiendo a través de aquello hacia el sumo Dios creador de toda la sagrada función, confiada en sus auxilios.

Acerca de los principados, de los arcángeles y de los ángeles, y acerca de la última jerarquía de aquéllos. Cap. IX

Nos resta por examinar aquella sagrada distinción, que concluye los órdenes angélicos, que seguramente se divide entre principados divinos, arcángeles y ángeles. En efecto, pienso que necesaria y primeramente debe decirse, en cuanto mis fuerzas me sean suficientes, qué significa el nombre de aquéllos.

En efecto, en el nombre de los principados celestes se expresa que aquéllos reinan a imagen de Dios y que son guías con el más conveniente orden sacrosanto y con las principales virtudes. Y, sobre todo, expresa eso: que ellos han volteado con toda intención hacia el sumo principio dominante;<sup>195</sup> que también son guías de otros por su dignidad sobresaliente; que según sus fuerzas se empeñan en imitar en sí aquel supremo principio dominante y creador de sí mismo, y que con la belleza de las principales virtudes<sup>196</sup> exponen el sumo y divino orden de Aquél.

---

<sup>193</sup> Cualidad única atribuida a un ángel: el producir entendimiento en alguien.

<sup>194</sup> El *decus* angélico es estrictamente el ideal de belleza platónico; belleza que es contenida por los seres intermedios en sustancia inmaterial de su creación y, a su vez, es guía del correcto camino para el hombre material.

<sup>195</sup> *Summum principatum...* de *principatus*, -us: término utilizado (sólo en singular) desde Cicerón para referirse al origen o comienzo del mundo, según la idea platónica, Dionisio lo atribuye al Dios-origen. De ahí, que el orden angélico reciba este nombre por su tendencia al origen o principio de todo.

<sup>196</sup> Se refiere quizá a las virtudes cristianas: fortaleza, justicia, prudencia y templanza.

Porro sanctissimus archangelorum ordo, aequalis quidem coelestibus principatibus dicitur. Est enim (ut diximus) ipsorum atque angelorum functio una, unaque distinctio. Quia tamen nulla est huiusmodi sacratissima functio, quae non et primas habeat et medias, extremasque virtutes, sanctus archangelorum ordo, quod sit in medio functionis constitutus, communi quodam, socialique iure extrema complectitur.

Altissimis namque principatibus, et sanctis communicat angelis; illis quidem, quoniam ad supremum illum principatum praecipue intentus est, et ad eius (quantum fas est) formatur imaginem, ac praeterea honestissimis atque ordinatissimis et invisibilibus ductibus suis, angelos etiam iungit, atque unum facit. His autem, quia etiam docendi atque dictandi aliis ordinem tenet, dum divinarum intelligentias rerum a primariis virtutibus sumens

Por su parte, se dice que el santísimo orden de los arcángeles<sup>197</sup> es igual al de los principados celestes: hay, como dijimos, una sola función y una sola distinción de estos mismos y de los ángeles.<sup>198</sup> Puesto que ninguna sacratísima función existe de tal modo que no contenga las primeras, las intermedias y las últimas virtudes, el orden santo de los arcángeles, abarca los extremos con un cierto derecho común y social porque ha sido constituido<sup>199</sup> en medio de la función.

En efecto, comunica a los altísimos principados y a los santos ángeles; sin duda une con aquéllos a los ángeles, puesto que principalmente ha visto hacia aquél supremo principio dominante y, según le es lícito, se figura a imagen de éste, sobre todo porque son sus conexiones más virtuosas, más ordenadas e invisibles,<sup>200</sup> y los hace uno, puesto que incluso tiene la orden de enseñar y ordenar a otros, mientras que, tomando las inteligencias de las cosas divinas a partir de las virtudes primarias,

---

<sup>197</sup> El término arcángel ἀρχάγγελος surge por las traducciones griegas de la expresión מלאך הגדול (maláj hagadól) <ángel grande> o de la expresión שרים הראשונים (sharím harishoním) <ministros principales> que designa a los ángeles que encabezan los pueblos, pues según la concepción judía, cada ángel era protector de un pueblo; sin embargo, no se designa otro orden distinto al de los ángeles.

<sup>198</sup> Los arcángeles, o bien, son un orden creado a partir de malas traducciones, o sólo cumplen la función de rellenar y completar el tercer peldaño en la última distinción. Las triadas son importantes en los dogmas de Plotino, Porfirio y Jámblico, neoplatónicos que configuraban la idea de belleza y perfección en el número tres. Sin duda, también Dionisio creó una triada compuesta de triadas para resaltar la idea de perfección del número tres, no tanto por influencia del neoplatonismo, sino por la trinidad cristiana.

<sup>199</sup> La invención de la jerarquía intermedia, que carece de fundamento en el dogma judío, puede haber sido creada por la influencia de la demonología de Proclo. Dentro de su misma división de los seres intermedios, el esquema “extremos y lazo conectivo” se recrea; es decir, la triada dioses-demonios-humanos procliana es representada, como copia fiel, en los mismos ángeles, creando así la primera, intermedia y última jerarquía. *Cfr. In Alc.*, 31, 7.

<sup>200</sup> La invisibilidad es una de las características que muchas religiones atribuyen a sus seres intermedios, así como la insensibilidad, la substancialidad, la eternidad y la esencia inmanente e incognoscible. *Cfr. Mickleim, Nathaniel, op. cit.*, cap. I – II.

eas angelis quoque gratuita nuntiat bonitate, ac per angelos nobis pro modo ac ratione cuiusque, divinorum sensuum aperiens lucem.

Angeli namque (ut supra iam diximus) implendi peragunt munus, omnesque coelestium spirituum ordines complent, extremo in loco<sup>201</sup> inter eximias illas, immortalesque substantias, angelicam proprietatem consecuti. Atque ideo a nobis angeli rectius, quam superiores appellatur, quod scilicet et ipsorum ordo magis circa evidentiora et apertiora versatur, ac mundana ferme negotia ab eis disponuntur. Nam supremam illam (ut diximus) distinctionem, ut secreto illi sacratissimo primo ordine proximam, secundae moderari ac scientiae lucem secretius et abditius dare putandum est: sequentem vero ex altissimis dominationibus et virtutibus, potestatibusque constantem, tertiae illi quae principatibus, archangelis, angelisque conficitur, praeesse.

Priori quidem supremaque distinctione, manifestius: sequenti autem extremaque, secretius. At vero principatum, archangelorum, angelorumque postremam distributionem, enuntiandi munus adeptam,

---

<sup>201</sup> *extremo in loco...* Anástrofe.

las anuncia también a los ángeles con gratuita bondad y, según la capacidad y proporción de cada uno, abriendo para nosotros, a través de los ángeles, la luz de los sentidos divinos.<sup>202</sup>

Los ángeles, como ya dijimos antes, cumplen la tarea angelical de llenar, y completan todos los órdenes de los espíritus celestes, siguiendo la propiedad angelical en el último lugar entre aquellas excelsas e inmortales substancias. Por ello, son llamados más rectamente por nosotros ángeles que superiores, porque sin duda el orden de ellos voltea más en torno de las cosas más evidentes y más patentes, y los negocios mundanos casi son dispuestos por ellos.<sup>203</sup> Pues, debe pensarse que aquella suprema distinción (como dijimos), como la más cercana a aquel secreto sacratísimo en el primer orden, modera la segunda y de manera más secreta y misteriosa le da la luz de la ciencia. Pero la que sigue consta de dominaciones, de virtudes y potestades más altas, y aventaja a aquella tercera que se compone de principados, arcángeles y ángeles.

Es algo más manifiesto<sup>204</sup> que la primera y suprema distinción, pero más secreto que la extrema y siguiente. Sin embargo, debe creerse que la última distribución de los principados, arcángeles y ángeles tomó la labor de anunciar

---

<sup>202</sup> Los seres intermedios son la comunicación entre Dios y los hombres; a su vez, dentro de la propia jerarquía angelical, los órdenes intermedios intervienen entre los órdenes superiores y los inferiores; a su vez, dentro del orden inferior, los arcángeles son los intermediarios entre ángeles y principados; finalmente, los teólogos y profetas también son intermediarios entre las imágenes figurativas y los hombres. Todo esto es una *μίμησις* que no es sino un modelo que se repite a lo largo de la jerarquía y se extiende a las instituciones de los hombres. Sin embargo, debe entenderse como una *mímesis icástica*. Pues, heredada por Plotino, la *mímesis icástica* adquiere una connotación positiva, es decir, la *mímesis* ideal contempla el mundo de las ideas y, gracias a ella, el mundo está ordenado a partir del modelo correcto. Cfr. *Tim.*, 39e, 44a-50c.

<sup>203</sup> Dionisio exalta la influencia de los ángeles, pero de ninguna manera modifica el libre albedrío de los hombres quienes son los últimos en llevar la acción a cabo. Es por eso que Dios manda en otros episodios a los mismos ángeles a cumplir órdenes concretas y no sólo a interferir.

<sup>204</sup> *manifestus*... Conforme a la división platónica, el tercer estadio del alma está en el estómago y las vísceras humanas; es decir, contiene las pasiones y los sentimientos propiamente terrenales. Por consiguiente, la extrema distinción es la única capaz de interactuar con los hombres.

humanis ordinibus ac functionibus sacris vicissim praeesse credendum est, ut illius ministerio, suo ordine ferantur ad deum et convertantur, sintque ipsius societate et coniunctione felices, dum divinus processus eximia dignatione cunctis sacris ordinibus indulgetur, et socialiter ac divino cum ornatu revelatur.

Hinc profecto humanam istam, sacramque functionem angelis sacra scriptura distribuit, quae Michaellem principem Iudaicae gentis appellat, et alios caeterarum nationum. Statuit enim altissimus terminos gentium, iuxta numerum angelorum dei.<sup>205</sup>

Porro si quis inquirere pergat, quid sit cur Hebraeorum populus, solus ad dei divinarumque rerum intelligentiam subvectus sit; respondendum, non oportere imputari rectissime gubernantibus angelis, si gentes aliae ad eorum (qui dii non sunt) culturam devolutae sint, sed illis ipsis in primis, qui motibus propriis a recto calle, quo ad deum ascendere possent, sua sponte deviarunt.

---

<sup>205</sup> *“...Quando dividebat Altissimus gentes, quando separabat filios Adam, constituit terminos populorum iuxta numerum filiorum Israel...” Dt., 32:8.*

que preside los órdenes humanos y las funciones sagradas alternativamente para que con el ministerio de aquélla sean llevadas a Dios en su orden y sean convertidas, y para que sean felices por la sociedad y unión de Dios, mientras que el divino avanza perdona con excelsa dignidad a todos los sagrados órdenes y se revela de manera comunitaria y con adorno divino.

Seguramente de aquí, distribuyen a los ángeles esta humana y sagrada función las sagradas escrituras que llaman a Miguel “príncipe” del pueblo judío y a otros [príncipes] de las demás naciones.<sup>206</sup> Pues el Altísimo estableció los términos de los pueblos frente al número de los ángeles de Dios.

Por su parte, si alguien insiste en preguntar qué razón hay para que el pueblo de los Hebreos haya sido el único<sup>207</sup> conducido hacia la inteligencia de Dios y de las cosas divinas; debe responderse, que no es conveniente que tal pueblo sea culpado por los ángeles que lo gobiernan rectamente, si otros pueblos fueron arrastrados al culto de esos (que no son dioses),<sup>208</sup> sino por aquellos principalmente que con movimientos propios se desviaron por su propia voluntad del recto sendero por el cual podrían ascender hacia Dios.

---

<sup>206</sup> Como se dijo antes, el dogma judío no contempla la existencia de arcángeles en su tradición. El Islam contempla muchos nombres de seres parecidos a los arcángeles, sin embargo, no tenemos herencia de sus creencias. El cristianismo adopta sólo tres nombres: Miguel, en *Apocalipsis*, 12:7-9; Gabriel, en *Evangelio según Lucas*, 1:11-20; 26-38, y Rafael, en *Tobías*, 12:15. A partir de la cita de *Tobías* se acepta que existen siete arcángeles, el mismo Rafael lo argumenta: “...*Ego enim sum Raphael angelus, unus ex septem, qui adstamus ante Dominum...*”. Sin embargo, es contradictorio con lo expuesto por Dionisio quien afirmó la existencia de un arcángel para cada pueblo existente. Por lo tanto, cualquier información que llegue a nuestras manos sobre nombres de arcángeles será no sólo incierta, sino del todo supersticiosa, a menos que se tome en cuenta el libro apócrifo de *Enoc* y los ángeles que se mencionan en 20: 1-8: Uriel, Raziel y Sariel.

<sup>207</sup> Cfr. *Quaestiones et solutiones in Exodum* de Filón de Alejandria, sobre la defensa de Israel como pueblo elegido.

<sup>208</sup> No se refiere a que exista la posibilidad de considerar más dioses: esto se debe a una mala interpretación del término hebreo אלוהים (Elohím) designado como nombre de Dios, en las traducciones al griego y al latín.

Cuius erroris adeo perniciosi, causa illis fuit amor sui atque superbia, et (quod sequi necesse erat) eorum cultura, quae divinum aliquid habere putavissent. Huius rei etiam ipsi Hebraeorum populo crimen impingitur, atque ideo id ipsum passus memoratur. Scientiam enim, inquit, dei repulisti, et post cor tuum<sup>209</sup> ambulasti.

Neque enim coactam habemus vitam, neque liberi arbitrii gratia divinitus indulta mortalibus, providentiae divinae luce et splendore obtunditur. Caeterum dissimilitudo spiritalium luminum facit, ut affluentissima paternae benignitatis lux, aut omnino capi, participarique non possit, quippe quae ipsos obtutus intimos suo fulgore perstringat, aut certe ipsa lucis participatio pro suscipientium meritis varia sit, parva scilicet vel magna, obscura vel lucida, cum tamen radius ille divinus unus ac simplex sit, eodemque modo se habeat, super omnia semper explicitus.

Nempe enim et aliis gentibus, ex quibus et nos ad immensum et infinitum divini luminis pelagus, quod paratum semper est, et patet omnibus ad participandum, ex praeteriti erroris caecitate respiravimus, numquamque praefuerunt alieni aliqui dii, sed unum illud omnium ac singulare principium. Ad quod sane obsequentes ducebant angeli praefecti singulis gentibus.

---

<sup>209</sup> *Cor tuum...* Metonimia, *i.e.*, voluntad.

Aquéllos tuvieron como causa de este error tan pernicioso, el amor a sí mismos y la soberbia, y porque era necesario seguirlo, el culto de esos que habían pensado que tenían algo divino. Ciertamente la acusación de este asunto es impuesta al mismo pueblo de los Hebreos, y por ello se recuerda que padeció de eso mismo. En efecto, dijo: “Rechazaste la ciencia de Dios, y caminaste tras tu corazón”.<sup>210</sup>

En efecto, no tenemos una vida obligada y la gracia del libre albedrío entregada divinamente a los mortales no es aturdida por la luz ni el esplendor de la divina providencia. Además, la semejanza de las lumbreras espirituales hace que la luz más espléndida de la benevolencia paterna no pueda ser captada en absoluto ni ser compartida, puesto que roza los propios ojos interiores con su fulgor, o ciertamente que la participación misma de la luz sea diferente según los méritos de los que la observan, ya sea pequeña o grande, oscura o brillante, aunque aquel rayo divino sea único y simple, y, siempre expuesto sobre todas las cosas, se mantenga del mismo modo.

Sin duda, también para otros pueblos, a partir de los cuales nosotros aspiramos de la ceguera del error pasado al inmenso e infinito piélago que siempre está preparado y se abre a todos para que participen en él, nunca estuvo a la cabeza ningún dios ajeno, sino aquel único y singular principio. Para esto, absolutamente los ángeles prefectos de cada pueblo conducían a los obedientes.

---

<sup>210</sup> No es propiamente una cita, sino más bien, es una interpretación de los pasajes de *Os.*, 4:6 y *Jer.*, 7: 24, donde se evidencia el egoísmo del pueblo judío referido en *Ex.*, 32: cuando Moisés subió al Sinaí y el pueblo se corrompió en su ausencia.

Considerare libet Melchisedec illum pontificem charissimum deo, qui nequaquam inanium deorum, sed altissimi, aeternique dei sacerdos fuit. Non enim sine ratione sapientia divina illustres viri: Melchisedec non modo amicum dei, verum etiam sacerdotem dei appellarunt;<sup>211</sup> sive ut prudentioribus aperte indicarent, non modo ipsum ad verum ac septiternum deum esse conversum, verum et caeteris ad veram et solam, supremamque deitatem provehendis, authorem ducemque fuisse.

Illud quoque sacerdotale pectus tuum, sanctamque prudentiam admonere curabimus, ut Pharaoni ab Aegyptiorum praesule angelo, Babyloniorumque principi a suae itidem gentis praeside, et providentis et dominantis omnibus dispensatio atque potestas per visum innotuere, et illis gentibus veri dei famuli atque cultores, duces constituebantur: dum ea visionum expositio quae figurata prius ab angelis fuerat sanctissimis viris, et qui angelis ferme pares evaserant.

---

<sup>211</sup> *“At vero Melchisedech rex Salem, proferens panem et vinum, erat enim sacerdos Dei altissimi...” Gén., 14:18.*

Agrada considerar que al famoso pontífice Melquisedec, muy querido por Dios, quien de ninguna manera fue sacerdote de dioses vanos sino del altísimo y eterno Dios; en efecto, no sin razón varones ilustres por su divina sabiduría llamaron a Melchisedec no sólo amigo de Dios, sino también sacerdote de Dios, para indicar a los hombres más prudentes no sólo que él mismo se había vuelto hacia el verdadero y sempiterno Dios, sino que incluso fue el creador y guía para llevar a los otros hacia la verdadera, única y suprema deidad.

Procuraremos que también tu pecho sacerdotal<sup>212</sup> y tu santa prudencia recuerden aquello: que la providencia y el poder del que provee y domina todas las cosas, a través de una visión se dio a conocer al Faraón por el ángel principal<sup>213</sup> de los Egipcios y, a su vez, al príncipe de los Babilonios por el jefe de su pueblo; incluso para aquellos pueblos se constituían como servidores, adoradores y guías del Dios verdadero, mientras habían tenido esta exposición de las visiones que fue figurada primero por los ángeles para los hombres más santos quienes incluso se habían vuelto casi iguales a los ángeles.<sup>214</sup>

---

<sup>212</sup> Dionisio se dirige hacia Timoteo; *pectus sacerdotale tuum*... sinécdoque por sacerdote.

<sup>213</sup> La traducción debería ser “arcángel” y no “ángel principal”, pues si seguimos la teoría expuesta anteriormente por Dionisio, debería entenderse que en este pasaje se habla acerca de los ángeles guías del pueblo egipcio y babilonio, por lo tanto arcángeles. Sin embargo, Dionisio no utiliza el término arcángel y nos abandona en la ambigüedad del dogma.

<sup>214</sup> Parecería que Dionisio alude la elevación de un hombre a la categoría de ángel, y aunque no lo afirma concretamente, su intención está en mostrar la transformación a un ser superior por la transmisión del conocimiento divino que los ángeles desglosan y simplifican para los hombres, dando así más credibilidad a su discurso. Sin embargo, con la sentencia *Angelis ferme pares*... no debe considerarse que Dionisio propone una posibilidad para los hombres de ascensión al orden angelical, como actualmente se concibe erróneamente, sino que la imitación y ejecución de la labor de “anunciar y comunicar” también es cumplida por los hombres.

Danieli ac Ioseph<sup>215</sup> a deo revelata per angelos fuit, unum quippe omnium principium est, unica providentiae, neque ullo modo putandum est, Iudaeis quidem praefuisse deum quasi id sorte consecutum, caeteris autem gentibus angelos proprie ac seorsum, sive aequaliter, sive adversanter, sive deos alios quosdam praesules esse. Sed et illud quoque divinae scripturae iuxta hunc sensum sacratius accipiendum est, non quasi deus cum diis aliis aut angelis, humani generis gubernaculum, regimenque diviserit, et Israeliticae gentis princeps et dux ipse constitutus sit: sed quod una illa quidem altissimi in cunctis providentia mortales omnes in salutem, angelorum suorum ductibus ad se pervehendos distribuerit. Solus autem ferme Israel prae omnibus ad verissimi domini intelligentiam, cognitionemque conversus sit, unde Israeliticam plebem sese divino cultui devovisse, illumque haereditario iure suscepisse, sacra scriptura indicat, dicens; Factus est pars domini.<sup>216</sup> Caeterum ipsum quoque populum signans, aequali cum gentibus caeteris iure, alicui sanctorum angelorum fuisse assignatum (cuius officio et ministerio unum illud omnium principium nosceret) Michaellem ait Iudaeorum praefectum esse genti,<sup>217</sup> apertis profecto inditiis comprobans, unam esse omnium providentiam, quae omnibus invisibilibus, visibilibusque virtutibus longe vi summae maiestatis emineat: omnes autem angelos singulis praefectos nationibus, ad ipsam veluti ad principium suum eos qui voluntarie sequerentur (quantum fas est) provehere atque perducere.

---

<sup>215</sup> *Joseph...*Indeclinable, lo denota la coordinación con el dativo *Danieli*.

<sup>216</sup> No es una cita, es una paráfrasis de la referencia bíblica: "*Pars autem Domini, populus eius, Iacob funiculus hereditatis eius...*" Dt., 32:9.

<sup>217</sup> "...et ecce Michael, unus de principibus primis ..." Dan., 10:13.

La única providencia, por supuesto es el único principio de todas las cosas, fue revelada a Daniel y a José por Dios a través de los ángeles,<sup>218</sup> y de ninguna manera debe pensarse que Dios estuvo a la cabeza de los judíos como si hubiera conseguido eso por suerte, más bien que los ángeles son los jefes para los linajes restantes, de manera personal y particular, o bien de manera equitativa o de manera contradictoria, ya como ciertos dioses diferentes. Pero también debe tomarse más sagradamente aquello de las sagradas escrituras frente a este sentido, que en cierto modo, Dios no fue el timón del género humano junto con otros dioses<sup>219</sup> o ángeles, ni dividió el régimen, ni él mismo se constituyó príncipe y guía del linaje israelita; sino que entre toda aquella única providencia del Altísimo distribuyó a los mortales para su salvación transportándolos hacia sí con las conexiones de sus ángeles. Sin embargo, sólo Israel por encima de todos casi siempre ha volteado hacia la inteligencia y conocimiento del más verdadero señor, de ahí que las sagradas escrituras al decir, “fue hecho parte del señor”, indican que la plebe israelita se dedicó al culto divino, y lo tomó por un derecho hereditario.<sup>220</sup> Además, al señalar que el mismo pueblo por un derecho igual con los demás linajes fue asignado a alguno de los santos ángeles (cuyo oficio y ministerio conocería aquel único principio de todas las cosas) dice que Miguel era el prefecto del linaje de los judíos,<sup>221</sup> sin duda al comprobar con indicios evidentes que existe sólo una providencia de todas las cosas que sobresale por mucho a todas las cosas invisibles y a todas las virtudes visibles por la fuerza de su suma majestad; sin embargo, [dice] que todos los ángeles prefectos para cada nación transportan y conducen, según les es lícito, hacia esa misma providencia o hacia su propio principio, a quienes los sigan voluntariamente.

---

<sup>218</sup> Se refiere a la revelación a José mediante un sueño. *Cfr. Gén.*, 41:1-32. Y también de la revelación a Daniel mediante una visión. *Cfr. Dan.*, 2:1.

<sup>219</sup> *I. e.*, niega la existencia de otros dioses.

<sup>220</sup> Acerca de las acusaciones en contra del pueblo judío y de las defensas a favor de éste, Filón de Alejandría a lo largo de *Apología pro Iudaeis / Hypothesica* ofrece respuestas imparciales.

<sup>221</sup> *Unus de principis primis...* esta frase es ambigua, pues depende de la traducción que se elija para entenderla, en efecto, puede suponerse a Miguel como sólo un ángel de entre los principales, o como un arcángel por ser parte de los ángeles-jefe y encargarse del pueblo judío.

## Epilogus et conclusio totius angelici ordinis. Cap. X

Colligitur itaque ex his quae supra diximus, ut sanctorum spirituum qui divinis conspectibus semper assistunt, prima illa antiquissimaque distinctio (quippe quae a divino illo totius perfectionis authore, radio eruiatur: ad quem, nullis interpositis ordinibus aliis, perpetua intentione subvehitur) secretiore divinitatis et candidiore luce purgatur, illustratur atque perficitur: secretiore quidem, quod intelligibilior sit, magisque simplicitate divinae nos iungat atque inserat, candidiore autem, ut quae primo indulta sit, primoque appareat, totamque se in illam beatissimorum spirituum seriem, ut pote capaciorem sui fulgoris, effuderit.

Ab hac autem tam excellentis meriti functione, secunda pro modo et ratione sua rursus imbutur, atque a secunda, itidem tertia, a qua nostra quoque sancta functio, eodem pulcherrimae atque ordinatissimae dispositionis iure convenientia et ratione divina, ad totius pulchritudinis atque ordinis summum illud, aeternumque principium ac finem officio sacratissimi muneris fertur.

Sunt autem et angeli omnes ita instituti, ut inferiores superioribus obaudiant, eorumque nutus enuntient, ac primi illi quidem, ut summi dei se moventis, consilia et voces exponant: reliqui vero proportionem debitam, eorum qui a deo moventur, exprimant voces.<sup>222</sup>

---

<sup>222</sup> Voces... Sinécdoque por mandatos o mensajes.

## Epílogo y conclusión de todo el orden angelical. Cap. X

Y así, se deduce a partir de todas estas cosas que dijimos antes que aquella primera y más antigua distinción de los santos espíritus que siempre se presentan ante las miradas divinas, (puesto que es instruida por aquel rayo divino creador de toda perfección; es conducida con intención perpetua hacia Aquél sin que se interponga ningún otro orden) es purificada por la luz más secreta y más brillante de la divinidad; es iluminada y perfeccionada:<sup>223</sup> sin duda, por la [luz] más secreta porque sería más inteligente y nos uniría y mezclaría más con la simpleza divina; en cambio, por la más brillante, porque ésta se mostró primeramente y apareció en primer lugar, y porque toda se despliega totalmente en aquella serie<sup>224</sup> de los espíritus más beatos como la más capaz de su fulgor.

A partir de esta función de mérito tan excelente, a su vez, se forma la segunda según su capacidad y proporción y, a partir de la segunda, igualmente la tercera, por la cual también nuestra santa función con ese mismo derecho de la más hermosa y ordenada disposición es llevada por la conveniencia y por la razón divina hacia aquel sumo y eterno principio de toda belleza y todo orden, y hacia el fin del regalo más sagrado en el oficio.

Todos los ángeles fueron establecidos de tal forma que los inferiores obedezcan a los superiores y expresen las voluntades de ellos, y aquellos primeros expongan los consejos y voces como si fueran los del sumo Dios que los mueve: en tanto que los restantes expresen con debida proporción las voces de esos que son movidos por Dios.

---

<sup>223</sup> La división tripartita de este dogma fue de importante influencia en todo el misticismo cristiano: el éxtasis con Dios ya no depende de la intervención divina, ahora los religiosos pueden alcanzar este estado a través de la vida ascética. La vía purgativa y la vía iluminativa se conseguían al seguir preceptos y disciplinas, tales como ayuno, oración, recogimiento, penitencia, etc. *Cfr.* Blaschke, Jorge, *Los grandes enigmas del cristianismo*, Barcelona, Hermética, 2000, pág. 252 y ss.

<sup>224</sup> *Seriem...* Denota la idea de una secuencia ininterrumpida y totalmente comunicada.

Intantum enim summa illa omnium et super eminens congruentia, quorum libet rationalium ac spiritalium sacro decori et ordinatissimo instituto prospexit, ut ipsis quoque distinctionibus sacris ordines decentissimos poneret. Denique hierarchiam omnem cernimus in primas et medias, extremasque virtutes distributam, imo et ipsas quoque singulas (ut proprie dixerim) distinctiones ita discrevit, ut in eisdem convenientiae pulchritudo servetur.

Quocirca et ipsa sacratissima Seraphin,<sup>225</sup> alterum ad alterum clamasse theologi aiunt,<sup>226</sup> apertissime per hoc (ut reor) indicantes, quod divinarumque rerum notiones, prima sequentibus tradunt.

Et hoc praeterea non inconvenienter addiderim, esse quibusque seorsum coelestibus, humanisque animis proprias ac primas et medias, extremasque virtutes atque ordines, quibus memoratae pro cuiusque modo singulorum coelestium ordinum proprie de deo intelligentiae expressae videantur, per quas unusquisque quantum sibi fas est, quantumque penetrare sufficit, castissimae illius et eminentissimae purgationis, plenissimique luminis, et principalis perfectionis particeps sit. Nihil enim est quod absolute perfectum sit, aut omnino perfectione non egeat, nisi quod vere perfectum est, ipsaque perfectio.

---

<sup>225</sup> *Ipsa sacratissima Seraphin...*denota el género neutro otorgado a Seraphin.

<sup>226</sup> "... Seraphim stabant super illud; sex alae uni et sex alae alteri: duabus velabat faciem eius et duabus velabat pedes eius et duabus volabat. Et clamabat alter ad alterum et dicebat: Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus, Deus exercituum; plena est omnis terra gloria eius..." Is., 6: 2-3.

En efecto, aquella suma y sobresaliente congruencia de todas las cosas tanto racionales como espirituales examinó con sagrado decoro y con el más ordenado instituto para poner también órdenes muy convenientes para las sagradas distinciones mismas.<sup>227</sup> En consecuencia, distinguimos que toda la jerarquía fue distribuida en primeras, intermedias y últimas virtudes o, más bien (para decirlo propiamente), distinguió también a cada una de las distinciones mismas de tal manera que la belleza de la armonía se conserve en ellas mismas.

Por eso, también los teólogos dicen que “los sacratísimos serafines mismos gritaron uno hacia otro”, al indicar muy evidentemente a través de esto (según considero) que los primeros transmiten las nociones de las cosas divinas a los siguientes.

Y además de eso, convenientemente añadiré, que de manera independiente cada alma celeste y humana tiene virtudes y órdenes tanto propios, como primeros, intermedios y últimos,<sup>228</sup> gracias a los cuales parece que las inteligencias expresadas personalmente a partir de Dios fueron recordadas según la manera de cada uno de los órdenes celestes, por las cuales cada uno, según le sea lícito y cuanto pueda penetrar, sea partícipe de aquella castísima y eminentísima purificación, de la más plena lumbrera y de la principal perfección. En efecto, no hay nada que sea absolutamente perfecto o que no carezca del todo de perfección, sino lo que realmente es perfecto y es la perfección misma.<sup>229</sup>

---

<sup>227</sup> Dionisio mantiene su postura imparcial y no se autoproclama autor legítimo del dogma, nos deja en la ambigüedad de una posible “autoría divina”.

<sup>228</sup> Es aquí donde se reconoce la división tripartita del alma. División que se presenta tanto en los hombres como en los seres intermedios. Cfr. Platón, *Rep.*, 580, e.

<sup>229</sup> Pueden entenderse dos tipos de perfección: la perfección neoplatónica se encuentra en la virtud, la cual lleva siempre hacia el bien, logrando así la belleza y armonía ideal; por otra parte, la perfección, según la teología negativa dionisiaca, también recibe un poco de influencia neoplatónica, sin embargo, no es cognoscible por el hombre y se refiere a Dios en esencia: “*renuncia a toda aprehensión del entendimiento y se entrega a lo que es totalmente intangible e invisible... unida a Aquél que es totalmente incognoscible....*” *Theologia Mystica*, 1.

## Quid significet is, qui traditur, angelicus numerus. Cap. XIV

At hoc item spiritali discussione et magisterio dignum puto, quamobrem scripturae sanctae traditio de angelis loquens, millia millium esse dicat, et decies millies denamillia,<sup>230</sup> supremos humanos numeros in seipsos involens atque multiplicans perque hos, coelestium substantiarum ordines nobis esse innumerabiles, apertis rationibus pandens.

Sunt enim profecto plurimae coelestium militiae spirituum, quae mortalium nostrorum numerorum infirmum, brevemque modum longe transcendunt, atque ab sola sua eminentissima et coelesti intelligentia, atque notione scitae sint ac diffinitae: quam illis opulentissime largita est summa divinitas, immensae author scientiae, atque sapientiae fons, et principium omnibus simul existentibus, excellentis ratione substantiae ipsa existens et causa substantiae, et continens omnia virtus, et consummatio cuncta complectens.

---

<sup>230</sup> *“Fluvius igneus rapidusque egrediebatur a facie eius; milia millium ministrabant ei, et decies milies centena milia assistebant ei: iudicium sedit, et libri aperti sunt.” Dan. , 7:10.* En este pasaje puede observarse la interacción entre diferentes elementos del dogma dionisiaco, el número de los órdenes angelicales y el flujo incandescente de sabiduría. Otros teólogos creen que la referencia principal para Dionisio fue *Apocalipsis 5:11*; *“...Et vidi et audivi vocem angelorum multorum in circuitu throni et animalium et seniorum, et erat numerus eorum millia millium...”*; sin embargo, considero que el género apocalíptico no es propio de la argumentación teológica, pues no es un hecho real histórico-bíblico que fundamente la visión del profeta Juan.

## Qué significa el número angelical que se transmite. Cap. XIII

Ahora bien, pienso que igualmente es digno de discusión y magisterio espiritual esto; el por qué la enseñanza de las sagradas escrituras al hablar de los ángeles dice que existen miles de millares, y diez mil veces diez mil, envolviendo los números humanos más altos hacia ellos mismos y multiplicándolos por éstos:<sup>231</sup> explicándolo con razones evidentes que los órdenes de las substancias celestes nos son innumerables.<sup>232</sup>

En efecto, son muchísimos los ejércitos de los espíritus celestes que sobrepasarían por mucho la medida infirme y breve de nuestros números mortales, y habrían sido conocidos y definidos sólo por su más eminente y celeste inteligencia,<sup>233</sup> como por la noción que les concedió muy abundantemente la suma divinidad, creadora de la inmensa ciencia, fuente de sabiduría y principio para todas las cosas que al mismo tiempo existen<sup>234</sup>, que existe por la razón misma de la excelente substancia y causa de la substancia, virtud que contiene todas las cosas, y consumación que abraza todo.

---

<sup>231</sup> Cicerón en *De natura deorum* XXI, menciona que Epicuro fue uno de los primeros en reflexionar en los seres intermedios y en reconocer una *ἰσονομία*, es decir, que hay tantos dioses o entes divinos como humanos.

<sup>232</sup> La tradición judía ortodoxa no reconoce números ni especula acerca de los seres intermedios. En cambio, la mística y la superstición judías contenidas en el *Zohár* (זוהר), *Sefer Haietzirá* (ספר היצירה) y la *Cábala* (קבלה) recrean un amplio campo de estudio para los números de la creación y el significado oculto en los pasajes bíblicos; sin embargo, concuerdo con los rabinos ortodoxos y desdeño las tradiciones de estos libros por tener un valor “mágico-esotérico” y por carecer de seriedad.

<sup>233</sup> El hecho de reconocerse ignorante del número angélico y de aceptar que sólo Dios es quien conoce y posee la verdad absoluta corresponde a la teología negativa. Dionisio recibe la teología negativa a través del neoplatonismo y su obra *Theologia Mystica* es una de los primeros intentos por defender y establecer el dogma. Incluso Juan Escoto Eriúgena bajo influencia de Dionisio, intentaría establecer una ontología-negativa. *Cfr.* Eriúgena, Juan Escoto, *Sobre la naturaleza (Periphyseon)*, Pamplona, Eunsa, 2007, pág. 55 y ss.

<sup>234</sup> Se mencionan las cualidades platónicas principales de Dios: el propio origen, la sabiduría en sí y su condición de creador de todo.

Quae sint figurativae angelicarum virtutum imagines et reliqua. Cap. XV

Age vero iam, si placet, relaxantes parum per intentionem nostram, et mentis aciem<sup>235</sup> a sublimibus illis angelorum speculationibus tantisper avertentes, ad dividuam atque in plura discissam latitudinem multiplicis angelicarum imaginum varietatis descendamus, atque ab ipsis rursus veluti ab imaginibus, ad simplicitatem coelestium spirituum per illarum solutionem redeamus.

Id autem ante omnia compertum tibi sit velim,<sup>236</sup> quod imaginum sacratiora signantium designationes, easdem interdum substantiarum coelestium distinctiones perfectas atque docentes inducunt, aliquando discentes atque subiectas, et ultimas saepe docentes, primariasque discentes, denique (ut dictum est) et primas et medias et extremas virtutibus praeditas ac per hunc expositionis explicite modum, nihil absurditatis<sup>237</sup> inseritur, nihil quod sit a ratione alienum. Nam si quidem regi ac doceri aliquas a prioribus diceremus, deinde easdem regere atque docere, prioresque rursus extremas docere, et postmodum ab ipsis

---

<sup>235</sup> *aciem mentis*... Sinécdoque por *intelligentiam*.

<sup>236</sup> Apóstrofe. Muestra el carácter amable del autor.

<sup>237</sup> *absurditatis*... Término propio del latín tardío, derivado de *absurdus*.

Qué son las imágenes figurativas de las virtudes angélicas y qué son las restantes cosas.<sup>238</sup> Cap. XV

Ahora bien, si place, ya relajados un poco a través de nuestra intención, y apartando entretanto la agudeza de nuestra mente de aquellas sublimes visiones de los ángeles, descendamos hacia la dividida y separada, en muchas partes, amplitud de la variedad múltiple de las imágenes angelicales y, una vez más, a partir de las visiones mismas, como a partir de las imágenes, regresemos<sup>239</sup> a la simpleza de los espíritus celestes a través de la disolución<sup>240</sup> de aquéllas.

Pero quisiera, ante todo, que tengas por seguro esto: que las designaciones de las imágenes que señalan las cosas más sagradas introducen a veces esas mismas distinciones de las substancias celestes como perfectas y docentes, a veces como discentes y subordinadas; y a veces las últimas como docentes y las primeras como discentes y finalmente (como se dijo) presentan tanto las primeras, como las intermedias y las últimas como dotadas de virtudes, y que a través de esta manera de exposición no se inserta explícitamente nada absurdo, nada que sea ajeno a la razón. En efecto, si dijéramos que algunas [distinciones] son regidas e instruidas por las primeras; después, que esas mismas rigen y enseñan y que, a su vez, las primeras enseñan a las últimas y que luego aprenden a partir de aquellas mismas

---

<sup>238</sup> Dionisio Areopagita es uno de los primeros en crear un método de análisis iconológico. Los estéticos y artistas modernos consideran que en 1570 Jan van der Meulen fue el primero en establecer e intentar un método de iconología en su obra *De Picturis et Imaginibus Sacris, pro vero earum usu contra abusum*, es decir, un análisis de las figuraciones y representaciones religiosas judeo-cristianas; sin embargo, existen obras anteriores que, aun sin esa intención, lograron explicar figuraciones religiosas, tal es el caso de Dionisio Areopagita quien logró unificar ideologías y explicarlas por medio del neoplatonismo.

<sup>239</sup> El método de investigación de las imágenes figurativas es una mimesis de la dialéctica platónica: “La realidad aparece organizada y estructurada en niveles jerárquicos que van desde el Uno a la realidad múltiple y diversa, todo procede del Uno, πρόοδος, pero todo tiende o vuelve al Uno, ἐπιστροφή”, es decir, el estudio desglosado en partes de las imágenes figurativas nos acerca al estudio y contemplación del verdadero conocimiento (el Uno).

<sup>240</sup> I. e., desglosar las imágenes en proporciones entendibles.

illis discentibus discere, esset profecto ea res perabsurda, et ingenti confusione plena.

Sin autem easdem et docere et doceri dicimus, verum non easdem et ab eisdem, sed singulas a superioribus regi ac discere, extremas vero docere atque regere: non inconvenienter infertur, eas quae in sacro eloquio continentur, sacratius effectas formas, easdem aliquando et primis et mediis extremisque virtutibus proprie ac vere circumponi posse.

Igitur et illa vel in anteriora conversio ac iugis intentio, vel suis in locis mansio, atque tuendarum virtutum suarum causa nusquam progressio<sup>241</sup> status ille praeterea, per quem sociali ad sequentes secundo loco communicabilique processu providentissimae virtutis participes fiunt: omnibus profecto coelestibus spiritibus aptissime ac verissime congruit, etsi aliis eminentissime atque integre quidem, quod saepe iam diximus, aliis vero ex parte atque submissius.

Aggrediamur itaque quod instituimus, illud statim in prima figurarum expositione inquirentes, quam ob causam divina eloquia igneam descriptionem<sup>242</sup> prae omnibus ferme honorare videntur.<sup>243</sup>

---

<sup>241</sup> *progressio nusquam...* Oxímoron.

<sup>242</sup> *Igneam descriptionem...* Hipálage, *i.e.*, *descriptionem ignis*.

<sup>243</sup> *Videntur...* Oración subordinada interrogativa en indicativo; pérdida de la sintaxis latina, incluso, pudo haberse tratado de la influencia del español, lengua vernácula del editor de esta versión latina.

que están aprendiendo, sin duda este tema sería totalmente absurdo y lleno de una gran confusión.

Pero si decimos que las mismas [distinciones] tanto enseñan, como son instruidas, pero que no las mismas a partir de las mismas, sino que cada una es regida y aprende de las superiores, pero enseña y rige a las últimas: convenientemente se dice que esas formas realizadas más sagradamente, que son contenidas en las sagradas escrituras, a veces pueden ser colocadas propia y correctamente alrededor de las primeras, de las intermedias y de las últimas virtudes.<sup>244</sup>

Por consiguiente, aquella conversión e intención perpetua hacia lo anterior,<sup>245</sup> la permanencia en su lugar, el avance a ninguna parte para ver sus virtudes, o, además, aquel estado a través del cual, en su avance, llegan a ser partícipes de la más prudente virtud para quienes los siguen en el segundo lugar social y comunicativo: son, sin duda, convenientes de la manera más apta y verdadera para todos los espíritus celestes, aunque para unos de manera más sobresaliente e íntegra, lo que ya dijimos varias veces, en cambio para otros en parte y de manera más modesta.

Así, abordemos lo que establecimos, indagando inmediatamente en la primera exposición de las figuras aquello: por qué causa parece que las sagradas escrituras casi honran la descripción ígnea frente a todas.

---

<sup>244</sup> Lo mejor debe regir lo peor. Según lo que Platón expone en el parágrafo XIII del libro IX de la *República*, la *mimesis icástica* retoma su fuerza: los ángeles deben tener jerarquías bien designadas de manera que los superiores sean los mejores por sus virtudes, para el caso de Platón, un filósofo debe regir porque es el mejor del pueblo.

<sup>245</sup> *anteriora*... Se refiere a la alegoría de la caverna, donde el *habitus contemplationis* es la capacidad y la tendencia del alma de volver hacia su origen por influencia de la reminiscencia. Pues, el alma que proviene y fue creada por el sumo principio, debe mirar hacia el bien, la verdad y la belleza.

Denique invenies in his non modo igneas rotas effingi, verum ignita quoque animalia: et viros ignem veluti ex se coruscationis<sup>246</sup> instar emittentes, ac iuxta ipsas quoque coelestes substantias, congestos carbones ignis apponi, et flumina ingenti fragore ignis fervorem emittentia.

Sed et thronos esse aiunt igneos,<sup>247</sup> et ipsa eminentissima Seraphin incendendi munus ipsa nominis sui appellatione signare: ipsisque proprietatem et officium ignis<sup>248</sup> in primis assignant, ac prorsus ultro citroque<sup>249</sup> ignis figuras praecipue honorant.

Per ignem itaque signari arbitror coelestium spirituum faciem, dei maxime speciem insignem.

Nam profecto sanctissimi qui de deo loquuti sunt viri, summam illam et nullis obnoxiam figuris formisque substantiam, varie in igne describunt.<sup>250</sup> quippe qui divinae proprietatis, si dici liceat, in rebus visibilibus plurimas servat imagines. Nempe enim ignis sensibilis in omnibus (ut ita dixerim) est, et per omnia sine ulla sui admixtione proficiscitur, et ab omnibus prorsus excipitur.

---

<sup>246</sup> *Coruscatio*...Término propio de latín tardío, siglo III-V d.C. Sin embargo, el verbo *corusco* ya era usado por Virgilio.

<sup>247</sup> "*Aspiciebam, donec throni positi sunt, et antiquus dierum sedit. Vestimentum eius candidum quasi nix, et capilli capitis eius quasi lana munda; thronus eius flammae ignis, rotae eius ignis accensus. Fluvius igneus rapidusque egrediebatur a facie eius; milia milium ministrabant ei, et decies milies centena milia assistebant ei: iudicium sedit, et libri aperti sunt...*" Dan., 7: 9-10.

<sup>248</sup> "*Et auditam faciet Dominus gloriam vocis suae, et terrorem brachii sui ostendet in comminatione furoris et flamma ignis devorantis, allidet in turbine et in lapide grandinis...*" Is., 30, 30.

<sup>249</sup> *Sc. In sacris scripturis.*

<sup>250</sup> "*Apparuitque ei angelus Domini in flamma ignis de medio rubi; et videbat quod rubus arderet et non combureretur. Dixit ergo Moyses: "Vadam et videbo visionem hanc magnam, quare non comburatur rubus". Cernens autem Dominus quod pergeret ad videndum, vocavit eum de medio rubi et ait: "Moyses, Moyses". Qui respondit: "Adsum"...Ex., 3:2-6.*

*"Et vidi: et ecce ventus turbine veniebat ab aquilone et nubes magna et ignis involvens, et splendor in circuitu eius, et de medio eius quasi species electri, id est, de medio ignis..." Ez., 1:4.*

*"...vidi: et ecce vir unus vestitus lineis, et renes eius accincti auro obryzo; et corpus eius quasi chrysolithus, et facies eius velut species fulgoris, et oculi eius ut lampas ardens, et brachia eius et, quae deorsum sunt usque ad pedes, quasi species aeris candentis, et vox sermonum eius ut vox multitudinis..." Dan., 10: 5-7.*

Finalmente encontrarás en estas [descripciones] que no sólo son representadas como ruedas ígneas, sino también como animales encendidos; también como varones que emiten fuego a modo de resplandor como a partir de ellos mismos, y que también frente a las sustancias mismas celestes, se colocan carbones llenos de fuego, y ríos que emiten calor con el inmenso estruendo del fuego.<sup>251</sup>

Pero también dicen que los tronos son ígneos, y que los más eminentes serafines mismos, por la denominación propia de su nombre, dan a entender la tarea de encender: en primer lugar asignan la propiedad y la labor de fuego a estos mismos, y especialmente honran, de una y otra parte, a las figuras del fuego.

Considero que a través del fuego se da a entender el rostro de los espíritus celestes, y sobretodo el insigne aspecto de Dios.<sup>252</sup>

Pues, sin duda, los hombres más santos que hablaron acerca de Dios, describen que aquella suma substancia libre de toda figura y forma está en el fuego de diversas maneras: puesto que éste, si fuera lícito decirlo, conserva muchísimas imágenes de la propiedad divina en las cosas visibles.<sup>253</sup> En efecto, el fuego, por así decirlo, es perceptible en todas las cosas, pues tanto pasa a través de todas sin mezcla alguna de sí mismo, como se separa absolutamente de todas.

---

<sup>251</sup> Federico Revilla menciona que en la época bizantina, según los hebreos, las estrellas eran la morada de los dioses por sus características exactas, propiedades geométricas, luz que se descompone, calor y fuego. Cfr. Revilla F., *Diccionario de iconografía y simbología*, Madrid, 1995, pág. 156.

<sup>252</sup> Las llamas consagradas, lámparas y velas, tenían un papel fundamental en la religión greco-romana. Se creía que todo fuego provenía del Olimpo y que conservaba características divinas. Nietzsche apunta un origen afectivo del fuego a partir del mito prometeico. Lactancio, al estudiar los misterios egipcios con una visión cristiana, reflexiona en la antigua creencia de que el fuego es la presencia misma de los dioses, al ser una energía inexplicable e incontrolable. Incluso los misterios de *Eleusis* iniciaban con una llama, símbolo de pureza, que no podía apagarse. En consecuencia, la tradición pagana y la idea de *illustratio*, *suffimentum*, *expiatio* y *purgatio* a través del fuego, logró adaptarse al dogma dionisiaco a causa de las múltiples coincidencias en las diferentes religiones. Cfr. Nietzsche, *El culto griego a los dioses*, Madrid, 1998, cap. IV.

<sup>253</sup> Podría tratarse de una herencia religiosa primitiva, pues desde siempre y hasta el cristianismo, los astros han sido la representación de los dioses; en el caso del cristianismo, el sol representaba a Dios y la luna a la virgen María. Arturo Sánchez Domínguez defiende esto a partir del puente bizantino que adoptó estas figuraciones aceptadas más tarde en el concilio de Trento del siglo XV.

Cumque lucidissimus sit, ipse tamen non admota materia, in qua suam vim suumque ostendat officium, in seipso occultus atque incognitus manet, neque admittit habitum, neque patet aspectui: ipse omnia superat, et ea quibus insederit, in suum traducit officium: omnibusque quomodolibet sibi appropinquantibus sui consortium tradit: renovat omnia calore vitali, ac fulgoribus apertis illuminat, teneri miscerique non potest: discernendi vim habet, atque immutabilis est: superiora semper petit, et in acumen tendit, agilis, celer, sublimis, nullaque vi ut inferiora petessat adigi potest: semper mobilis, eodemque motu vicens: alia movet, complectitur omnia, cum tamen astringi ipse non possit: cumque alio ipse non egeat, sibi ipsi tamen clam incrementa suppeditat, atque in qua libet suscipiente materia suae maiestatis potentiam indicat, efficax, potens, omnibus invisibiliter praesens: si negligatur, non esse videtur: attritu autem veluti irritatione quadam naturaliter ac proprie continuo lucentem excitatur in flammam, rursusque incomprehensibili abvolat modo: cumque assatim omnibus participationem sui locupletissimam praebeat, numquam tamen ipse minuitur.<sup>254</sup>

Complures item alias ignis proprietates invenies, divinae actioni (quantum humanis<sup>255</sup> imaginibus fas est) prope accedentes. Hoc itaque non ignorantes viri illi, divina sapientia repleti, coelestes substantias ex igne maxime effingunt, ut illarum divinam speciem ad dei imitationem tendere pro viribus indicent.

---

<sup>254</sup> Alegoría del fuego.

<sup>255</sup> "...et in medio eius similitudo quattuor animalium, et hic aspectus eorum: similitudo hominis erat eis. Quattuor facies uni et quattuor pennae uni; pedes eorum, pedes recti, et planta pedis eorum quasi planta pedis vituli, et scintillae quasi aspectus aeris candentis. Et manus hominis erant sub pennis eorum in quattuor partibus; et facies et pennas per quattuor partes habebant: iunctaeque erant pennae eorum alterius ad alterum; non revertebantur, cum incederent, sed unumquodque ante faciem suam gradiebatur. Similitudo autem vultus eorum: facies hominis et facies leonis a dextris ipsorum quattuor, facies autem bovis a sinistris ipsorum quattuor et facies aquilae desuper ipsorum quattuor..." Ez., 1:5-10.

Y aunque es el más brillante, él mismo, al no juntarse una materia en la que muestre su fuerza y oficio, permanece oculto en sí mismo y desconocido, y no admite un aspecto externo ni se manifiesta a la vista; él mismo supera todas las cosas y arrastra a su oficio a esas en las que se asienta, y transmite su poder a todos los que se acercan de alguna manera a él; renueva todas las cosas con calor vital e ilumina con evidentes fulgores; no puede contenerse ni mezclarse, tiene la fuerza de separar, es inmutable; siempre busca lo superior y tiende hacia la punta, ágil, rápido, sublime y no puede ser obligado por ninguna fuerza, puesto que codicia las cosas inferiores: siempre móvil; activo por su mismo movimiento, mueve otras cosas, abraza todo, aunque él mismo no podría ser atado y aunque él mismo no necesite de otra cosa, furtivamente suministra a sí mismo incrementos e indica la potencia de su majestad en cualquier materia que lo tome, eficaz, potente, presente invisiblemente en todas las cosas; si es desatendido, parece que no existe, pero por un roce, como por cierta estimulación, es animado natural y propiamente a una flama que brilla continuamente y de nuevo vuela de manera incomprensible, y aunque proporcione abundantemente a todos su participación más enriquecida, nunca él mismo disminuye.<sup>256</sup>

Igualmente encontrarás muchas otras propiedades del fuego, que se acercan mucho a la divina acción, según sea lícito a las imágenes humanas. Y aquellos hombres expertos en esto, repletos de divina sabiduría, forman las substancias celestes sobre todo a partir del fuego, de tal manera que indican que el aspecto divino de aquéllas tiende, según sus fuerzas, a la imitación de Dios.<sup>257</sup>

---

<sup>256</sup> La alegoría del fuego engloba muchos elementos místicos, neoplatónicos y primitivos. *Cfr.* Cap. V.

<sup>257</sup> En México, el *Códice Borbónico* y las *Crónicas* de Bernardino de Sahagún, hablan acerca de la figuración del fuego que logró adaptarse a los dogmas evangélicos. “El primer fuego” es una fiesta ritual religiosa que se realizaba en el Cerro de la Estrella en honor a Huitzilopochtli, donde a través de un fogón se recreaba la renovación y preservación del universo al sacrificar y purificar una víctima. No se sabe exactamente de dónde proviene ésta figuración, sin embargo, se afirma la admiración primitiva del fuego en todos los pueblos y la identificación del fuego con los dioses. *Cfr.* Sáenz A., *El fuego nuevo*, INAH, México, 1967, §El fuego nuevo.

Humana quoque illas formas<sup>258</sup> describunt, quod mente vigeant homines, videndique vires habeant ad superna tendentes, sublimique ore et erecto sint statu, et per naturam ad imperandum ac regendum idonei: cumque sensu ac viribus brutorum animalium comparatione minimum valeant, praestanti<sup>259</sup> tamen virtute animi ac rationabilis scientiae dominatu, et quod anima naturaliter libera servire vincique non possit, omnia superant. Possumus autem et per singula plurisariam divisa humani corporis membra, non inconcinnas (ut reor) imagines coelestium invenire virtutum.

Dicimus enim visu<sup>260</sup> quidem in sanctis angelis clarissimam signari aciem, qua divinis hauriendis luminibus inhiant: simplicemque praeterea illam, et liquidam, nihilque oblutantem sed motus celeritate constantem, puramque et patulam suscipiendis absque perturbatione ulla divinae claritatis fulgoribus qualitatem.

Porro naribus<sup>261</sup> olfaciendi ac diiudicandi vi praeditis, capacem eorum perceptione, qua summam illam suavissimamque fragantiam pro viribus admittentes, caetera quae huiusmodi non sint, scite diiudicant ac penitus fugiunt: auribus vero vim illam participandi, divinamque participationem scite suscipiendi: gustu autem, intelligibilis alimoniae refectionem, et divinorum nutrimentum quoque liquorum ad missionem.

---

<sup>258</sup> *Humana...illas formas....* Prosopopeya.

<sup>259</sup> *“Et ait Deus: “Ficiamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; et praesint piscibus maris et volatilibus caeli et bestiis universaeque terrae omnique reptili, quod movetur in terra” Gen., 1:26.*

<sup>260</sup> *“Statura quoque erat rotis, et altitudo et horribilis aspectus; et tonum corpus oculis plenum in circuitu ipsarum quattuor...” Ez., 1, 18.*

<sup>261</sup> *Cfr. Gen., 16 - 18. Dios acompañado de dos ángeles se presenta ante Abraham quien bien recibe a los “tres seres que se presentan” y ordena que Sahara lave los pies de los invitados y les ofrezca de comer.*

También, describen que aquellas formas son algo humano, porque son vigorosas de mente como los hombres y tienen, al tender hacia lo supremo, la fuerza para ver, y, por su boca sublime y su postura erecta, son idóneos para imperar y regir a través de la naturaleza; y como valen mínimamente en comparación con el sentido y fuerzas de los animales irracionales, superan todas las cosas por la virtud sobresaliente de su alma, por su dominio de la ciencia racional y porque su alma naturalmente libre no podría servir ni ser vencida. Además, también a través de cada miembro del cuerpo humano<sup>262</sup> separado en diferentes partes, podemos encontrar las imágenes de las virtudes celestes (según creo) no desordenadas.

En efecto, decimos que, sin duda, en los ángeles santos por su visión se da a entender la agudeza más clara, con la cual ansían experimentar los divinos lúmenes; y sobre todo se da a entender aquella cualidad simple, transparente, nada combatiente sino constante en la velocidad de su movimiento, también pura y evidente para quienes la toman y sin perturbación alguna de la divina claridad de sus fulgores.<sup>263</sup>

Por otra parte, por sus narices, dotadas de la fuerza de oler y de discernir, se da a entender su capacidad de percepción, con la que, al admitir, según sus fuerzas, aquella suma y más suave fragancia, hábilmente discernen las restantes cosas que no son de tal manera y huyen absolutamente de ellas; pero por las orejas se da a entender aquella fuerza para participar, y la divina participación para entender hábilmente; además, por el gusto, se da a entender el remedio del alimento inteligible y también la admisión de líquidos divinos y nutritivos.

---

<sup>262</sup> Existen tres clases de seres; sin embargo, los seres intermedios que imitan y tienden a Dios tienen forma humana, porque, si Dios creó al hombre a su imagen y semejanza y, a su vez, los ángeles siguen la forma de Dios, los seres intermedios adoptan figuras antropomórficas. *Cfr.* Filón de Alejandría, *Alegoría de la Leyes*, III, XXII, 97.

<sup>263</sup> La visión refiere a la dialéctica neoplatónica. Vemos lo que somos y de lo que somos partícipes, el alma ve lo bello porque el alma es bella. *Cfr.* Plotino, *Enéadas*, I, VI, 9. Es decir, los ojos representan la cualidad del alma de discernir la triada socrática: lo justo, lo bello y lo verdadero. Dionisio, sin duda, vuelve a interpretar la alegoría de la caverna. También se hace referencia a la ἡλιοειδης o teoría del ojo solar, es decir, cuando el ojo contempla al sol (Uno-Dios-Principio), aunque el hombre no llegue a tocarlo (conocerlo), por medio de la visión, el hombre entra en comunión con el Dios y de esa forma se hace partícipe. *Cfr.* Plotino, *op. cit.*, VI, IX, 10.

At vero tactu constantiam illam exprimi putamus, qua quid utile, quid noxium sit, perite discernunt. Palpebras autem et supercilia, statum illum significare arbitramur, quo divinae speculationis sensus atque intelligentias cautissime servant: pubescentem<sup>264</sup> vero ac iuvenilem aetatem, vitalis virtutis constantiam septiterne vigentis.

Porro dentes divisionem indultae sibi perficientis alimoniae alentisque perfectiones exprimere credimus. Quaelibet enim substantia spiritalis, quam ab augustiore perceperit unicam et uniformem intelligentiam, provida virtute dividit atque multiplicat, dum inferiorem quoque pro captu suo promovet, atque ad altiora sustollit. Humeros autem atque ulnas et manus,<sup>265</sup> faciendi et operandi strenuam ac potentissimam vim in divinis spiritibus interpretamur. Cor item, signum esse dicimus divinam speciem prae se ferentis vitae, quae vitalem vim summi boni instar in inferiora disseminat.

Porro pectora, virtutem insuperabilem servandique vim, ut est a subiecti cordis vivifica distributione, significant. Dorsa<sup>266</sup> vero, vim indicant vitales omnes virtutes continentem.

---

<sup>264</sup> *“Et introeuntes in monumentum viderunt iuvenem sedentem in dextris, coopertum stola candida, et obstupuerunt. Qui dicit illis: “Nolite expavescere! Iesum quaeritis Nazarenum crucifixum. Surrexit, non est hic; ecce locus, ubi posuerunt eum...” Mc., 16:5.*

<sup>265</sup> *“Et emissa similitudo manus et apprehendit me in cincinno capitis mei; et elevavit me spiritus inter terram et caelum et adduxit me in Ierusalem, in visione Dei, iuxta ostium interius, quod respiciebat ad aquilonem, ubi erat statutum idolum zeli ad provocandam aemulationem” Ez., 1:8.*

<sup>266</sup> *“Et omne corpus earum et colla et manus et pennae et circuli plena erant oculis in circuitu quattuor rotarum; et rotas istas vocabit volubiles, audiente me” Ez., 10, 12.*

Sin embargo, pensamos que por el tacto se expresa aquella constancia con la cual discernen diestramente qué es útil, qué es nocivo. Además consideramos que los parpados y las cejas dan a entender aquel estado, con el cual cuidan cautelosamente los sentidos e inteligencias de la visión divina; pero la edad adolescente y juvenil, da a entender la constancia de la virtud vital que está activa sempiternamente.<sup>267</sup>

Por otra parte, creemos que los dientes expresan la división del alimento que les fue entregado perfeccionante y que alimenta las perfecciones. En efecto, cualquier substancia espiritual, a la que alguien haya tomado como única y uniforme inteligencia a partir de lo más precioso, con virtud proveedora divide y multiplica, mientras promueve al inferior también, según su capacidad, y lo levanta hacia lo más alto.<sup>268</sup> En cambio, entendemos que los hombros, los brazos y las manos son en los espíritus divinos la fuerza activa y más potente para hacer y actuar.<sup>269</sup> Igualmente, decimos que el corazón es el signo de la vida que muestra el divino aspecto, que disemina la fuerza vital a modo de sumo bien en las cosas inferiores.

Por otra parte, el pecho da a entender la virtud insuperable y la fuerza para conservar, dado que existe por la distribución vivífica del corazón que subyace a él.<sup>270</sup> En cambio, la espalda indica que es la fuerza que contiene todas las virtudes vitales.

---

<sup>267</sup> La edad juvenil da a entender la eternidad del alma. Nietzsche afirma que la concepción de “un alma eterna” fue transmitida por las religiones orientales. Podríamos afirmar que las enseñanzas rabínicas acerca del hálito divino son las que triunfan en la religión judeo-cristiana.

<sup>268</sup> El tacto y los dientes expresan la *ascesis* neoplatónica: la capacidad del hombre que permite diferenciar lo bueno de lo malo, lo bello de lo desigual y lo que existe de lo que no existe. La *ascesis* o discernimiento entre lo mundano e ideal es una de las características que fueron muy bien aceptadas por los cristianos. *Cfr.* Platón, *Banquete*, 210 a- 212 c.

<sup>269</sup> El vigor físico no es propio del neoplatonismo, ni siquiera como alegoría. Tal vez, es un atributo heredado de la tradición greco-romana. Según Nietzsche, las figuraciones antropomórficas de los dioses, tuvieron su auge, cuando la mentalidad religiosa maduró lo suficiente para intentar explicar el rito a través de la filosofía. Por eso, los dioses Olímpicos fueron símbolo idealizado de la belleza, vigor y poder.

<sup>270</sup> El corazón y pecho: recuérdese que Platón dividía el alma en tres (cfr. Nota 228): lo racional en la cabeza, lo sensible en el corazón y lo irascible en las vísceras. Aquí, Dionisio innova y rompe con las tradiciones de los seres intermedios, pues les otorga a los ángeles capacidades afectivas y emotivas. Por lo que la influencia de Epicuro y Cicerón, en parte, fue desdeñada y, a modo de dioses Olímpicos, los entes celestes adoptan mentalidad humana.

Pedes<sup>271</sup> autem, movilitatem, celeritatem, atque cursum insinuat sempiterni motus ad divina tendentis. Quocirca et sanctorum spirituum pennatos theologia pedes effinxit.<sup>272</sup>

Quippe alis signatur celeritas alta conscendens, et coelestis vitae cursus iter in anteriora semper ac celsiora consternens, et quod ad superiora feratur, mortalibus atque infimis omnibus exceptus. Sed enim alarum levitas id in sanctis angelis indicat, quod terreni corporis sarcina liberi, toti absque ulla admixtione vel pondere ad celsa ferantur.<sup>273</sup> Quod autem nudi ac discalceati describuntur, hoc signat, quod liberi et absoluti et expediti, atque exterioris omnis adiectionis labe sint puri, et ad divinae simplicitatis similitudinem pro viribus tendant.<sup>274</sup> Verum quia rursus simplex illa multiformisque sapientia nudos etiam operit, et vasa quaedam illis circumferenda largitur: age ipsa quoque coelestium spirituum sacra operimenta atque instrumenta, in quantum possumus, explicare pergamus.

---

<sup>271</sup> De nuevo se refiere a *Ez.*, 1:7.

<sup>272</sup>...*Visu...naribus...auribus...gustu...tactu...palpebras...dentes...humeros...pectora...cor...pedes...* Metáforas en gradación. Nótese el equiparamiento de las cualidades subjetivas con las objetivas y la descripción descendente, de la cabeza a los pies.

<sup>273</sup> *Sc. Angeli.*

<sup>274</sup> *Pennatos pedes...alis...discalceati...* Prosopopeya: nótese las cualidades similares al dios Cupido. "...*Seraphim stabant iuxta eum; sex alae uni et sex alae alteri: duabus velabat faciem suam et duabus velabat pedes suos et duabus volabat...*" *Is.*, 6:2, incierto pues la cita indica que los pies eran cubiertos por alas y no que eran alados.

En cambio, los pies insinúan la movilidad, la rapidez y el curso del movimiento sempiterno que tiende hacia lo divino. Por eso también la teología representó los pies de los santos espíritus como alados.<sup>275</sup>

Por supuesto, por las alas se señala la celeridad que asciende hacia lo alto, el curso de la vida celeste que cubre el camino siempre hacia lo anterior y hacia lo más excelso y, porque será llevado a lo superior, una vez alejado de todas las cosas mortales y bajas. Pero de hecho, la levedad de las alas en los santos ángeles indica esto: que libres de la carga de un cuerpo terrenal, todos sean llevados hacia lo excelso sin mezcolanza alguna o peso.<sup>276</sup> En cambio, el que se describe que están desnudos y descalzos, señala esto: que son libres, absueltos, ligeros y puros de mancha de todo nexo exterior y que tienden, según sus fuerzas, a la semejanza de la simpleza divina.<sup>277</sup> Pero, puesto que aquella simple y multiforme sabiduría cubre incluso a los desnudos, les da también abundantemente algunos utensilios: ahora bien, procedamos a explicar, en cuanto podamos, las propias sagradas cubiertas de los espíritus celestes y sus instrumentos.<sup>278</sup>

---

<sup>275</sup> Los pies alados son una mala interpretación del pasaje bíblico. Sin embargo, una vez más, podría tratarse de una conciliación entre el mito-greorromano con la jerarquía judeo-cristiana. Hermes es una de las principales figuras adoptadas para la representación de los seres intermedios en el cristianismo. Hermes, dios olímpico, concuerda en varios tópicos con los ángeles bíblicos: la capacidad de volar, la interacción con los hombres como dios mensajero, la rapidez, los poderes curativos, la capacidad de ascenso y descenso. Podríamos suponer que Dionisio al referir la cualidad de seres con pies alados intenta hacer inclusión de los ritos y figuraciones paganas, para que a través de la similitud pudieran ser aceptadas del todo.

<sup>276</sup> Según M. Eliade, las alas, incluso en la época actual, son uno de los principales símbolos de ascensión en todas las culturas del mundo. Representan la libertad y la liberación de lo terrenal, por ello, son uno de los principales motivos en las expresiones de arte. Las alas son la capacidad de contemplar el mundo ideal y, al poseerlas, nos brindan la oportunidad de “separarnos” del mundo humano y de toda pasión terrenal. La capacidad de volar, expresa la tendencia de elevarse hacia lo alto y tender hacia el *mundus imaginalis* o la utopía de los dioses.

<sup>277</sup> Se refiere a la teoría de la Ένωσις o unión: el ángel debe pasar de una imagen del *mundus imaginalis* a la *imaginatio* del hombre, para ello, debe ser el mensajero del *logos*. Y volviendo a la simple interpretación de un hombre creado a imagen de Dios que vivía desnudo en el Edén, la tradición ortodoxa judía afirma que el hombre tuvo vergüenza después de comer del fruto prohibido y la anterior desnudez es lo más cercano a la naturaleza de nuestra creación; hecho que se comprueba al nacer desnudos. Por lo tanto, los ángeles, al ser una representación del λόγος, se muestran sin artificios y la desnudez es prueba de su simpleza divina.

<sup>278</sup> Los atributos de los ángeles no tienen cabida en la tradición judía ortodoxa. Podría creerse que Dionisio intenta empatar los atributos de los dioses paganos con los seres intermedios. De manera que los convertidos no se deshicieran de sus figuras y simbolismos sino que les dieran una nueva y cristiana representación.

Perlucidam nempe atque igneam vestem,<sup>279</sup> signare arbitror divinam speciem, secundum illam quam diximus, ignis imaginem: illuminandi praeterea vim, ob praemia in coelo posita, ubi lux est, et quod prorsus intelligibiliter illustrat, sive intellectualiter illustratur.

Porro sacerdotalem vestem vim illam adducendi ad divina et sacratoria spectacula, totiusque vitae consecrationem insinuare puto. Zonas<sup>280</sup> vero, foecundarum ipsarum virtutum custodiam diligentem, cogentemque ipsas in habitum, qui in semet singulari facilitate convertitur, ac per gyrum circa seipsum immutabili identitate<sup>281</sup> versatur.

Virgas<sup>282</sup> itidem, regis ac ducis insigne praeferre, quod omnia recta perficiat, dicimus. Hastas vero atque secures<sup>283</sup> vim disimilia dividendi, discernentiumque virtutum habilitatem et efficientiam atque strennuitatem, intelligimus.

---

<sup>279</sup> *“Et vidi quasi speciem electri, velut aspectum ignis, intrinsecus eius per circuitum; a lumbis eius, et a lumbis eius usque deorsum vidi quasi speciem ignis splendentis in circuitu...” Ez., 1:27.*

<sup>280</sup> *“... et levavi oculos meos et vidi: et ecce vir unus vestitus lineis, et renes eius accincti auro obrizo...” Dan., 10:5.*

<sup>281</sup> *Identitate...* Término propio del latín medieval, aproximadamente entre XI y XV d. C.

<sup>282</sup> Tal vez hace referencia a Isaias, 10:5: *“Vae Assur, virga furoris mei et baculus in manu mea, indignatio mea!”*

<sup>283</sup> *“Eiecitque Adam; et collocavit ante paradisum voluptatis cherubim, et flammeum gladium atque versatilem ad custodiendam viam ligni vitae...” Gen., 3;24.* Incierto, pues las espadas sirven como símbolo de custodia en las puertas del Edén.

Creo que en realidad el vestido totalmente brillante e ígneo da a entender el aspecto divino, según aquella imagen del fuego que dijimos; sobre todo, da a entender la fuerza para iluminar, a causa de los premios puestos en el cielo, donde está la luz y, porque ilumina muy inteligiblemente o es iluminada intelectualmente.<sup>284</sup>

Por otro lado, pienso que el vestido sacerdotal insinúa aquella fuerza de conducir hacia las visiones divinas y más sagradas, y hacia la consagración de toda la vida. Pero las cintas insinúan la custodia que ama las propias virtudes fecundas y que toma las mismas en su hábito, que se vuelve con singular facilidad hacia ellas mismas y a través del giro se voltea con inmutable identidad alrededor de sí misma.<sup>285</sup>

Del mismo modo, decimos que las varas<sup>286</sup> ofrecen un símbolo de rey y de guía, el cual perfeccionaría todo como correcto. Pero entendemos que las lanzas y las hachas son la fuerza para dividir las cosas desemejantes, la habilidad, eficiencia y la diligencia de las virtudes que distinguen.

---

<sup>284</sup> Massimo Cacciari, retoma las principales cualidades primitivas que Nietzsche observó en las religiones del mundo. El tópico de la luz es por excelencia el símbolo de transmisión y purificación. Pues, a través de los rayos de luz, el sol tiene contacto con la tierra y, a través de la luz, los malos espíritus y demonios malignos son ahuyentados. Turner supone que la palabra נאור (naór: luz) comparte las mismas raíces con la palabra נורא (norá: terrible); gracias a ésta similitud léxica, Turner asegura que los ángeles son temibles para los seres malignos, porque poseen la luz de la verdad que tiende a purificar y a sanar. *Cfr. Sal. 76:5 – 8* y la pintura de William Turner, *The angel standing in the sun*, 1846.

<sup>285</sup> San Agustín, en *De Trinitate*, XV, 16, 26, dice que, aunque veamos a Dios tal cual es, nunca seremos semejantes a Él, o bien seremos lo más humanamente posible cercanos a Él. La semejanza tiene un límite, por ello, a través de la luz, el ángel cumple la función anagógica que conduce a través de los sentidos hacia lo celeste. Por otro lado, la capacidad de pasar del mundo invisible al visible es a través de la luz: esto fue herencia de los oráculos caldeos que fue adquirida por Proclo y que finalmente Jámblico adopta: la luz es tan elevada que los ojos no pueden soportarla sino a través de figuraciones. *De Mis. Aeg.*, II, 86.

<sup>286</sup> Nietzsche, en el Libro II, cap. 3 de *El culto griego a los dioses*, afirma que los cetros, varas y lanzas son algunos de los elementos más primitivos de la religión griega: forman parte de los ídolos. Clemente de Alejandría, en el *Protréptico* 4, 46, afirma que el mana divino se localizaba en los árboles que eran adorados como personificación de las divinidades, por ello, los sacerdotes y representantes religiosos portaban, como dioses, cetros, lanzas y objetos hechos con la madera de los árboles divinos. Así pues, los clásicos estabilizaron los atributos de los dioses: un tridente para Poseidón, una jabalina para Ares, un cetro para Zeus, una piña de árbol o vid para Dionisio. Por lo tanto, suponemos que Dionisio intenta aprovechar la tradición perdurable de "objetos-mana", para atribuirla en su jerarquía. Aunque en la tradición judía ortodoxa, cualquier objeto o instrumento es considerado idolatría, el cristianismo sí los adoptó.

Vasa quoque geometrica atque fabrilia,<sup>287</sup> fundandi et construendi ac perficiendi vim, et quaeque alia sunt providentiae illius munera. Quae inferiora promovet atque convertit, interdum et divinorum in nos iudiciorum signa sunt, quae finguntur sanctorum angelorum instrumenta: aliis quidem significantibus emendantem disciplinam, sive iustitiam punientem: aliis vero moestorum casuum ereptionem, sive disciplinae finem, sive prioris felicitatis receptionem, seu aliorum quoque munerum adiectionem, sive illa parva, sive magna, sive carnalia, sive intelligibilia sint:<sup>288</sup> prorsusque mens divinis in rebus exercitata, nunquam dubitabit invisibilibus rebus rerum visibiles coaptare imagines.<sup>289</sup>

At vero cum ventorum<sup>290</sup> appellatione censentur, naturae summa celeritas, quae cuncta ferme absque ulla mora temporis penetrat, motusque ille ex summis ad infima, rursusque ex imis ad summa in momento pertingens, profecto signatur, inferiora et secundo a se loco posita, ad superiorem celsitudinem tollens, primasque substantias ad tradenda inferioribus lucis suae consortia, providentissime movens.

Dicet fortasse aliquis, hunc aereum spiritum qui ventus dicitur, divinam quoque coelestium spirituum praeferre speciem. Habet enim et ipse divinae actionis imaginem atque figuram (sicut in symbolica theologia,<sup>291</sup> iuxta quattuor elementorum expositionem, pluribus documentis ostendimus)

---

<sup>287</sup> *“Et introduxit me illuc; et ecce vir, cuius erat species quasi species aeris, et funiculus lineus in manu eius, et calamus mensurae in manu eius, stabat autem in porta...” Ez., 40:3.*

<sup>288</sup> *sive iustitiam punientem...sive disciplinae finem...sive felicitatis receptionem...seu munerum adiectionem...sive illa parva...sive magna...sive carnalia...sive intelligibilia...* Polisíndeton.

<sup>289</sup> *Sacerdotalem... vestem, ...zonas, ...virgas, ...hastas, ...securas, ...vasa... geométrica... Metonimias.*

<sup>290</sup> *“Respondit Daniel et dixit: “Videbam in visione mea nocte: et ecce quattuor venti caeli pugnabant in mari Magno, et quattuor bestiae grandes ascendebant de mari diversae inter se...” Dan., 7:2.*

<sup>291</sup> *De symbolica theologia, obra perdida.*

También, entendemos que los utensilios geométricos<sup>292</sup> y artesanales son la fuerza para fundar, construir y perfeccionar y cualquier otra cosa es regalo de aquella providencia, que promueve lo inferior y lo convierte: algunas veces son signos de los divinos juicios hacia nosotros, que son formados como instrumentos de los santos ángeles; dando a entender unos la disciplina que enmienda o la justicia que castiga, en cambio otros, el despojo de las caídas funestas, el fin de la disciplina, la recepción de la felicidad anterior,<sup>293</sup> también de la adición de los otros regalos, ya sean aquellos pequeños o grandes, carnales o inteligibles; y rectamente la mente ejercitada en las cosas divinas nunca dudará en adaptar imágenes visibles de las cosas a cosas invisibles.

Sin embargo, cuando se ponen de acuerdo en la denominación de los vientos, se da a entender, por supuesto, la suma rapidez de la naturaleza que penetra a casi todo sin demora alguna de tiempo y aquel movimiento que se extiende desde lo sumo hacia lo inferior e inversamente de lo más bajo hacia lo sumo, que levanta hacia una excelsitud superior las cosas inferiores puestas en segundo lugar por él, y que mueve muy prudentemente las primeras substancias para pasar a los inferiores las cosas que participan de su luz.

Quizá alguien dirá que este espíritu aéreo que es llamado viento, ofrece también la divina especie de los espíritus celestes. En efecto, él mismo tiene la imagen y figura de la divina acción (tal como en la Teología Simbólica<sup>294</sup> demostramos con muchísimos documentos en la exposición de los cuatro elementos)

---

<sup>292</sup> Se refiere a la balanza, y ésta es una metáfora de la justicia. Atributo que refuerza una de las cuatro virtudes platónicas como imagen figurativa.

<sup>293</sup> El alma tiene, por reminiscencia, la necesidad de volver a su origen y principio: el *nutus divinus* es la necesidad de tender hacia lo anterior y la felicidad ideal se logra a través del conocimiento de la verdad por medio de las virtudes, sobre todo de la justicia, que es el resultado de las tres primeras virtudes platónicas: valor, prudencia y moderación. Cfr. San Agustín, *De libero arbitrio*, III, 11.

<sup>294</sup> Obra perdida de Dionisio Areopagita, sólo tenemos noticia de ella a partir de las alusiones que el propio Dionisio hace en sus obras. La obra, supuestamente, abarcaría las cuestiones que en ésta tesis se engloban. Cfr. Toscano, María, *op. cit.*, § Qué sabemos realmente de Dionisio Areopagita.

secundum naturalem mobilitatem vimque animandi, et celerem insuperabilemque discessum, et mobilium principiorum atque finium incognitas nobis atque invisibiles latebras. Non enim scis, inquit, unde venit et quo vadit.

Nubis<sup>295</sup> quoque speciem divina scriptura illis effingit, per id profecto innuens, sanctos spiritus occulto quidem lumine supra mundanum impleri modum: caeterum primitivam illam, primoque apparentem lucem, modeste reverenterque suscipere, eamque sequentibus absque invidia pro suo cuiusque captu secunda derivatione transfundere.<sup>296</sup> Praeterea quod illis et foecunditas, et vis item animandi et augendi ac perficiendi adsit, iuxta intelligibilis imbris foecunditatem, quae subiectum gremium ad vitalem partum<sup>297</sup> pinguibus evocet pluviis, rectissime nube signantur

---

<sup>295</sup> *“Et vidi: et ecce ventus turbinis veniebat ab aquilone et nubes magna et ignis involvens, et splendor in circuitu eius, et de medio eius quasi species electri, id est, de medio ignis...”*  
*Ez.*, 1:4.

<sup>296</sup> Alegoría del viento.

<sup>297</sup> *vitalem partum... i. e., vitam.*

conforme a su movilidad natural y a su fuerza para animar, también tiene una separación rápida e insuperable, tiene los secretos invisibles<sup>298</sup> y desconocidos para nosotros de los principios y de los fines inconstantes. En efecto, dijo, “no sabes de dónde viene ni a dónde va”.

Las sagradas escrituras adoptan para aquéllos también el aspecto de nube, descubriendo sin duda a través de esto, que los santos espíritus son llenados con una lumbrera oculta por encima de la medida mundana; además, que toman modesta y reverencialmente aquella luz primitiva que apareció primero y que la transfunden en una segunda derivación a los siguientes, sin envidia, según la capacidad de cada uno.<sup>299</sup> Precisamente porque tanto la fecundidad, como de igual modo, la fuerza para animar, para crecer y para perfeccionar, se hallaría en ellos, frente a la fecundidad del agua inteligible la cual evoca el regazo que subyace para el parto vital con lluvias fértiles, son señaladas muy correctamente con la nube.<sup>300</sup>

---

<sup>298</sup> El viento es la franca representación de las ideas inalcanzables neoplatónicas, es el existir en esencia invisible para los ojos humanos. Puede suponerse que Dionisio intenta abarcar los cuatro elementos que los antiguos filósofos postularon como ἀρχή o ἄπειρον. Teofrasto junto a Anaxímenes explican la cosmogonía del mundo a través del aire. Dionisio pudo haber heredado sólo algunas características de Anaxímenes: el carácter divino del aire, la invisibilidad, la extensión indefinida y la causa del movimiento a través del aire. No obstante, muchas filosofías del mundo entero reconocen la esencia del alma como viento.

<sup>299</sup> En la tradición judía, la nube no es más que un atributo de las apariciones celestes, en sí no forma parte de las representaciones divinas. Por el contrario se conserva la ortodoxa definición de alma como aliento o soplo, del verbo לנשום linshom (respirar). En la tradición greco-romana, a través del aire se lograba la purificación; Nietzsche dice que los *aïora* u *oscilla* eran regalos y ofrendas a los dioses que se colgaban de los árboles como medio de expiación originarias del mito de Ícaro y Erigona, *Cfr. Op. Cit.* Cap. IV, 42-47. También a través de los olores en el aire se lograba una comunión con la divinidad, ya sea incienso, azufre, perfumes, etc. De igual modo, a través del fuego, se alimentaba a los dioses con el olor de las vísceras quemadas en sacrificio. *Cfr. Aristófanes, Las aves*, 1470 – 1552.

<sup>300</sup> La figuración del agua suple las creencias paganas y primitivas de los ritos que contemplan divinidades a partir del agua, la fertilidad y la curación. Tal vez, es una referencia o adopción de la teoría que desde Tales de Mileto se definió: el agua como origen de la vida y como característica divina. El agua como elemento religioso en Grecia, según Nietzsche, se relacionaba con los ritos oraculares, de adivinación y de inspiración extática. También era utilizada en los ritos de purificación tanto en Grecia como en Roma, Dionisio debió estar consciente de la importancia del elemento y decidió unirlo a su dogma. El agua lustral, era agua mezclada con sal o cenizas que se utilizaba para lavar, bañarse o barrer. El sacerdote en Atenas debía bañarse con agua lustral diariamente; *Cfr. Pausanias, Descripción de Grecia*, X, 34, 4.

Et si quaeritur, quam ob causam aeris quoque et electri ac discolorum lapidum speciem divinae literae sanctis angelis applicant, id profecto dixerim: electro,<sup>301</sup> quod auri atque argenti speciem praefert, ex qua parte auri color ostenditur, splendorem illum inviolabilem designari, qui neque consumi neque imminui possit, neque ulla ratione maculari: qua vero argentum lucet, nitidum illud ac purum coelesteque iubar ostendi.

Porro aeri,<sup>302</sup> iuxta eas qua supra exposuimus rationes, ignis aut auri speciem oportet ascribi. At vero gemmarum species<sup>303</sup> colorum varietate distinctas, ita accipiendas puto, ut sive illae sint candidae, nitorem lucis insinuent: sive rutilae, ignis speciem signent; sive fulvae, rutilans referant aurum: sive virides, vigorem ac robur iuventutis enuntient.<sup>304</sup>

Invenies denique per singulas figurarum imagines dignissimos sensus, quibus ad superiora feraris.

---

<sup>301</sup> Ez., 1:27.

<sup>302</sup> *“Post hoc volui diligenter discere de bestia quarta, quae erat dissimilis valde ab omnibus his et terribilis nimis, dentes et ungues eius ferrei; comedebat et comminuebat et reliquia pedibus suis conculcabat...” Dan., 7:19.*

<sup>303</sup> *“Et super firmamentum, quod erat imminens capiti eorum, quasi aspectus lapidis sapphiri similitudo throni; et super similitudinem throni similitudo quasi aspectus hominis desuper...” Ez., 1:26.*

<sup>304</sup> *Candidae...rutilae...fulvae...virides...* Metáforas.

Y si se pregunta porqué las sagradas escrituras aplican a los santos ángeles también el aspecto del bronce, del ámbar y de las piedras de diferentes colores, sin duda yo diría esto: que aquel esplendor inviolable es marcado con el ámbar, que ofrece el aspecto del oro y de la plata, de una parte se muestra el color del oro, que no podría ser consumido ni aminorado, ni manchado de ninguna manera; pero que, donde brilla la plata, es mostrado aquel nítido y puro resplandor celeste.<sup>305</sup>

A su vez, por el bronce junto con esas razones que expusimos arriba, conviene que se le asigne el aspecto del fuego o del oro. Pero en cambio, pienso que los aspectos distintos en la variedad de los colores de las gemas deben ser tomados de tal modo que, o bien, aquéllas sean blancas para que insinúen la nitidez de la luz, o bien, rojas para que señalen el aspecto del fuego brillante, o bien, amarillas para que refieran el oro resplandeciente, o bien, verdes para que enuncien el vigor y resistencia de la juventud.<sup>306</sup>

Finalmente, a través de cada una de las imágenes de las figuras encontrarás los sentidos más dignos con los que seas llevado a lo superior.

---

<sup>305</sup> Una de las malas interpretaciones del dogma dionisiaco desemboca en la gemología esotérica y la alquimia en la Edad Media. Sin embargo, gracias a lo expuesto por Nietzsche, podemos suponer otra adopción de las tradiciones culturales greco-romanas: por ejemplo, un ritual frigio, para lograr la purificación y expiación, utilizaba el sonido del bronce (campanas) en sus ceremonias. De cualquier manera, es más difícil empatar la interpretación de los metales con los ritos clásicos, ya que Dionisio expone sólo acerca del color y acerca de su simbolismo en la *Jerarquía*.

<sup>306</sup> Nótese uno de los primeros esbozos por realizar una psicología del color, que más tarde Johann Wolfgang von Goethe, en el siglo XVIII, completaría y perfeccionaría para su estudio como disciplina, en su obra *Zur Farbenlehre* (Teoría de los colores), escrita en 1810.

Verum quia de his pro modo virium nostrarum satis dictum puto, ad caetera discutienda transeamus, et coelestibus spiritibus effictas bestiarum effigies explicemus.

Leonis faciem<sup>307</sup> signare putamus, vim illam in angelis principalem ac robustam et indomabilem, per quam occultissimo illi ineloquibilis divinitatis arcano, pro viribus similes nituntur evadere, operti spiritalibus vestigiis, et expedita illa atque ineffabili celeritate itineris, ad divini fulgoris secreta tendentis.

Bovis<sup>308</sup> autem imaginem, fortitudinis ac robustatis<sup>309</sup> praeferre speciem, et qua spiritalis sulcos suscipiendis coelestibus foecundisque imbribus scindunt. Cornua item servatricem illam signant atque insuperabilem vim.

Porro effigiem aquilae,<sup>310</sup> regiam dignitatem, motumque ad superna tendentem, celeremque volatum, atque ad captandum necessarium reparandis viribus cibum, agilitatem atque vigilantiam, et cursum et facilitatem summam, ac praeterea vim illam singularem speculandi atque intendendi libere, directe,

---

<sup>307</sup> *“Quattuor autem facies habebat unumquodque: facies una, facies cherub, et facies secunda facies hominis, et in tertio facies leonis, et in quarto facies aquilae...” Ez., 10:14.*

<sup>308</sup> *“Similitudo autem vultus eorum: facies hominis et facies leonis a dextris ipsorum quattuor, facies autem bovis a sinistris ipsorum quattuor et facies aquilae desuper ipsorum quattuor...” Ez., 1:10.*

<sup>309</sup> *Robustatis...* Término propio del latín tardío.

<sup>310</sup> *“Prima quasi leaena et alas habebat aquilae; aspicebam, donec evulsae sunt alae eius; et sublata est de terra et super pedes quasi homo stetit, et cor hominis datum est ei...” Dan., 7:4.* La cita realmente refiere cualidades de un águila, mas no una imagen total.

Sin embargo, porque pienso que se ha dicho suficientemente acerca de estas cosas, según la medida de nuestras fuerzas, pasemos a discutir las restantes y expliquemos las efigies de bestias adoptadas por los espíritus celestes.<sup>311</sup>

Pensamos que la cara de león da a entender aquella fuerza principal en los ángeles, robusta e indomable, a través de la que se empeñan, según sus fuerzas, en volverse semejantes a aquel misterio más oculto de la divinidad inexpresable, ocultos por los vestigios espirituales y por aquella libre e inefable celeridad del camino que tiende hacia las cosas secretas del divino fulgor.

En cambio, pensamos que la imagen de buey ofrece el aspecto de la fortaleza y robustez<sup>312</sup> con la cual dividen los surcos espirituales para tomar las aguas celestes y fecundas. Igualmente los cuernos dan a entender aquella fuerza servidora e insuperable.

Por otra parte, pensamos que la efigie de águila da a entender la dignidad regia,<sup>313</sup> el movimiento que tiende a lo superno, el vuelo rápido, la agilidad y atención para capturar el alimento necesario para reparar las fuerzas, el curso, la suma facilidad y sobre todo, aquella fuerza singular para observar y para dirigirse libre y directamente,

---

<sup>311</sup> El rito cultural a los seres-bestia es de origen primitivo en toda religión. En Creta y en Siria, el toro; en Egipto, las aves, los gatos, los perros; en México, las serpientes, los quetzales, etc. La causa de un numen zoomórfico se debe a que los animales del sacrificio cultural adoptaban la divinidad y eran por sí mismos el símbolo del dios. El "animismo" consiste en la transferencia de una energía divina a los objetos del mismo culto; para los Egipcios, los dioses eran concebidos con imágenes mixtas –animal-hombre-, mientras que para los clásicos, al madurar su pensamiento, las imágenes zoomórficas cayeron y pasaron a formar parte de las figuraciones o atributos divinos: Dionisio-toro, Demeter-caballo con crines, Eurinome-pezuña, Jupiter-águila, Apolo-cisne, Minerva-lechuza, Esculapio-serpiente, Marte-buey, Venus-jabalí, Juno-pavo real. Dionisio se dio cuenta de la inseparable conexión de las divinidades con los entes de la naturaleza, y al notar la concordancia de las figuraciones clásicas con las bíblicas, unificó y trató de interpretar las cualidades que los pensamientos religiosos admiraban de los animales: caballo-obediencia, toro/buey-fortaleza, águila-inteligencia y león-virtud, sin caer en idolatría y conforme al cristianismo.

<sup>312</sup> Dionisio pudo tener interés en resaltar la figuración del buey o toro por la importancia de la fundación de Roma. Precisamente, un toro fue el que guió a los sabinos a través de los Alpes para llegar a Italia. El toro tenía cualidades divinas y era identificado con Marte.

<sup>313</sup> *Regia*..., sin duda, por la figuración mítica de Zeus, representado por el águila. Símbolo, entre los clásicos, tan famoso que incluso fue el emblema romano por excelencia.

in nullam partem inclinando aciem luminum in radium illum uberrimum lucidissimum deitatis, quem ex se instar solis emittit.

Equorum quoque figuram obedientiam in sanctis angelis significare dicimus, qua divinis obtemperant iussis. Qui si quidem albi sint, candorem ac divinae propinquitatem lucis quoque maxime signant: sin vero pulli, occulta divinitatis insinuant: si autem rubei, vigorem ignis et strenuam efficaciam indicant: quod si ex albo nigroque permixti, vis illa signatur, qua traducente nectuntur extrema: et prima secundis, ac secunda primis, conversionis ac prudentiae ratione iunguntur. Enim vero nisi cohibendae prolixitatis rationem haberemus, particulares quoque memoratorum animalium proprietates, corporalesque illorum descriptiones omnes, coelestibus illis virtutibus dissimilium similitudinum<sup>314</sup> ratione aptissime congruere profecto doceremus: fervorem iracundiae ad spiritalem fortitudinem, cuius extremum ira vestigium est; concupiscentiam quoque, ad divinum amorem; et ut totum simul explicem, omnes mutorum animatum sensus et partes in plura discissas, ad virtutum coelestium altissimas intelligentias et unicas virtutes referentes.<sup>315</sup>

---

<sup>314</sup> *Dissimilium similitudinum...* Oxímoron.

<sup>315</sup> Alegorías zoomórficas.

sin inclinar a ninguna parte la agudeza de sus ojos, hacia aquel rayo más abundante y más luminoso de la deidad que emite de sí mismo a modo de sol.

Decimos también que la figura de caballos<sup>316</sup> da a entender la obediencia en los santos ángeles por la que se sujetan a los mandatos divinos. Si éstos fueran blancos, señalan el candor y sobre todo la cercanía de la luz divina, pero si fueran negros, insinúan las cosas ocultas de la divinidad; en cambio, si fueran rojos, indican el vigor del fuego y su activa eficacia; pero si estuvieran mezclados de blanco y de negro, se señala aquella fuerza mediante la cual los extremos se enlazan y las primeras cosas se unen con las segundas y las segundas con las primeras, en una proporción de conversión y prudencia.<sup>317</sup> A no ser que en verdad tuviéramos razón para contener la amplitud, sin duda enseñaríamos que también las propiedades particulares de los animales famosos<sup>318</sup> y todas las descripciones corporales de aquéllos concuerdan muy aptamente con aquellas virtudes celestes en razón de las semejanzas diferentes; al llevar el fervor de la iracundia a la fortaleza espiritual cuya ira es el último vestigio; también la concupiscencia al amor divino y, para explicar al mismo tiempo todo, todos los sentidos de los animados mudos y sus partes separadas en muchas, hacia las inteligencias más altas de las virtudes celestes y las únicas virtudes.<sup>319</sup>

---

<sup>316</sup> En la Roma republicana se manifestó la herencia indoeuropea de ritos culturales con caballos, el *equus october* (15 de octubre) consistía en una carrera dedicada al dios Marte, el caballo ganador era sacrificado y su sangre y cola eran encargadas a las vestales que llevarían al *Regia* el tributo para conservar la cosecha y fertilidad. Dionisio podría haber conocido el rito y tratar de conciliar las tradiciones.

<sup>317</sup> Dionisio combina dos de sus exégesis: el símbolo de los colores con el símbolo de los caballos. En realidad, la *Biblia* no pone énfasis en las figuraciones de caballos. Por lo que puede advertirse que Dionisio demuestra amplitud y libertad al escribir e interpretar su propio dogma. En otras palabras, el autor juega con las alegorías y metáforas que sirven de *exempla* para su argumentación.

<sup>318</sup> Uno de los elementos base heredados de la religión semítica a la greco-romana es el dios-monstruo Φάνης o Πρωτογόνοϛ, aparece en el sexto himno órfico; es un dragón con alas doradas, tenía cuatro cabezas: de león, de toro, de serpiente y de cabra, además, era llevado por un carro alado tirado por caballos. Nietzsche reconoce la influencia semítica en esta figuración, cosa que podemos comprobar al comparar las figuraciones querubínicas de Dionisio con la tradición mitológica.

<sup>319</sup> Dionisio reconoce que no estudia por completo todas las figuraciones bíblicas o de la tradición oral; sin embargo, recrea la comparación o el extremo que definen las figuraciones y símbolos: el discernimiento entre el bien y el mal (dialéctica neoplatónica).

Verum prudentibus non modo ista sufficiunt, sed vel unius obscurae imaginis expositio, ad similia pari ratione solvenda sufficet. Illud inspiciendum, quid sibi velint flumina,<sup>320</sup> rotae et currus, qui coelestibus virtutibus coniuncti referuntur.

Nempe enim ignea flumina divinos significant latices, largissimam angelis atque indeficientem inundationis copiam largientes, vitalisque foecunditatis altores; currus autem, coniunctam similium et aequalium societatem signant; rotae vero, quae altae quidem sunt: caeterum in anteriora semper absque ulla conversione in nullam partem declinando incedunt, vim profecto actionis angelicae, qua rectam semper viam atque arduam pergunt, insinuant. Quippe omnis illorum cursus, spiritalisque rotatus, ad viam illam erectam atque arduam coelesti intentione dirigitur.<sup>321</sup>

Possumus autem et iuxta alium sensum, intellectualium rotarum figuralem descriptionem exponere. Est enim eis (ut propheta ait) cognomen inditum, gel, gel,<sup>322</sup> quod Hebraeorum voce revelationes ac revolutiones significat.

---

<sup>320</sup> *"Fluvius igneus rapidusque egrediebatur a facie eius..." Dan., 7:10.*

<sup>321</sup> *"Aspiciebam, donec throni positi sunt, et antiquus dierum sedit. Vestimentum eius candidum quasi nix, et capilli capitis eius quasi lana munda; thronus eius flammae ignis, rotae eius ignis accensus" Dan., 7:9.*

<sup>322</sup> Etimología incierta, debería ser (galgal) del hebreo גלגל. *"...et rotas istas vocavit volubiles, audiente me..." Ez., 10:13.*

Sin embargo, no sólo estas cosas son suficientes para los prudentes, sino incluso la exposición de la única imagen obscura será suficiente para resolver las cosas semejantes con igual razón.<sup>323</sup> Debe inspeccionarse aquello: qué significan los ríos, las ruedas y las carretas que se llevan juntos a las virtudes celestes.

Efectivamente, los ríos ígneos dan a entender los líquidos divinos, que otorgan a los ángeles la abundancia muy generosa e indeficiente de la inundación, y criadores de la fecundidad vital;<sup>324</sup> en cambio, las carretas<sup>325</sup> señalan la asociación conjunta de semejantes e iguales; pero las ruedas, que ciertamente son altas, que además siempre marchan hacia lo anterior sin conversión alguna y sin declinar hacia ninguna parte, insinúan, sin duda, la fuerza de la acción angelical con la que persiguen siempre la vía correcta y ardua. Por supuesto, todo curso de aquéllos y su rotación espiritual es dirigida hacia aquella vía erigida y ardua por la intención celeste.

Sin embargo, también frente al otro sentido podemos exponer la descripción figurativa de las ruedas intelectuales. Pues, como dijo el profeta, les fue otorgado el cognomen, “galgal” que da a entender en lengua de los hebreos, las revelaciones y las revoluciones.

---

<sup>323</sup> San Agustín, en *Confesiones* XII, 11, cuestiona el origen del ángel: como creación del Uno-principio, los seres intermedios vienen del no-lugar o *mundus imaginalis* al mundo de lo tangible. Sin embargo, las figuraciones celestes tienen un límite con los humanos, por eso, Filón de Alejandría creía que todas las imágenes eran confusas y oscuras, excepto la del fuego; pues, cuando Moisés ve la zarza ardiendo, el fuego, que no tiene figura propia, ni representación, ni estabilidad, es un εἰκὼν de la no-figura. Esa no-figura es la que ortodoxamente representa el no-lugar, la utopía neoplatónica inalcanzable.

<sup>324</sup> Es decir, los dioses de la fecundidad (Liber, Dionisio, Demeter, Ceres) pierden sus atributos y son los ángeles quienes, en condición de seres intermedios y no de dioses, heredan la simbología folclórica.

<sup>325</sup> Se refiere a la figuración mística judía: מעשה מרכבה “Maasé Merkabá” o “carroza celestial” que es descrita en el libro de Ezequiel.

Igneae namque atque divinae rotae, regyrationes<sup>326</sup> quidem habent, quod sempiterno motu circa summum idem versentur bonum: revelationes autem, quod occulta sacramenta revelent, et humiliores quosque promoveant, sublimesque divini fulgoris radios in inferiora agmina descendendo transfundant.

Reliqua nobis ad exponendum est gaudii coelestium ordinum ratio. Sunt enim illi passivae voluptatis nostrae prorsus ignari. Congaudere autem dicuntur deo, in eorum qui perierant inventione, iuxta congruam sibi divinam prorsus tranquillitatem et benignissimam copiosissimamque laeticiam,<sup>327</sup> quam de illorum providentia et salute capiunt, qui convertuntur ad deum, ac voluntatem illam prorsus ineffabilem, cuius et sancti viri saepe numero participes effecti sunt, cum in eos divinae illius ac deificae lucis fulgor influeret.

Sed haec hactenus de figuris ac fictionibus sacris: quae licet ad diligentiores huiusmodi signorum enodationem non attigerint, multum tamen (ut reor) conferent intelligentiae nostrae, ne in humilitate literae figamur, figuralibusque imaginibus inhaereamus.

---

<sup>326</sup> *rotae...revelationes ac revolutiones...* Paronomasia y a su vez, aliteración; se recrea una exégesis personal a través de la etimología de la palabra en latín y se recrea el sonido de las ruedas.

<sup>327</sup> *laeticiam* en vez de *laetitia*... Se podría suponer asimilación o pre-romanceamiento.

En efecto, las ruedas ígneas y divinas tienen en verdad regiraciones, porque igualmente se vuelven con un movimiento alrededor del mismo bien; por su parte, las revelaciones, porque revelarían los sacramentos ocultos y promoverían también a los más humildes, transfundirían los sublimes rayos del divino fulgor al descender hacia las filas inferiores.<sup>328</sup>

Nos resta por exponer la razón del gozo de los órdenes celestes. En efecto, aquéllos son totalmente ignorantes de nuestro placer sensible. Sin embargo, se dice que ellos se regocijan con Dios, en el descubrimiento de esos que se habían perdido, según la tranquilidad conveniente a ellos, sin duda divina, y la alegría más benévola y más abundante, que toman a partir de la providencia y salvación de aquellos que voltean hacia Dios, y según aquel placer, sin duda inefable, del cual los hombres santos frecuentemente fueron hechos partícipes, cuando el fulgor de aquella divina y deificante luz fluía hacia ellos.<sup>329</sup>

Empero, hasta aquí estas cosas acerca de las figuras y ficciones sagradas, aunque éstas no se hayan acercado a una aclaración más diligente de esa clase, contribuyen en mucho (según creo) a nuestra inteligencia, para que no nos detengamos en la humildad de las letras, ni nos atemos a las imágenes figurativas.<sup>330</sup>

---

<sup>328</sup> Es una exégesis bajo los ojos neoplatónicos, se refiere a la idea de infinidad o eterno retorno, del avance divino y de la capacidad de transportar o tender en derredor de la divinidad.

<sup>329</sup> Dionisio se arrepiente y en última instancia habla del gozo demónico. Efectivamente, rompe con el canon de las cualidades demonológicas; sin embargo, reduce las sensaciones y afecciones al amor divino, al amor ideal. Por lo que la concepción de εὐδαιμονία o felicidad demónica, retoma su correcta interpretación y nos habla acerca de un amor ideal hacia el Uno-principio; no obstante, es más cercano a lo humano porque es ejemplo y canon para el cristiano en su camino de fe hacia el amor de Dios.

<sup>330</sup> Se reconoce la ignorancia, hecho que afirma la teología negativa.

Quod si obiicias, nos non omnium deinceps imaginum, quae in sacris literis angelicas virtutes actionesque significant, fecisse mentionem: respondebimus quod verum est, fatebimurque ingenue divinarum et earum quae supra mundum sunt rerum, partim liquidam nos ignorasse scientiam: atque ad ea ediscenda quae supra nos sunt, doctore ac duce indigere: partim quaedam omisisse ex industria, ut quae ex antea expositis colligi possent, tantundem ferme valentia.

Simul et ne modum liber excederet proscipientes, arcana coelestia silentio honoranda putavimus.

Libri de coelesti hierarchia finis.

Pero, si reprocharas que nosotros no hemos hecho mención sucesivamente de todas las imágenes que en las sagradas escrituras dan a entender las virtudes y acciones angélicas, responderemos que eso es verdad y confesaremos que ingenuamente hemos desconocido la ciencia,<sup>331</sup> en parte transparente, de las cosas divinas y de esas que existen más allá del mundo; que además carecemos<sup>332</sup> de un hombre docto o un guía para aprender esas cosas que existen más allá de nosotros; que en parte hemos omitido algunas cosas deliberadamente, para que éstas puedan ser entendidas a partir de las cosas antes expuestas, en tanto que valen casi lo mismo.

De igual manera y para que este libro no exceda a los principiantes, pensamos que los secretos celestes deben ser honrados en silencio.

Fin del libro acerca de la jerarquía celeste.

---

<sup>331</sup> Dionisio es un puente, nexo importante en la demonología neoplatónica, mística cristiana, folclor judeo-cristiano y paganismo. La *Jerarquía* es un esfuerzo bien logrado que fundamenta con todos los elementos figurativos llevados a la explicación racional, a través de la filosofía y apuntalados en el dogma cristiano ortodoxo.

<sup>332</sup> Humildemente se reconoce la carencia de alguna obra o intérprete que aclare el uso de las imágenes figurativas, principal motivo de la *Jerarquía*. Dionisio es el canon para el estudio de la demonología o angelología cristiana, a partir de él, otros autores argumentarán, referirán y lo respetarán como autoridad.



## 6. ANÁLISIS DEL ARQUETIPO NEOPLATÓNICO

La manera más idónea para identificar y analizar los elementos neoplatónicos en la obra jerárquica recae en la contemplación de las imágenes figurativas: metáforas, alegorías, símbolos, imágenes, mitos y creencias;<sup>333</sup> por consiguiente, estos elementos deben ser agrupados de manera que expongan y evidencien la carga filosófica en cada idea arquetípica para así poder entender las adopciones, conciliaciones e innovaciones en el dogma judeo-cristiano respecto a la angelología.

### 6.1 Elementos figurativos a través del tiempo

Primeramente, debemos entender que la filosofía siempre va empatada con la religión y que, a su vez, la religión siempre se codea con el mito y las creencias populares. Jean Pierre Vernant<sup>334</sup> asienta que la explicación del *cosmos*, a través de figuraciones primitivas, mitos y concepciones imaginarias, desemboca en una explicación análoga racionalizada por la filosofía que es la inversión del mundo mítico.<sup>335</sup> Sin embargo, debido a la importante carga cultural y tradicional, las figuraciones e imágenes de las que se vale el mito, sobreviven al paso del tiempo y a la madurez humana y, en consecuencia, estos mismos elementos imaginativos son heredados a las siguientes generaciones que utilizan el mito no como verdad absoluta sino como *exempla* de un dogma particular.

Las figuraciones, que conforman mitos, existen desde la época primitiva de la humanidad de tal forma que no podríamos crear una especie de figuraciones-modelo indoeuropeas, ni mucho menos catalogar cuándo

---

<sup>333</sup> La imagen es “el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento” y tiene una visión trascendental. Así pues, la óptima manera de enseñar un dogma es con imágenes figurativas y símbolos visuales; igualmente, la imagen esquematiza una unidad de entendimiento “a priori” para revocar lo antes conocido. *Cfr.* Másmela, Carlos, *Dialéctica de la imagen*, Barcelona, Anthropos, 2006, pág. 9.

<sup>334</sup> *Cfr.* Mito y pensamiento en la Grecia Antigua, Ariel, 1993, págs. 21 – 30.

<sup>335</sup> *Cfr.* Ramos Jurado, Enrique A., *El origen de la filosofía en Grecia: del pensamiento mítico al pensamiento racional, de los presocráticos a Aristóteles*, Madrid, Universidad de Sevilla, 2005, pág. 5.

nacieron y cómo han perdurado a través del tiempo hasta nuestros días, pero sí podemos aseverar que hemos heredado las figuraciones y que desde siempre éstas constituyen para nosotros un legado cultural.

Nietzsche, en su obra *El culto griego a los dioses* y de manera paralela Mircea Eliade, en *Imágenes y Símbolos*, reflexionan sobre la importancia de las imágenes y símbolos en la mentalidad de un pueblo o de una civilización entera, sin intentar establecer qué imágenes y qué símbolos son o no primitivos sino que proponen hipótesis bien elaboradas en las que desmiembran los mitos, ritos y alegorías cosmológicas. Asimismo, al desmenuzar las figuraciones del pensamiento religioso, a partir de las concordancias y las coincidencias de éstas en el pensamiento de cada civilización, las catalogan en clases o tipos y las consideran, por ejemplo, filosóficas, políticas o psicológicas.

Por ello, he decidido imitar los criterios de análisis que estos dos investigadores aplicaron en las obras concernientes a las figuraciones filosófico-religiosas, para realizar yo mismo un arquetipo que revele qué figuraciones representan de inmediato al neoplatonismo, cuáles son parte de la conciliación intercultural cristiana y cuáles son innovaciones propias en la obra de Dionisio.

Así pues, después de haber leído atentamente la obra jerárquica y de haber estudiado el dogma neoplatónico, he identificado que *De coelesti hierarchia* es una obra de carácter dogmático-estético, porque en ella se utilizan figuraciones iconográficas para explicar el neoplatonismo al mismo tiempo que empatan y concilian las culturas paganas con la tradición judeo-cristiana.

En efecto, el análisis del contenido de esta obra a partir de las figuraciones que representan toda la carga dogmática trascendental, revela, sin duda, la herencia neoplatónica; sin embargo, he agrupado las figuraciones en tres rubros que revelan los orígenes de su fundamento: las adaptaciones de sistemas externos, las conciliaciones entre mito y racionalidad y las innovaciones del propio Dionisio.

## 6.2 ¿Qué es un arquetipo?

Resulta admirable advertir lo relacionados que están los términos “arquetipo”<sup>336</sup> y “figuraciones”: en efecto, el arquetipo es un modelo original (ya sean ideas, creencias, tradiciones, símbolos, etc.) que se repite a lo largo del tiempo de manera trascendental; mientras que las figuraciones son las diferentes formas en que las ideas arquetípicas se configuran en los diferentes contextos histórico-literarios.

Carl Gustav Jung afirma a lo largo de su obra<sup>337</sup> que ἀρχέτυπος es sinónimo de πρωτότυπος, porque es una ἰδέα primordial envuelta en un paradigma contenido en el subconsciente colectivo y porque pervive común a toda la humanidad. Por esto, Jung creía que en toda religión y sistema psicológico se repetían ocho figuraciones<sup>338</sup> que explicaban el inconsciente humano; aunque esta teoría se aplicaba concretamente a la comprensión de la mentalidad humana en campos psicológicos, puede ayudarnos a comprender la correlación entre figuraciones, psicología y filosofía.

Precisamente, Jung, Nietzsche, Massimo Cacciari y Mircea Eliade han explorado los campos de la investigación religiosa, filosófica y política analizando los rasgos y características que se repiten y que suceden como arquetipos primordiales en cada civilización; gracias a sus preclaros trabajos realicé este esfuerzo por comprender la inmortal tradición angélica. ¡Incluso el mismo Platón creía que el mundo estaba configurado por un modelo primario del cual devenían las cosas corpóreas y mundanas!

Así pues, procedo a analizar mi conjunto de ideas arquetípicas que se divide en:

---

<sup>336</sup> Según el DRAE, arquetipo (Del lat. *archetypus*, y este del gr. ἀρχέτυπος) es un punto de partida de alguna tradición textual y, a su vez, imágenes o esquemas congénitos con valor simbólico que forma parte del inconsciente colectivo.

<sup>337</sup> Cfr. Jung, Carl Gustav, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, 2009, Barcelona, Paidós, pág. 11. Donde también afirma: “*Archetypus* es una paráfrasis explicativa del εἶδος platónico. Esta denominación es útil y precisa, pues indica que los contenidos inconscientes colectivos son tipos arcaicos o- mejor aun- primitivos”.

<sup>338</sup> La personalidad, la sombra, el *animus*, el *anima*, la gran madre, el anciano sabio, el héroe y el yo mismo.

- ❖ figuraciones propias y originales del neoplatonismo
- ❖ ideas neoplatónicas empatadas con la religión judía (figuraciones judías)
- ❖ ideas acopladas y combinadas con la tradición mitológica grecorromana (figuraciones griegas y romanas)
- ❖ otras concordancias detectadas (figuraciones primitivas).

Aunque ya es muy evidente la herencia neoplatónica en el dogma angélico, en mi trabajo busco descubrir cómo acopló Dionisio esta filosofía y englobó las distintas tradiciones populares de tal suerte que nos legó un dogma angélico que ha sobrevivido como canon insuperable.

### 6.3 Elementos figurativos Neoplatónicos

El dogma angelológico adquirió múltiples ideas extraídas directamente del neoplatonismo y aunque todo mi arquetipo refleja ideas arquetípicas neoplatónicas, algunas de ellas fueron conciliadas con figuraciones judías, grecorromanas o primitivas; sin embargo, el lector, que ya se haya acercado un poco al neoplatonismo, identificará a simple vista los elementos originales<sup>339</sup> que fueron fielmente calcados en la *Jerarquía*.

A continuación, expondré los elementos adquiridos propiamente del neoplatonismo, dispuestos en orden alfabético y de forma independiente, porque no busco conceder importancia o preferencia a algún elemento del arquetipo en particular, sino analizar cada parte figurativa incluida en esta inmensa mitología angélica.

-*Acciones angelorum*. Las acciones de los ángeles son herencias impropias del neoplatonismo. Proclo en el *Comentario a Timeo*, denota las capacidades y acciones de los seres intermedios, al dividir la creación del demiurgo en dioses sublunares, ángeles, demonios, héroes y dioses. A imitación de lo que dice Proclo, la principal característica<sup>340</sup> de los ángeles dionisiacos es la triada Πρόοδος-ἐπιστροφή-μονή que denota el

---

<sup>339</sup> Originales, en el correcto sentido, se mantienen iguales desde su origen: la teoría base-neoplatónica.

<sup>340</sup> Cfr. Proclo, *In Timaeum*, III, 162. 1.

principal supuesto neoplatónico. Esta triple cualidad consiste en la multiplicidad de las formas a través de la “venida” de la creación, en la “vuelta” o “conversión”<sup>341</sup> hacia el principio único y el eterno movimiento circular de ir y venir, lo que en conjunto permite a los ángeles la imitación de lo absoluto (Dios). Así pues, los ángeles actúan como los démones de Proclo y cumplen tres funciones básicas: rellenar el espacio vacío del éter entre dioses y humanos; participar de la multiplicidad de la creación del Uno-principio y explicar la existencia del mal y del bien.<sup>342</sup>

Por otro lado, Dionisio también heredó, a través del neoplatonismo, el folclor contenido en el *Corpus Hermeticum* y en los *Oráculos caldeos* porque los ángeles se dividen en tres grupos<sup>343</sup> y tienen cualidades propias. En efecto, los ángeles areopagíticos actúan como un demon unipersonal y se dividen en ángeles buenos y malos.

Efectivamente, los ángeles reproducen el folclor hermético y caldeo, adoptan el neoplatonismo y reafirman lo expuesto por Platón en *Banquete* (202 d 7-203 a 8), donde se lee que las funciones demónicas consisten en rellenar y completar la creación, transmitir los mensajes divinos a los hombres e intervenir en los negocios mundanos (como el amor, un demon que influye en los hombres).

-*Alegoría de la caverna*. Sin duda alguna, fue hermosamente imitada la alegoría de la caverna en el sistema jerárquico; sin embargo, la nueva tradición coloca a los ángeles en el lugar de los entes que producen las sombras de las cosas verdaderas para los hombres y los orientan y guían para que puedan contemplar a Dios. Por eso, Dionisio explica que los

---

<sup>341</sup> La ἐπιστροφή es la vuelta del alma regida por su propio demon. *Cfr. Rep.* 620 e 1 y ss.

<sup>342</sup> *Cfr.* Ramos Jurado, Enrique Ángel, *Lo neoplatónico en el siglo V d. C.*, Universidad de Sevilla, 1981, §11.2. No se puede corroborar exactamente la influencia de los oráculos y del *Corpus Hermeticum*, incluso de los fragmentos órficos, sin embargo, se atribuyen como parte del folclor que siempre acompaña a las figuraciones religiosas. Incluso, el texto apócrifo *Epínomis* y las obras de Jenócrates son supuestas influencias para la tradición angélica.

<sup>343</sup> Los oráculos caldeos concebían tres tipos de démones: 1) Los santos soberanos que rodean el ser supremo, 2) los ministros que habitan el mundo y transmiten el intelecto y 3) los tronos que alaban a la divinidad. Nótese cómo algunas de estas características concuerdan con los ángeles de Dionisio. *Cfr. Idem.* Para el estudio de démones malvados y ángeles perversos, *cfr.* Tausiet, Maria, *El diablo de la edad moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2004, pág. 21 y ss.

ángeles se valen de visiones y sueños proféticos para revelar los secretos más místicos según la medida de los elegidos, a modelo de lo expuesto en *Banquete*, 202 e y 203 a. Gracias a esto, Dionisio justifica que los profetas y más tarde los miembros eclesiásticos sean los seguidores de las pistas angélicas que revelan el verdadero camino hacia Dios-Padre.

Otros de los elementos imitados a partir de la alegoría de la caverna se muestran en el juego de las figuraciones obscuridad-luz;<sup>344</sup> donde la obscuridad representa la ignorancia y permanencia en el mundo de las pasiones, mientras que la luz representa el sendero hacia el mundo de las ideas.<sup>345</sup> También, puesto que la ceguera representa los errores a causa del cuerpo, de las pasiones y de los deseos, los ángeles, dadores de luz, liberan a los hombres de aquéllos al practicar la purificación cristiana, ascesis de las virtudes.

-*Amor al conocimiento*. El concepto de amor que resalta en la *Jerarquía* proviene del amor ideal planteado en el *Banquete*. El amor se vuelve valioso y bello cuando su causa es la virtud; por ello, los ángeles obtienen no un amor de afectos y pasiones sino un amor ideal que tiende a anhelar lo bueno, bello y verdadero. Para Platón, el amor en sí es un demon, pues está entre lo mortal e inmortal: Eros,<sup>346</sup> hijo de Poros (Abundancia) y Penia (Pobreza), posee cualidades intelectivas y, como si fuera filósofo, se ubica entre dioses y humanos, entre ciencia e ignorancia, y es representado como un niño, porque no vive ignorante como un bebé ni tampoco culto como un adulto. Gracias a lo anterior, podemos suponer que los ángeles suelen ser representados igualmente con la figuración de un niño delgado, blanco, bello, varonil, descalzo y desnudo.<sup>347</sup>

-*Bienaventuranza*. El concepto de felicidad o bienaventuranza heredado a la jerarquía, proviene de lo que expone sintéticamente Plotino

---

<sup>344</sup> Por ejemplo el Capítulo VII, que habla de los serafines: "...*totius obscurissimae calignis ac caecitatis expultrice ac profligatrice sint praediti, seraphin acceperere cognomen.*" Cfr. pág. 14.

<sup>345</sup> *Rep.*, VII, 514 a y ss.

<sup>346</sup> No se trata de Eros, dios mitológico canónico, sino del amor personificado y descrito en el relato que Diotima expresa a Platón en *Banquete* 198a – 212c.

<sup>347</sup> En el Capítulo XV, se expresa: "*concupiscentiam quoque, ad divinum amorem... referentes...*", los ángeles y sus figuraciones llevan del deseo al amor a Dios, a modo platónico, se propone abandonar los sentidos y preferir lo cognoscible. Cfr. Pág. 50

en el Logos IV (40) de sus *Enéadas*. La εὐδαιμονία no es un concepto apropiado para los hombres, es decir, el hombre debe superar su esencia de hombre (pasiones, afecciones, sensaciones) para alcanzar la verdadera felicidad. En este sentido, los ángeles son seres “esforzados o diligentes” (σπουδαῖος) que hacen uso de la Φρόνησις que lleva a lo absoluto y, de esta manera, se vuelven seres superiores en su natural estado demónico para alcanzar la semejanza del Uno-principio. En efecto, bienaventuranza es el estar en comunión con el dios-absoluto<sup>348</sup> y es esto lo que debemos imitar de los ángeles, el camino a Dios a través del esfuerzo del alma.<sup>349</sup>

-*Demon*. La demonología de Platón establece todo un sistema y limita la importancia de los seres intermedios. Δαίμων<sup>350</sup> a lo largo de la historia tiene un sinfín de explicaciones; sin embargo, a partir de Platón, la *Jerarquía* adopta tres importantes cualidades: 1) los démones se asocian con los hombres sabios e ideales de la edad de Oro hesiódica, otorgándoles así el privilegio de ser superiores a los hombres; 2) en *Banquete* 202e-203b, se acepta que el demon es personal y semi-divino, de modo que concede y facilita la inteligencia a cada hombre (el mismo Sócrates admite poseer un demon reminiscente), y 3) los démones conectan el universo, de ellos proceden la ciencia adivinatoria, los misterios, los encantamientos, las profecías y la magia. Por otra parte, en *Timeo* 90 a y ss., el demon asiste y conduce al alma, incluso la eleva al cielo.<sup>351</sup>

Dionisio adopta fielmente estas cualidades, los ángeles son seres semi-divinos por ser creados antes que los hombres, ayudan y apoyan los

---

<sup>348</sup> “*Nam cum se ad imitandum deum spiritualiter intelligibiliterque componant... merito uberiore illius participatione beatae sunt.*” Nótese que los dos adverbios determinan la forma de imitar a Dios y por ello, es un mérito que concede felicidad.

Cfr. Cap. IV, pág. 6.

<sup>349</sup> En el logos II (19) de las *Enéadas* de Plotino, se especifica que los estadios ascendentes para el hombre son los que se contemplan en *Banquete* 202, e; θνητός-φιλόσοφος-σοφός-δαιμόνος-θειός. De aquí podría haber surgido la trasgresión actual: un hombre anhela convertirse en ángel para después alcanzar el grado divino.

<sup>350</sup> Platón, en *Cratilo* 398, b 6 y ss., afirma que Δαίμων proviene del verbo δαίωμα, y lo refiere a un poder que atribuye o distribuye y que es φρόνιμος “razonable, sensato”.

<sup>351</sup> Igualmente en *Fedón* 107c – 115 a, al narrar que el alma se dirige al Hades después de la muerte, se hace mención del demon que la conduce. También, Plotino en el logos III, 4 habla sobre el demon que nos toca en suerte.

asuntos mundanos interfiriendo de muchas maneras y conducen al hombre hacia el verdadero conocimiento (Dios).

Jámblico afirma que incluso en sus tiempos se creía en un demon personal asignado por el dios principal y, aunque no explica filosóficamente la causa y razón del demon personal, atribuye a los ángeles cualidades benéficas y maléficas. Por otro lado, invita a adorar al Dios verdadero y no a los démones personales, pues ellos solamente se encargan de cuidar y guiar el alma:<sup>352</sup> ¿Acaso no sorprende contemplar cómo Jámblico ya advertía el falso y equívoco culto a los seres intermedios?

*-Dios, causa y razón.* La *Jerarquía* es comandada por un sólo origen y principio, pues Dionisio explica claramente que su dogma se concentra en una teología negativa porque reconoce que es imposible conocer al Dios único;<sup>353</sup> sin embargo, expone que la manera óptima para acercarse e inclinarse a conocer la esencia verdadera es a través de los ángeles. Así pues, la dialéctica platónica consiste, según Dionisio, en discernir las figuraciones, imágenes y símbolos que los ángeles otorgan de manera confusa para que a través de los ojos del intelecto (no del cuerpo) podamos comprender al Dios bueno, verdadero y bello. Dionisio propone a Dios como principal “motivo” para actuar ascéticamente y encontrar el bien y la verdad.

*-Fuego (aspecto de Dios).* El fuego, en la *Jerarquía*, corresponde a los Serafines, a los flujos de fuego y al aspecto de Dios. El fuego es la *no-figura*, pues no posee una forma especial y se mantiene diverso en su aspecto, con lo que manifiesta la multiplicidad del Uno. Precisamente, los serafines adquieren la no-figura expresada también a partir del fuego, porque, al ser parte de un orden muy cercano a Dios, tienen la posibilidad de imitar la verdadera figura de su origen y el fuego es lo que su capacidad

---

<sup>352</sup> Cfr. *De Mysteriis*, IX, 1-10.

<sup>353</sup> “...sapienter intelligat, ut secretum ipsum dei quodcumque tandem illud est, **nemo unquam vidit, neque videbit.**” Cfr. IV, pág. 8.

percibe; puesto que el aspecto de Dios<sup>354</sup> es no humano, nosotros también contemplamos una no-figura.<sup>355</sup>

Por su parte, los flujos de fuego referidos en la *Jerarquía* recuerdan los flujos y movimientos de *Timeo* 31-32 y 78 d; donde se dice que el universo fue compuesto de cuatro elementos (hecho que confirma la herencia de las figuraciones presocráticas); sin embargo, según Dionisio, el fuego representa la vida. En efecto, todo ser vivo, poseedor de espíritu, tiene calor interno, es decir, fuego vital.

Igualmente, el fuego es fuente de luz y, al tomar como base la alegoría de la caverna planteada en el libro VII de la *República*, Dios es el equivalente al *mundus imaginalis* o mundo de las ideas, representante del conocimiento puro que “ilumina” el alma. A partir de la figuración del fuego, Dionisio interpreta y acomoda muy hábilmente sus características “ígneas” al Dios cristiano, al mismo tiempo que le atribuye características del misticismo, como la obscuridad, el misterio, la omnipresencia, la unicidad, la separación y la unión.

-*Illuminatio, purificatio et perfectio*. Esta figuración tripartita corresponde a una síntesis de la ascesis neoplatónica, donde se engloba parte de la alegoría de la caverna, de la práctica de las virtudes y del conocimiento o elevación al mundo de las ideas. Sin embargo, esta terminología fue heredada directamente de Plotino,<sup>356</sup> pues, para él la virtud principal es la *Φρόνησις*, reguladora de las demás virtudes, la cual tiende a la **purificación** que ayuda a liberarse de la opinión humana (no-ciencia) y de las sensaciones corpóreas. La **iluminación** (figuración que se vale de la luz como símbolo representativo de la sabiduría) es la inclinación hacia lo absoluto; en Dionisio, adquiere el sentido de descubrir la belleza divina contenida dentro de nosotros (el alma; *Timeo*, 41 b-d y 90 a-c). La

---

<sup>354</sup> “*Per ignem itaque signari arbitror coelestium spirituum faciem, dei maxime speciem insignem.*” Cfr. Cap. XV, pág. 40.

<sup>355</sup> Cfr. Filón de Alejandría, *De vita Mosis*, I, 66. Moisés ve en el fuego de la zarza ardiendo una figura-no-figura, es un εἰκὼν que viene del no-lugar; es decir, del mundo de las ideas. San Agustín, en *Confesiones* III: 6, 3 también especula acerca de esta figuración. Hay que tener en cuenta que también el fuego era el elemento más importante para los pitagóricos, porque, según ellos, era el principio unificador del universo, quizá el neoplatonismo adoptó parte de las figuraciones pitagóricas.

<sup>356</sup> Cfr. Plotino, *op. cit.*, pág. 60. Logos II.

**perfección** es la vía unitiva que eleva el espíritu liberado (después de la muerte) hacia el Uno-principio en estado extático.

Así pues, según Dionisio, estas tres cualidades del método dialéctico son practicadas y transmitidas por los ángeles y nosotros, al heredarlas debemos reinterpretarlas y practicarlas para actuar conforme al bien.

-*Imitación; mimesis neoplatónica y mimesis icástica.*<sup>357</sup> La imitación forma parte del modelo arquetípico mismo, porque la propia *Jerarquía* enseña a interpretar símbolos e ideas arquetípicas. Así pues, los dos conceptos de μίμησις propuestos por Platón son recogidos a lo largo del dogma.

La μίμησις propiamente platónica se expresa en los órdenes angélicos inferiores, porque al descender de los niveles superiores a los inferiores, el conocimiento proveniente de Dios es descompuesto en partes para que pueda ser asimilado y comprendido por el último eslabón del sistema, el hombre. Esta mimesis, propiamente dicha, se conservó como la original platónica, aunque a mayor distancia del origen, las esencias suelen adquirir nuevas y diferentes formas que degradan<sup>358</sup> la verdadera idea original siendo así una simplificación de lo verdadero, bueno y bello; en otras palabras, el conocimiento al ser imitado, es degradado.

Alternamente, también se presenta la *mimesis icástica* aludida en *Tim.*, 39e, 44a-50c, y en *Rep.*, IX, 13, donde se propone que la correcta imitación de lo verdadero conlleva a lo absoluto;<sup>359</sup> por esto, Dionisio hace que los ángeles imiten a Dios, por tener el privilegio de estar más cerca de Él, y que hagan uso de las virtudes verdaderas (platónicas) para que logren aprender el misterio de Dios y puedan compartirlo con los seres inferiores.

---

<sup>357</sup> Platón expone el concepto de imagen εἰδῶλον que conecta el ser y el no-ser, la unidad de la imagen y sus múltiples modos del ser πολλά por lo que existen dos técnicas miméticas (τέχνη μιμητική): la τέχνη φανταστική que degrada y deprecia lo imitado por otros y la τέχνη εἰκαστική que conduce a la correcta imitación de lo imitado.

<sup>358</sup> "...ut scilicet **inferiorum** spirituum excellentiores quique **praeceptores** ac duces sint" Cfr. Cap. IV, pág. 9.

<sup>359</sup> "...ab errore sacrilego vitaque prophana, ad rectum veritatis iter traducentes..." Cfr. Cap. IV, pág. 7.

En suma, en la *Jerarquía* se presenta la mimesis degradante porque el conocimiento de Dios se asimila a través de los ángeles, y se manifiesta la mimesis icástica porque a través de la imitación de lo verdadero se llega a lo verdadero.

-*Jerarquía*. El concepto de **Jerarquía** fue expresamente adquirido del dogma contenido en los libros de la *República* de Platón. La jerarquía dionisiaca es un esquema utópico e ideal de dominación y obediencia, regido por la triada platónica: belleza-bien-verdad (*República*, 468 a, 469 b y 540 c). Los ángeles, miembros de tal sociedad política, están distribuidos según sus capacidades y tienen diferentes facultades, ordenados en una disposición descendente y degradante en el sentido que a mayor descendencia, mayor inferioridad. Pues, al igual que la república platónica, la jerarquía tiene leyes absolutas que son obedecidas por todos los seres intermedios, ya que cada miembro tiene la obligación de aprender y transmitir sus enseñanzas a los menos aptos, de manera que los más listos gobiernan sobre los ignorantes. También, los ángeles fungen como “filósofos” o “sabios” debido a que unos son más aptos que otros, por lo que los mejores pueden gobernar sobre los inferiores.

Por otra parte, según lo expuesto a lo largo del *Banquete*, los ángeles poseen el afecto amoroso que los colma de la necesidad de volverse y unirse a su origen (en este caso, Dios cristiano). La unión de un ser devenido con su dios-creador concede el máximo bien, proyectando así la perfección alcanzada no por la divinidad sino por el conocimiento del mundo de las ideas, de manera que Dios es quien rige el orden jerárquico.

Además, según lo expuesto en *Teeteto* 205 d, la jerarquía está dispuesta por la emanación del conocimiento, ya que los ángeles rodean y circulan a la divinidad creadora y no se mantienen estables (es decir, se presentan de **múltiples formas**) porque devienen del dios-principio y, aunque imiten solamente la belleza divina (aspecto de Dios), jamás la igualan. Por su parte, los conceptos *revolutio et regyratio* son una brillante exégesis de la teoría del devenir del ser contenida en *Timeo*,<sup>360</sup> pues las

---

<sup>360</sup> Cfr. Platón *Timeo*, XLIII y XLIV.

revoluciones son una especie de estadios con mezcla y movimiento creadores que, según las leyes divinas, configuran la naturaleza de las cosas.

Por otro lado, la apariencia de la jerarquía imita la del universo circular (figura atribuida a la perfección),<sup>361</sup> porque la creación platónica contempla un movimiento circular-eterno y una disposición que tiende desde el centro a los extremos. Asimismo, la jerarquía adopta las propiedades del aire porque es el nivel intermedio de la creación,<sup>362</sup> se configura utópicamente, se ordena según lo correcto y representa lo óptimo. Pues en virtud de dar un ejemplo a través de un ejemplo idealizado, la jerarquía no es un mundo ajeno al nuestro ni tampoco inalcanzable, sino un modelo sin fallas que nos exhorta visualmente a organizarnos como una república bien ordenada y regida por la filosofía.

-Luz. La figuración de luz que ha permanecido en la historia de la humanidad es atribuida casi siempre a significados positivos y divinos. La contemplación de la luz en la *Jerarquía* se desliga de lo físico por lo que Dionisio propone una interpretación espiritual: la contemplación con el alma que remite a la ascesis de la dialéctica. Dionisio propone la tiniebla-mística característica de su sistema filosófico, con la que considera que la luz es igual a la tiniebla porque no aporta ni expone nada por sí misma. Tanto la luz como la obscuridad perviven como cosas incontenibles, incomprensibles y llenas de la nada (no-ser).<sup>363</sup> En el libro I de la *Teología Mística* del propio Dionisio, se expone que la figuración de la luz significa la unión con Dios totalmente desconocido quien nos invita a abandonar (platónicamente) nuestros conocimientos sensibles e inteligibles,<sup>364</sup> para entrar en total comunión con Él.

Consecuentemente, la figuración de la luz es una cualidad propia de los ángeles que denota la comunión con el Dios único y les confiere por sí

---

<sup>361</sup> Cfr. *Ibid.*, XXXIII, b.

<sup>362</sup> Cfr. *Ibid.*, XXXIV, a-b.

<sup>363</sup> Cfr. Toscano, María, *Místicos Neoplatónicos*, Madrid, Etnos, 1998, pág. 57-59.

<sup>364</sup> En efecto, el conocimiento verdadero no puede conocerse; la visión es el sentido privilegiado para contemplar la verdad, por ello la luz es intermediaria entre lo visto y el que ve. Como actualmente entendemos que concebimos los objetos a través de la luz reflejada en ellos. Cfr. *Rep.*, 508 b-c.

misma la naturaleza de la participación divina. Sin duda, la jerarquía adoptó la teoría de la “visión solar” de Plotino (*Enéadas*, VI, 9-10), quien explica que cualquiera entra en comunión con el Dios (aunque no lo toque, ni se vuelva uno mismo con Él) por la conexión de la luz que emite y que conecta, de alguna manera, el ojo (contemplación del alma) del ser inferior que contempla con el ser superior que es contemplado.<sup>365</sup>

-*Misterios secretos*. Los ángeles son parte del mundo supra-celeste<sup>366</sup> o mundo de las ideas. Por lo tanto, todo lo que de ellos sabemos es, en parte, a través de figuraciones y pistas misteriosas; cuando Dionisio especula acerca del número de los seres intermedios (a lo largo del Capítulo XIV), reconoce, conforme al dogma neoplatónico, que es imposible conocer cuántos seres existen realmente. Sólo el Uno-principio es capaz de conocer las esencias de su creación y los números inexpresables para la capacidad humana.

Por otra parte, la distribución del número de los ángeles es una total imitación de las famosas triadas en Platón. Recordemos la triada de las virtudes que crean la justicia: prudencia, moderación y valor; la división tripartita del alma: inteligible (cabeza), irascible (corazón) y concupiscible (vísceras); la triada de la creación: mundo de las ideas, mundo intermedio y mundo corpóreo; los lados del triángulo, figura de la composición de la materia en *Timeo*, e incluso, con motivos conciliadores, la triada cristiana. Es decir, podemos suponer que la distribución jerárquica en nueve eslabones imita la división de la configuración del cosmos, la representación de las tres virtudes platónicas y el ideal de perfección cristiana.

-*Semejanza divina; belleza divina*. Los ángeles heredan el ideal de belleza platónico, puesto que los ángeles imitan al Uno-principio, imitan lo bueno, lo bello y lo verdadero. En *Timeo*, 28 b, se expone: “si algo es creado a partir de lo que no deviene es bello, si es imitado a partir de lo ya creado, no será bello”. Los ángeles por ser creaciones directas de

---

<sup>365</sup> Cfr. Cacciari, Massimo, *El ángel necesario*, Milano, 1986, págs. 15-30.

<sup>366</sup> Precisamente el término *supersubstantialis* coloca a los ángeles en el mundo ideal platónico.

Dios,<sup>367</sup> adquieren como esencias la belleza y refuerzan esa semejanza al entrar en comunión con la divinidad; sin embargo, según la mimesis platónica, jamás alcanzarían la belleza absoluta por el hecho limitante de copiar e imitar a su ser creador. En efecto, la belleza se manifiesta sólo en condición “espiritual” al imitar lo justo a partir de la práctica de las virtudes, de la adoración de lo verdadero y de la conversión hacia Dios porque el simple acto de voltear hacia Dios purifica.

Consideremos, pues, que la semejanza con Dios no es la belleza física; abandonemos el propósito de conocer lo desconocido y embellezcamos nuestra alma imitando lo bueno, lo bello y lo verdadero.

A continuación, se desarrollan las figuraciones neoplatónicas que tienen un carácter “intermedio”, porque son arquetipos neoplatónicos no expresados con la originalidad del dogma, sino atribuidos a figuraciones que se empatan con otras ideologías, de manera que son arquetipos neoplatónicos adaptados a figuraciones folclóricas.

-*Alas*. Las alas recuerdan el principio separativo del alma expuesto a lo largo de *Fedón*: el alma es prisionera del cuerpo, por eso, al morir, se separa del cuerpo y es liberada. El alma posee “alas” que le ayudan a despegar del mundo de los deseos (mundo terrenal) y le permiten transportarse hacia el mundo ideal. Massimo Cacciari,<sup>368</sup> en su libro *El ángel necesario*, expone que el recurso de las alas, aunque ha sido retomado por muchos, conserva su pleno significado, es decir, las alas interpretan la belleza y la separación significativa que transporta a lo óptimo y es por ello que los ángeles suelen ser representados con alas que indican superioridad y belleza.

El aspecto de los ángeles funciona como fiel ejemplo, según la teoría neoplatónica; da a entender que el hombre debe separarse de su

---

<sup>367</sup> “...ac pro modo suo ad illius imitationem ex indulta sibi diuinitus intelligentiae luce subvehitur.” Cfr. Cap. III, pág. 1.

<sup>368</sup> Massimo Cacciari es un famoso esteta italiano; estudió en sus diferentes obras los simbolismos y significados constantes de las principales figuraciones en el arte a través del tiempo. Su estudio famoso de angelología *El ángel necesario* nos permite contemplar las figuraciones del ángel como recurso estético y artístico.

cuerpo<sup>369</sup> (pasiones, afecciones, sensaciones), para buscar lo verdadero, bello y justo en el alma. Así pues, los ángeles son esencias anímicas con belleza innata y, puesto que carecen de cuerpo, nunca antes realizaron el proceso de separación y siempre poseyeron un grado más elevado que nosotros.

-*Ángeles*. Los ángeles cumplen las cualidades de un ciudadano correcto según lo planteado en la *República*. Dionisio coloca a los ángeles como el mejor ejemplo a seguir para el hombre; **los ángeles tienen una vida de filosofía**. Los ángeles-filósofo, practican, aprenden<sup>370</sup> y enseñan las virtudes que ayudan a alcanzar el verdadero conocimiento de tal forma que, utópicamente, recrean el sistema ideal de cooperación y régimen aristócrata, incluso, utilizan y se valen de la mayéutica para indagar con humildad acerca de lo que conocen o no. Son, también, libres de toda “mezcla tiránica”, es decir, desconocen los gobiernos oligarcas, monárquicos y demás sistemas injustos.<sup>371</sup> Y, de igual manera, a causa de su excelencia, fungen como músicos y adoradores.<sup>372</sup>

Por otra parte, cada ángel posee la libertad manifestada en su libre albedrío, reboza de un aspecto vigoroso, fuerte y ejercitado para poder desempeñar excelentemente funciones de guarda y previsión de las leyes.<sup>373</sup>

En conclusión, esta jerarquía es perfecta por su unidad, obediencia y justicia en cada una de sus partes, porque cada ángel cumple satisfactoriamente su función y practica la fortaleza, la prudencia, la moderación y la justicia. Nosotros debemos contemplar esta jerarquía dionisiaca como un ejemplo y modo de vida a seguir, aunque sea difícil desligarnos de las imágenes figurativas porque éstas han sido el modo de transmisión y enseñanza de este dogma filosófico.

---

<sup>369</sup> Cfr. Platón, *Fedón*, 80 e – 84 b.

<sup>370</sup> “Non enim ad ipsum statim verba dirigunt, interrogantes “quare rubra sunt vestimenta tua”, sed prius inter se haerentes inquirunt, ut ostendant quidem se discendi ávidas et divini operis scientiam cupere” Cfr. Cap. VII, pág. 18.

<sup>371</sup> Cfr. *Rep.*, 583 a.

<sup>372</sup> Cfr. *Ibid.*, 607 a.

<sup>373</sup> Cfr. *Ibid.*, 405 a-e.

-*Animales (parte concupiscible)*. Representar a los ángeles como animales en esta jerarquía tiene dos intenciones principales: la primera, designar a las figuras bestiales como ajenas a la naturaleza del hombre y la segunda, utilizar las figuraciones bestiales como representación de ciertas cualidades positivas que el hombre admira en la naturaleza.<sup>374</sup>

No obstante, podemos interpretar que las figuras zoomórficas representan la parte **concupiscible** del alma en comparación con las figuraciones humanas de ángeles que representan la parte **irascible** y las figuraciones más ambiguas (nubes, luz, fuego) que interpretan la parte **inteligible**, conforme a lo expuesto en *Timeo* 69 c-2 e.

-*Dominaciones (sin sumisión, esclavitud o tiranía, frónesis), Potestas (sin mezcla, pura, constante, triada) y Principado (rey superior)*. Los ángeles-dominación, potestad o virtud son innovaciones de Dionisio en la angelología. Como antes mencioné, “dominaciones”, “virtudes” y “potestades” son términos referidos sólo en la *Epistula ad Colosenses* 1: 26, en la *Biblia*; por lo que, posiblemente, Dionisio aprovechó la alusión de estos nombres oscuros y desconocidos y les otorgó cualidades propias del neoplatonismo, para crear un nuevo orden angelical que rellenara los nueve órdenes de su disposición.

Dionisio concilió a los ángeles-dominación con la ἀνδρεία y la σωφροσύνη, porque *dominatio* hace referencia a un *dominus*, quien en función de amo-dueño de su propio cuerpo y alma “modera” la parte irascible y concupiscible del ser, de la misma manera en que los ángeles moderan su propia esencia. Por su parte, un ángel-dominación se libera de toda *pasión tiránica* (como se dice en la *Republica*: de un mal gobierno y del autocontrol), goza de libertad e imita a la divinidad por medio de la ἄσκησις.<sup>375</sup> A su vez, los ángeles-potestad fueron “premiados como el orden más adornado de su nivel” y, en consecuencia, un ángel-potestad

---

<sup>374</sup> “...*Equorum quoque figuram obedientiam in sanctis angelis significare dicimus, qua divinis obtemperant iussis*”. De los caballos, por ejemplo, admiramos su obediencia y fuerza. Cfr. Cap. XV, pág. 50.

<sup>375</sup> Los ángeles-trono poseen casi las mismas cualidades que los ángeles-dominación, pues estos dos órdenes son los más dominantes en su correspondiente nivel según Dionisio.

es el que tiende a voltear hacia Dios y a influir a los demás al correcto ejemplo de virtud cuando hace uso de su virtud representativa, la *δικαιοσύνη* (virtud que tiende a lo correcto).

Por consiguiente, los ángeles-virtud adquieren las cualidades especificadas por Plotino, en el Logos II de sus *Enéadas*: un ángel-virtud es el que hace uso de la *φρόνησις* (la virtud de virtudes), funge como intermedio y rige las demás virtudes. En efecto, esto confirma que el orden intermedio angélico representa la misma figuración *illuminatio, purificatio et perfectio* antes mencionada y nos revela que éste orden angélico es una **invención** o **innovación** del teólogo areopagítico.

-*Espíritu aéreo*. La concepción de que los seres intermedios tienen aspecto de viento<sup>376</sup> o de sopro corresponde a una figuración primitiva y común a muchas culturas.<sup>377</sup> Dionisio retomó lo expuesto por Proclo acerca del aspecto de los seres intermedios en *Elementos de Teología*,<sup>378</sup> donde se esclarecen los dos tipos de naturaleza, una mundana y otra super-mundana. Como los ángeles no pertenecen a la naturaleza de los humanos, adquieren una forma “ultra-física” representada con el viento imperceptible a la vista, incontenible al tacto e incomprensible a los sentidos.

Por otra parte, este símbolo de viento corresponde a la división intermedia de la creación narrada en *Timeo* 31 – 34b, que asegura que el viento existe como elemento intermedio colocado entre la tierra y agua sedimentadas, y el fuego y la luz elevados, por lo que el ángel es representado con la capacidad del viento de ir y venir de abajo hacia arriba (*πρόοδος* y *ἐπιστροφή*).

-*Morfología (écfrasis de Timeo y los cinco sentidos)*. A lo largo del capítulo XV, Dionisio hace una excelente descripción acerca de la

---

<sup>376</sup> “*Nubis quoque speciem divina scriptura illis effingit, per id profecto innuens, sanctos spiritus occulto quidem lumine supra mundanum impleri modum*” Cfr. Cap. XV, pág. 47.

<sup>377</sup> Hay que tener en cuenta que los pitagóricos y los estoicos creían en seres supra-humanos con aspecto volátil y aéreo, por ello podemos suponer que el neoplatonismo adoptaba preceptos de otras filosofías. Cicerón en *De natura deorum*, I, 1-8, creía que los dioses tenían aspecto volátil y luminoso.

<sup>378</sup> Proclo, *Elem. Theo.*, 166: “*Omnis intellectus aut imparticipabilis est aut participatus; etsi participatus, aut a supermundanis animabus participatus aut a mundanis*”

aparición humana de los ángeles. Esta descripción es una excelente y evidente copia de la creación del hombre contenida en *Timeo* 72 e – 79 a;<sup>379</sup> sin embargo, las cualidades físicas que Dionisio les atribuye son empastadas con conceptos subjetivos.

La boca y postura erecta representan el dominio para mandar (ἀνδρεία); los ojos, la nariz, las orejas, la boca, los dientes, los párpados y las manos son la representación de los sentidos inteligibles, es decir, representan la capacidad de discernir (dialéctica platónica) lo bueno de lo malo; el corazón representa el fuego vital; los hombros, el pecho, las manos, los brazos y la espalda representan la fuerza y la contención de las virtudes (φρόνησις); la alas simulan la separación del cuerpo y alma; los pies descalzos, la desnudez y el aspecto juvenil dan a entender la belleza del alma, la pureza de la creación y la liberación.<sup>380</sup>

-*Principado (rey superior), Virtud (imitación de Dios)*. También son innovaciones originales en Dionisio los conceptos de ángel-principado y ángel-virtud. El ángel-principado parecería ser sólo una excusa para rellenar y completar el tercer peldaño de la última distinción; sin embargo, dado que los ángeles y arcángeles deben tener un guía y jefe que los promueva a la máxima de las virtudes, los principados están a la cabeza de la tercera jerarquía y son, pues, el elemento que completa la triada perfecta.

El ángel-virtud representa la máxima virtud que debe desearse y que no es otra sino la justicia que genera una vida feliz en los hombres; por eso, Dionisio rompe con la tradición, inclinándose más a la postura plotiniana que estipula que la máxima virtud es la imitación del Uno-principio a través del discernimiento en el alma.<sup>381</sup>

---

<sup>379</sup> Dionisio recoge el modo ideal de descripción platónica: de lo general a lo particular, de arriba hacia abajo, de mayor a menor, de la unidad a la multiplicidad. Cfr. Platón, *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*, Madrid, Gredos, 1992, pág. 141.

<sup>380</sup> El neoplatonismo no considera atributos para ninguna de sus figuraciones, por ello no encuentro concordancia de los “instrumentos angelicales” con el verdadero dogma neoplatónico. Por su parte, la desnudez-bautismal, según Mircea Eliade, implica una imagen paradisiaca, integridad y plenitud, pues la ausencia de vestidos (imágenes y símbolos) va ligada a la perfección. Cfr. *Imágenes y Símbolos*, Madrid, Taurus, 1995, caps. I – II.

<sup>381</sup> “...*Enim vero beatissimarum appellatione virtutum, virilem quandam et (ut sic dixerim) masculam, inconcussamque fortitudinem signari, certum est, qua in omnibus divinis suis*

En conclusión, respecto a todos estos arquetipos neoplatónicos, podemos considerar, como ya muchos han dicho antes, que Dionisio “platoniza” a los cristianos, porque sus ángeles son el ejemplo ideal (por ser no-humanos) para enseñar y transmitir la vida ascética de las virtudes y enseñar a los hombres el comportamiento que deben imitar para conseguir la felicidad. Aunque, en la actualidad, preferimos el atractivo de las figuraciones y símbolos e ignoramos, hasta casi su extinción, las preceptivas morales platónicas que ayudan y perfeccionan al hombre, debemos rescatar y valorar lo útil que este dogma alegórico propone.

#### 6.4 Elementos figurativos primitivos

Ahora procedo a analizar los elementos figurativos primitivos,<sup>382</sup> que se manifiestan en la *Jerarquía*, aunque, como es de suponer, poseen una significación diferente y no la original que en la antigüedad solían manifestar.

Los elementos primitivos más destacados y evidentes fueron adquiridos gracias a las otras ideologías vecinas del neoplatonismo, como el pitagorismo, el estoicismo y los mitos folclóricos. Recordemos que la religión va de la mano con el mito y por ello, Dionisio debió estar consciente de la inseparabilidad del pueblo con sus tradiciones; de manera que muy hábilmente tomó parte de aquéllas y las unificó en su dogma para conciliar y abarcar cualquier figuración posible.<sup>383</sup>

---

*actionibus praeditae, ad nullius superne illabentis divini fulgoris perceptionem invalidae fiunt, atque ad dei imitationem potenter assurgunt...*” Cfr. Cap. VIII, pág. 23.

<sup>382</sup> Oliver Beigbeder, en *Simbología*, y Mircea Eliade, en *Tratado de historia de las religiones*, estudiaron las figuraciones como símbolos. El σύμβολον es un intento de definición de toda realidad abstracta, sentimiento o idea invisible a través de objetos e imágenes concretos con un valor subjetivo. Los símbolos son los primeros utensilios de explicación del mundo y por ello es difícil desligarse de ellos, por eso, debemos estudiarlos para comprender las tradiciones y su intención.

<sup>383</sup> Y aunque no hubiese sido así, podemos suponer que la mentalidad inconsciente de Dionisio repitió los arquetipos que ya estaban demasiado unidos y fundidos en su mentalidad figurativa. Me refiero a que este proceso de conciliación pudo haberse desenvuelto inconscientemente como Jung suponía la repetición de los arquetipos en la humanidad.

Las figuraciones primitivas son las siguientes:

-*Árbol*. Mircea Eliade argumenta que el árbol es una de las principales figuraciones arcaicas que interpretan la durabilidad del alma (eternidad), la renovación de la vida (eterno retorno) y la conexión del cielo y la tierra. Nietzsche, por su parte, afirma que el árbol es la primera forma de adoración,<sup>384</sup> pues incluso perduró hasta tiempos de Teodosio IV quien prohibió su culto.<sup>385</sup>

Los árboles, como primeros templos de divinidades, son uno de los primeros ídolos, pues, según Nietzsche, eran el *genius loci*.<sup>386</sup> Más tarde, cuando comenzaron las migraciones de los pueblos (oleadas indoeuropeas) y sus cultos propios, la figura del árbol decayó y se convirtió sólo en un atributo de los propios dioses, de ahí tenemos las parejas: Buda-loto y bodhi, Jesús-palmas, Elohim-zarza, Júpiter-roble, Minerva-olivo, Apolo-laurel, Hércules-álamo, Poseidón-tridente, Marte-jabalina y Dionisio-piña de árbol y vid.

En efecto, los ángeles conservan esa arcaica figuración en los cetros, las varas y lanzas que portan según lo que se describe en el Capítulo XV. El neoplatonismo no recurrió al uso de estos atributos-ídolo,<sup>387</sup> por lo que esta figuración debe ser sólo una conciliación entre el paganismo y la tradición judeocristiana.

- *Dios-Bestia*. Nietzsche afirma que los dioses originariamente fueron las bestias mismas de los sacrificios, ya que, al no conocer el verdadero aspecto de un dios, los hombres prehistóricos atribuyeron el objeto-animal cultural al propio dios,<sup>388</sup> de manera que los dioses también eran representados con animales correspondientes a sus características:

---

<sup>384</sup> Cfr. Nietzsche, *op. cit.*, I, §9. El cuerpo de los difuntos era plantado cerca de un árbol; el árbol adquiría parte del alma del difunto y, por medio del animismo, el alma se mantenía viva en la planta.

<sup>385</sup> Cfr. Filón de Alejandría, *Protréptico*, 4, 46. El culto a los árboles debía ser combatido por ser una variante de la idolatría.

<sup>386</sup> Cfr. Nietzsche, *El culto griego a los dioses*, Madrid, Aldebarán, 1999, II, §9.

<sup>387</sup> Podría tratarse de una influencia del *Corpus Hermeticum*, XVIII, 36: donde se cree que los ángeles o demonios se manifiestan en los objetos culturales y/o ídolos.

<sup>388</sup> Cfr. *Ibid.*, pág. 38.

Júpiter-águila, Marte-toro, Venus-jabalí, Juno-pavo real, Deméter-caballo, Apolo-cisne, Atenea-lechuza, Asclepios-serpiente.

Nietzsche menciona<sup>389</sup> que la influencia fenicia en las culturas europeas se revela con la figuración del monstruo Fanés (Πρωτογόνοϛ), uno de los dioses primordiales, que, mencionado en los himnos órficos, es representado como un dragón con cabeza de toro, de león, de cabra y de serpiente, con alas y hombros dorados y transportado en una cuadriga alada tirada por caballos. Posiblemente, esta figuración fue retomada por los hebreos para alabar a los querubines-zoomórficos, porque, en la *Biblia*, las figuraciones zoomórficas son del todo obscuras y no reciben un culto especial por la tradición ortodoxa. Concuero con Massimo Cacciari quien afirma que el hombre admira en los animales las cualidades que desea poseer o de las que, en definitiva, carece: como la fuerza de un toro, la velocidad de un caballo, la tenacidad de un león o la perspicacia de un águila.<sup>390</sup> Sin duda, debido a esto, los ángeles lucen vigorosamente estas cualidades que el hombre respeta, desea y carece.

-*Dios masculino*. La figuración de un dios con aspecto masculino es casi absoluta en las religiones primitivas universales y es difícil desligarse en la actualidad de esta concepción machista que desde siempre se ha generado.

Por ejemplo, el dios semita Baal o Elohim tenía propiedades masculinas, era representado con un toro; Zeus, el dios que logró convertirse en dios de dioses, nunca fue destronado por otro; el dios hebreo recibe atributos masculinos porque, si el hombre fue creado primero que la mujer, Dios moldeó su propio aspecto en él; Quetzalcóatl, aun existiendo las diosas dadoras de vida, ocupa el primer lugar en el culto mexica y se le considera un dios-héroe fundador; por su parte, Buda, en función de monje (en algunos cultos sólo el hombre es partícipe de la religión), fue el único que ha alcanzado la iluminación; en fin, los ángeles adoptan a su vez las cualidades masculinas por la preminencia del culto

---

<sup>389</sup> *Op. cit.* Cap. V “Elementos Semíticos”.

<sup>390</sup> *Cfr.* Cap. XV, págs. 48-50. Dionisio establece una exégesis bien definida e interpreta muy ingeniosamente cada cualidad animal con una filosófica.

masculino que desde miles de siglos ha dominado y forma parte del ícono supremo o modelo por excelencia.

-*Elementos naturales (agua, fuego, tierra y viento).*<sup>391</sup> La *Jerarquía* engloba los cuatro elementos presocráticos y les confiere diferentes interpretaciones, porque de igual forma los dioses primitivos fueron representados con los elementos y se les atribuyeron funciones específicas gracias a esas correlaciones. Por ejemplo, Tláloc es la lluvia fecunda, Yahvé otorga el viento vital en forma de aliento, Inti es el dios-sol inca y Saturno, el dios de la agricultura.<sup>392</sup>

Es decir, los ángeles adoptan las cualidades de los antiguos dioses, pero ya no son concebidos como ídolos o dioses alternos, sino como seres con atribuciones que representan la conciliación de una creencia antigua que aún se manifiesta en nuestros símbolos.

Así pues, como se puede observar, las figuraciones primitivas contenidas en la *Jerarquía* son figuraciones difíciles de desligar de las tradiciones culturales. Por ello, recalco que el dogma angelológico engloba aspectos que, incluso, no tienen relación directa con los ángeles y que sólo sirven como conciliación entre cultos, de manera que dieron lugar a otros cultos auxiliares y esotéricos.<sup>393</sup>

## 6.5 Elementos figurativos griegos y latinos

La intención conciliadora de Dionisio entre cristianismo y paganismo provocó que la *Jerarquía* tomara figuraciones prestadas del mito grecorromano o simplemente se empatara con aquéllas según las coincidencias arquetípicas interculturales. Analicemos pues, los préstamos y conciliaciones con el mundo grecorromano. Ha de recordarse

---

<sup>391</sup> Para un estudio detallado de las concepciones mágicas en los elementos naturales con relación a los seres intermedios y fuerzas sobrenaturales, léase el capítulo II “La tradición alquímica”, del libro *La Cábala y la Alquimia* de Raimon Arola, Madrid, Mandala, 2002.

<sup>392</sup> Recuérdese la alegoría del fuego contenida en el Capítulo XV, al igual que el aspecto de nubes.

<sup>393</sup> Δεισιδαιμονία es el término que hace referencia al culto esotérico a los demonios.

que las figuraciones dionisiacas adoptan un nuevo significado cargado de filosofía neoplatónica y de cristianismo dejando atrás el mito original.

-*Jerarquía (Aurea catena Homeri)*. La *Jerarquía* retoma la división recreada en la *Ilíada* por Homero; la *aurea catena Homeri*<sup>394</sup> divide el mundo en dioses, héroes, seres intermedios y hombres. Los démenes homéricos son los causantes de los destinos y agentes modificadores del πάθος.<sup>395</sup> Por otra parte, de Hesíodo rescatamos que los démenes interactúan como guardianes de los hombres: φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων.<sup>396</sup> Consecuentemente, los ángeles retoman características del orden de los seres intermedios grecorromanos y de los órdenes que con la llegada del cristianismo fueron abolidos, es decir, de los héroes y de los dioses.<sup>397</sup>

-*Hermes y los dioses mismos*. Los ángeles son ahora los seres que suplen las funciones de los dioses-ángel grecorromanos y de las intervenciones divinas en general. Hermes o Mercurio<sup>398</sup> es el principal dios cuyas características se absorben y se empatan con la tradición angelológica, no me detendré en su análisis, pues se ha hablado mucho al respecto.<sup>399</sup>

---

<sup>394</sup> Son las series divinas encósmicas que organizan el mundo, quien mueve todo a través de una cadena subordinante es Zeus. Esta tradición mitológica arcaica fue definida hasta sus últimos vestigios en un libro hermético editado por Anton Josef Kirchweger en el siglo XVIII, precisamente denominado *Aurea catena Homeri o Aurea Catena Homeri oder, Eine Beschreibung von dem Ursprung der Natur und natürlichen Dingen*.

<sup>395</sup> Antonio Camareno considera dignas de mención algunas teorías: para Nilsson, un dios es un demon que se ha fijado y establecido como culto común, junto al concepto de *Moirá*, refiere cualidades de distribuir el destino; Dodds coloca al demon como impersonal y numinoso; Rose sugiere que el demon reparte, como la *Moirá*, la fortuna personal. Cfr. Camarero, Antonio en la introducción a Apuleyo, *Tratados filosóficos*, México, UNAM, 1968, pág. xxx.

<sup>396</sup> *Los trabajos y los días*, 253: Hesíodo propone un número demoníaco específico: treinta mil inmortales que Zeus dispuso para el cuidado de los hombres.

<sup>397</sup> "Atque id praeterea, ad summum eos principatum tota intentione conversos, aliorum quoque praecipua dignitate duces esse..." Cfr. Cap. IX, pág. 28.

<sup>398</sup> Sobre todo, la alquimia tomó afecto al Dios Mercurio y confió en el *Corpus Hermeticum*. Cfr. Arola, Raimon, *op. cit.*, pág. 365, §Las imágenes cabalísticas.

<sup>399</sup> Sophy Burnham recrea un resumen de la teoría angelológica e intenta que el lector crea que los ángeles existen y que se han manifestado de muchas formas durante la historia del hombre. Pese a estas extrañas teorías, aprecio su estudio sintetizado acerca del empate entre los ángeles con los dioses grecorromanos. Cfr. *El libro de los ángeles*, México, Planeta, 1992, pág. 85.

En efecto, Dionisio atribuye a los ángeles los “pies alados”<sup>400</sup> pero esta característica no tiene cabida ni en el neoplatonismo, el judaísmo o las figuraciones primitivas, por lo que podemos suponer que se trata de una conciliación con la tradición pagana grecorromana. Ahora los ángeles suplen a Mercurio, alado en los pies y cabeza (*Banquete*, 202 e), que sube y baja por los aires, que ayuda a los héroes y les confiere visiones, que comunica los mensajes divinos a los humanos y que tiene propiedades curativas.

Asimismo, Iris y los restantes dioses que interfieren en los asuntos humanos son derrocados por el cristianismo; sin embargo, se conciliaron y atribuyeron todas las funciones místicas de los dioses paganos a la nueva mitología, la angelología. Por ello, podemos especular que los querubines son una adaptación de Eros o Cupido, quien con forma de niño, alas y arco induce al amor a las personas. Hecho curioso, si pensamos que para Platón el amor también era un demon.

Por su parte, los serafines tienen el aspecto de fuego y son tan incandescentes que deslumbran la visión humana ¿Acaso no se empatan con el aspecto de Zeus quien, al mostrarse en su plena gloria, fulminó y calcinó a Semele? De igual forma, los ángeles suplirán a los dioses oraculares y a sus vaticinadores, pues ahora confiarán el futuro a los profetas elegidos y les presentarán la verdad en sueños y visiones estáticas. Incluso, los ángeles se empatarán con los seres zoomórficos, al volverse ellos mismos una especie de quimera, esfinge o monstruo. Otra posible adopción se presenta cuando, en el capítulo XII, Dionisio confunde el canto de los ángeles con el sonido de las “voces del agua”.<sup>401</sup> ¿acaso es una referencia a las ninfas marinas?

En conclusión, considero que, aunque la tradición angelológica no mencione o aclare de dónde obtiene estas exégesis tan atrevidas, muy

---

<sup>400</sup> “*Pedes autem, **movilitatem, celeritatem**, atque **cursum** insinuat sempiterni motus ad divina tendentis. Quocirca et sanctorum spirituum **pennatos** theologia **pedes** effinxit” Cfr. Cap. XV, pág. 44.*

<sup>401</sup> “*Namque (ut humanu more dixerim) alii ex his spiritibus, **aquarum voces** imitantur, dum exclamant...*” Cfr. Cap. VII, pág. 20.

probablemente son alusiones, referencias y conciliaciones del mundo grecorromano que, lejos de repetir las figuraciones míticas, compensaron la pérdida de las tradiciones que en los antiguos creyentes provocó el cristianismo. Dionisio debió haber entendido muy bien la situación desesperada de los paganos por recuperar sus cultos, por lo que amablemente los compensó al incluir estas figuraciones en su nuevo canon.

*-Lares, Penates, (apoteosis a ángel); Larvas, Lémures, Manes, (Inducción del bien y el mal).* Para entender la unificación de las teorías demonológicas, Apuleyo brilla como canon medioplatónico a través de su obra *De deo Socratis*, en la que expuso una excelente conciliación y unificación del sistema demonológico que satisfacía las necesidades religiosas de su tiempo, el culto y comunicación con los dioses, las señales divinas y la protección extra-humana.

Parecería que Dionisio heredó la definición de Apuleyo respecto a los seres intermedios, pues ambos autores creen en un “ángel”, ser animado, dotado de ciencia, con alma susceptible-pasional, aéreo en apariencia y eterno (característica en la que se da una nueva coincidencia con Platón).<sup>402</sup>

A partir de la teoría de Apuleyo, podemos especular bastante acerca de las trasgresiones actuales, puesto que su culto a los seres intermedios engloba a los démones provenientes de las almas de los muertos (lares, lémures, penates, manes) que se vuelven parte de los genios romanos con influencia e intervención en el mundo de los vivos ¿Acaso aún en la actualidad, el alma humana no concluye en su elevación como numen angélico después de la muerte?<sup>403</sup> Sabemos bien que Apuleyo sólo reflexionaba acerca de los cultos populares que observó en sus tiempos, sin embargo, la gente temía a los seres intermedios negativos (lémures,

---

<sup>402</sup> Cfr. *De deo Socratis*, I-IV.

<sup>403</sup> Plutarco creía que después de la separación del alma-cuerpo (muerte) a causa de sus virtudes, el alma podía ser elevada al rango de genio, hecho que devela las tradiciones y creencias folclóricas. Cfr. *De genio*, 23, 593 d-e; también, Platón creía que un hombre bueno ya sea vivo o muerto merecía un alma demoníaca inmortal y esencial (*Rep.*, 540, b-c).

larvas), mientras que entregaba un culto a los seres benéficos (penates, lares, manes, genios<sup>404</sup> y héroes fundadores).<sup>405</sup> Supongo que estas características folclóricas revelan las trasgresiones tempranas que se unirían al dogma dionisiaco y conformarían ideas erróneas.

Por ejemplo, la trasgresión heredada a partir de la creencia de un *genious-demon* (*genius*, de la raíz *gen-* “que precede a la procreación”) que es el espíritu que nace junto al alma humana y a modo de *manes* protegía el linaje. ¿Podríamos suponer que este dogma al ser mal entendido dio paso al demon unipersonal, actualmente conocido como ángel de la guarda? Aunque esto sea sólo suposición, aceptemos que Apuleyo destaca por reconocer una demonología romana propia y que al igual que Dionisio, basó su dogma en el neoplatonismo.

-*Cortejo de seres intermedios*. Una de las concordancias interculturales más unificadora que no podemos omitir, aunque sea obvia, es la función de los ángeles-cortejo. En la *Biblia*, múltiples pasajes refieren los coros, himnos y adoraciones en torno a Dios;<sup>406</sup> de igual manera, los dioses grecorromanos gozaban de enormes cortejos que les servían y los adoraban. Baste recordar a las Gracias que acompañan a Venus; a Iris que sigue a Juno; a Ganimedes (un mortal elevado a numen) que sirve el vino divino, entre muchos otros.

Así pues, Dionisio no hace vano hincapié en la función angélica de adorar y venerar a Dios. Sin duda, los paganos, frustrados de todo contacto con el nuevo dios verdadero, recibirían ahora el nuevo cortejo

---

<sup>404</sup> Apuleyo unifica los genios latinos con los démones griegos: 1) el alma humana como genio encarnado es un lar o penate, 2) las almas separadas del cuerpo son los manes, lémures o larvas y 3) existe un demon-genio aéreo que nunca estuvo ligado a un cuerpo. Los ángeles de Dionisio se empatan con el tercer tipo de genio latino.

<sup>405</sup> Los lémures (*lemuria*-mayo) eran sombras o fantasmas de los muertos que aparecían cada año entre los vivos para recoger un sacrificio. Los lares, espíritus tutelares (*compitalia*), protegían el hogar. Las larvas, espíritus-fantasma faltos de morada, perversos por los pecados de su vida pasada, atormentaban a los vivos. Los manes (*manis*-bueno, benevolente; *parentalia*) servían como espíritus protectores de los antepasados. Finalmente, los penates (*penus*-despensa) dioses protectores del fuego doméstico, provisiones y despensa, provienen de los ancestros sepultados cerca de la casa.

<sup>406</sup> “*Haec igitur est, quantum ipse sapio, coelestium spirituum prima distinctio, quae deum iugiter ambiens, et circa illum nullis mediis interpositis agminibus astans, aeternam ipsius scientiam simpliciter et indeficienti circumstat affectu, secundum altissimam illius angelicae firmitatis sempiterno vigentis motu, rationem*” Cfr. Cap. VII, pág. 19.

del Dios supremo a través de una nueva mitología iconológica y mágica; efectivamente los ángeles embellecen el culto al dios judeo-cristiano.

-*Número celeste (9 planetas) y Elementos.* El número de la jerarquía dionisiaca tal vez fue influido por el culto a los 9 dioses-astro principales (en función de cuerpos celestes).<sup>407</sup> Los grecorromanos tenían en la bóveda celeste la división de tiempo y espacio gracias a la observancia de los astros, tal vez por ello, Dionisio copió el número astral en su sistema jerárquico porque la tradición grecorromana creía en las estrellas como las moradas de los dioses (*Timeo*, 39 a y ss.).

Por otra parte, el culto a los ángeles a través de los elementos es una imitación de las teorías expuestas en *Epínomis* 981 b -986, donde se manifiestan los dioses-fuego-astros (estrellas), los démones-aire-éter (démones pitagóricos<sup>408</sup> y estoicos), semidioses-aguas (ninfas del agua) y hombres-tierra (genios, lares, manes y todo espíritu ancestral). Por consecuencia, los ángeles jerárquicos adoptaron esas figuraciones folclóricas y Dionisio las volvió canónicas en la exposición de su dogma, cuando explica las imágenes figurativas en el Capítulo XIV.

-*Sophrosine o Sobrietas.*<sup>409</sup> El tercer nivel angélico parece imitar a la *Sophrosine* o *Sobrietas* grecorromana, porque representa la armonía, el equilibrio y la proporción y, al igual que ella, son un demon que personifica la moderación, el autocontrol y la discreción.<sup>410</sup> Gracias a que Platón pone énfasis en esta figuración y en la virtud que ella representa (σωφροσύνη) podríamos confirmar las concordancias entre estas figuraciones y suponer que los ángeles intermedios sustituyeron a tal personaje mitológico.

---

<sup>407</sup> Baste recordar la astrología de Manilio quien resalta la importancia del culto a los astros y la alineación planetaria. *Cfr. Astrología*, I, 1-40.

<sup>408</sup> *Cfr. Cicerón, op. cit.*, 2, 15, 42.

<sup>409</sup> Sophrosine, hija de Érebo y la Noche, estaba contenida en la caja de Pandora; sin embargo, cuando su prisión fue abierta por la primera mujer, Sophrosine escapó al Olimpo y abandonó a los humanos de la tierra, por lo que, al huir de ellos, carecieron de autocontrol y sobriedad. Platón a lo largo del *Cármides* propone en qué consiste dicha virtud, cómo ayuda a los hombres, entre otras cuestiones; si bien, el diálogo de Platón no resuelve todas las interrogantes, resalta la importancia que tenía para él.

<sup>410</sup> "*Quae cum suam afferit libertatem, ut nullis blanditiis cedens, veraque dominatio, servili omni et imminutioni obnoxio opere superior est, nullique summissioni cedit, atque omni dissimilitudine celsior, verae dominationis, imo deitatis ipsius summe dominantis, indeficienti, ardentique flagrat desiderio...*" *Cfr. Cap. VIII*, pág. 23.

-*Tronos (sedes)*. La descripción de los ángeles-trono en la *Jerarquía* puede ser un empate con la figuración de las *sedes* y su simbolismo, porque la sede o el acto de sentarse en un trono funciona como emblema de poder y control superior (*praesidens*).

Sorprende cómo los ángeles-trono son descritos por Dionisio como un asiento que carga a Dios o como una carroza celeste, y ello recuerda la *sella curulis* romana. La *sella curulis*, en tiempos de la república romana, era el sitio donde se sentaban los hombres con *imperium*, como el *consul*, *pretor*, *magister equitum*, *dictator* y *flamen iovis*. Asimismo, los jefes militares tenían derecho a la *sella castrensis*.

Así pues, los ángeles empataron una de las figuraciones más prestigiosas del ambiente socio-político. Y, aunque este empate pudo haber sucedido de manera inconsciente por las concordancias interculturales, no hay que pasar por alto las múltiples concordancias terminológicas heredadas para referirse a los ángeles; en efecto, Dionisio los designa como magistrados, jefes, guías, potestades y dominaciones, denominaciones que nos dan pistas para creer que los ángeles fueron moldeados a imagen de un hombre poderoso y respetable.

-*Virtus (virilidad)*. Como ya he mencionado, los ángeles-virtud<sup>411</sup> retoman el concepto ortodoxo de *virtus*, fuerza propia de los hombres que permite actuar y obrar conforme a una correcta voluntad. Por ello, los ángeles, pese a que Dionisio les concede una naturaleza neutra, son figurados como hombres y basta con observar las figuraciones actuales para comprobar que algunas imágenes representativas son del todo viriles mientras que otras son confusas en cuanto a su género y muy pocas representan ángeles femeninos.

-*Atributos de sacerdote (túnica talar, vestido pontificio, cintas, hachas, varas, lanzas y espadas para discernir)*. Al igual que la figuración de sede, los atributos reconocidos que definen la apariencia angelical en la *Jerarquía* son imitaciones de la cultura grecoromana. Aunque el

---

<sup>411</sup> "Enim vero beatissimarum appellatione virtutum, virilem quandam et (ut sic dixerim) masculam, inconcussamque fortitudinem signari, certum est, qua in omnibus divinis suis actionibus praeditae, ad nullius superne illabentis divini fulgoris perceptionem invalidae fiunt, atque ad dei imitationem potenter assurgunt..." Cfr. Cap. VIII, pág. 23.

neoplatonismo negó los atributos extra-corpóreos para describir el alma, Dionisio reconoció los *instrumenta* bíblicos y los resaltó en la *Jerarquía*, tal vez con el fin de llenarlos de una explicación neoplatonizante y con la intención de empatarlos a los atributos grecorromanos.

En la *Jerarquía* se hace mención de la túnica talar, de las cintas y del vestido pontificio, parece que los ángeles visten a la romana.<sup>412</sup> Las togas blancas (*candidae*) dan a entender la aspiración a un cargo distinguido, de ahí nuestra palabra “candidato”. Las cintas y los vestidos púrpuras (*cingulum*) recuerdan la ostentación del color propio de la realeza (*toga purpurea*). Los vestidos dorados o luminosos traen a la memoria la imagen de los triunfadores y conquistadores (*toga palmata-toga picta*), igualmente la túnica *talar* (que cubre hasta los pies) era un típico atuendo romano. En efecto, estas características encajan y concuerdan con la apariencia del ángel dionisiaco.<sup>413</sup> De igual modo, ha de recordarse que, ya en tiempos de Dionisio, la iglesia unificaba y estabilizaba su indumentaria y, puesto que la principal sede religiosa se estableció en Roma, la indumentaria estaría influenciada por la antigua vestimenta romana. Efectivamente, los ángeles parecen vestir atuendos dignos de ser imitados por los miembros eclesiásticos (*cfr. De ecclesiastica hierarchia*).<sup>414</sup>

En lo referente a los instrumentos y objetos que portan los ángeles, éstos también podrían ser justificados como atribuciones empatadas. Júpiter cede su báculo y son los ángeles quienes portan ese símbolo de realeza; *Iustitia*, la Temis romana, les regala su balanza, que será alegoría de la justicia neoplatónica. También, los ángeles despojan de sus armas a los antiguos héroes y ahora portan espadas, hachas, lanzas y varas

---

<sup>412</sup> “Porro **sacerdotalem vestem** vim illam adducendi ad divina et sacratoria spectacula, totiusque vitae consecrationem insinuare puto. **Zonas** vero, foecundarum ipsarum virtutum custodiam diligentem...” Cfr. Cap. XV, pág. 45.

<sup>413</sup> Podemos constatar esto en algunas pinturas, como el San Miguel de Tibaldi Pellegrino (<https://www.flickr.com/photos/iesluisvelez2006-2007/5033785435/>) que luce como soldado romano y El Arcángel del Francesco Maffei en el museo del Prado en Madrid ([http://www.museothyssen.org/thyssen/ficha\\_obra/78](http://www.museothyssen.org/thyssen/ficha_obra/78)) que parece ser un héroe romano que vence un monstruo mitológico. Consultadas 10/11/2014

<sup>414</sup> Más tarde, Jerónimo Nadal en su obra *Evangelicae historiae imagines*, propuso que las imágenes representativas sirvieran para la mayor comprensión de los misterios y, a pesar que las imágenes no correspondieran a una fiel idea, ayudarían al estudioso de la religión a comprender visualmente el evangelio.

para proteger, a modo de figuración, al pueblo cristiano.<sup>415</sup> Así pues, las armas ya no son motivo de guerra, dice Dionisio, ahora son los instrumentos que ayudan a discernir (dialéctica) el verdadero conocimiento. *Cfr. Cap. XIV.*

Por todo lo anterior, podemos suponer que los atributos que Dionisio distribuye a las figuraciones angélicas no pueden ser sino excusas de la influencia de los aditamentos sacerdotales, militares y senatoriales grecorromanos, puesto que el mismo autor no los esclarece y el neoplatonismo los rechaza. No olvidemos que la *Jerarquía* es un amable dogma dispuesto a abrazar y a conciliar las diferentes culturas para formarlas en una sola unidad fraternal, de tal forma que los ángeles son imaginados, representados y vestidos según la cultura de quien los estudie. ¿Dionisio escribió esta teoría sólo para el mundo grecorromano? Definitivamente no, él sólo explicó las figuraciones ya existentes en sus tiempos y trató de encontrar sentido y valor en ellas.

## 6.6 Elementos figurativos judíos

Ahora bien, procedo a analizar los elementos propios de la cultura judaica, herencias directas extraídas de la *Biblia*, que lograron conservarse intactas como adopciones en la tradición neoplatónica de Dionisio.

-*Arcángel (maláj hagadól)*. La tradición oficial judía reconoce la existencia de seres intermedios, aunque evita darles mucho valor y en parte desdeña su labor y funciones con los hombres. El *Tanaj* (תנ"ך), tradición oficial judía, la *Mishná* (משנה) y la *Guemará* (גמרה), contenidas en el *Talmud* (תלמוד), son las principales fuentes de autoridad que podemos utilizar para argumentar y defender la demonología judía; en efecto, basta observar las pocas alusiones de ángeles y la ambigüedad

---

<sup>415</sup> "*Virgas itidem, regis ac ducis insigne praeferre, quod omnia recta perficiat, dicimus. Hastas vero atque secures vim disimilia dividendi, discernentiumque virtutum habilitatem et efficientiam atque strenuitatem, intelligimus*" *Cfr. Cap. XV, pág. 45.*

del dogma para poder definir que el culto angélico judío fue menospreciado y no se conformó en una tradición tan condensada de información como la nuestra. En efecto, los ángeles judíos son sólo entes creados antes que la humanidad, superiores por su cercanía con Dios, instrumentos y cortejo de Dios y medio por el cual podemos alabar a la divinidad.

Por su parte, el dogma no-oficial judío contenido en los libros de la *Cábala* (קבלה), el *Sefer haiezirá* (ספר היצירה) y el *Zohár* (זוהר), similares a nuestro culto popular y esotérico angélico, aportan todo un universo mágico y místico acerca de los genios o seres intermedios. Basta mencionar que exponen un inmenso catálogo de ángeles relacionados con el símbolo astral de cada persona que, en la medida en que su culto sea atendido, conceden bienes o males.

Así pues, las tradiciones no ortodoxas recrean una confusa teoría para adorar, estudiar y mantener el culto de los seres divinos por lo que he decidido contemplarlas sólo como textos auxiliares para demostrar cómo las figuraciones han sido deformadas y cómo algunas ideas arquetípicas se manifiestan en las tradiciones folclóricas y populares judías.

Ahora bien, el concepto de “arcángel”<sup>416</sup> surge sólo por la traducción de los términos judíos (מאלך הגדול -*maláj hagadól*) y (שרים הראשונים -*sharím harishoním*) que aparecen en distintas partes de la *Biblia*:<sup>417</sup> cuando Rafael, menciona que es parte de los siete ángeles-ministros (*sharím harishoním*), o cuando Miguel es nombrado como uno de los tres ángeles-jefe y encargado del pueblo judío.<sup>418</sup> En efecto, la palabra “arcángel” intenta adoptar en la raíz (-*arch*) la original connotación hebrea de un ser superior o de mayor rango.

---

<sup>416</sup> “*Hinc profecto humanam istam, sacramque functionem angelis sacra scriptura distribuit, quae Michaellem principem Iudaicae gentis appellat, et alios caeterarum nationum. Statuit enim altissimus terminos gentium, iuxta numerum angelorum dei*” Cfr. Cap. IX, pág. 31.

<sup>417</sup> Cfr. *Tobías* 12:15. En realidad, en la *Biblia*, para denominar a los seres intermedios hay muchas variantes: el ángel del señor, el ángel de Elohim, el ángel de la muerte, el ángel-elohim y el ángel ministro. Las concordancias de Wilhelm Gesenius y James Strong son la principal herramienta para investigar los nombres de los ángeles y su interpretación en la *Biblia*.

<sup>418</sup> Cfr. *Dan.* 10: 13; *Jos.* 5: 13-15 y *Ap.* 12:7.

No obstante, en los cantos, loas y alabanzas litúrgicas ortodoxas, Rafael, Gabriel y Miguel son alabados como grandes defensores del pueblo judío, seres preceptistas y principales jerarcas divinos.<sup>419</sup> Pero, a comparación de estos tres “ángeles oficiales”, debemos tener en cuenta que el *Tanáj* contiene otros nombres ambiguos de seres superiores que no fueron conservados como seres angélicos, sino como términos oscuros que al ser inexplicables carecen de valor y, como actualmente se sostiene, refieren pueblos míticos, linajes de grandes cualidades o enemigos temibles de épocas anteriores a los grandes patriarcas judíos.<sup>420</sup>

Así pues, Dionisio no se preocupó por la ambigüedad del nombre *arcángel* y lo justificó con base en el neoplatonismo hasta tal punto que volvió canónico lo que partió de un término ajustado a las locuciones hebreas. En efecto, según la tradición ortodoxa judía, los arcángeles son ángeles-jefes y son sólo tres los que realmente pueden nombrarse.

-*Derecho angelical (los patriarcas)*. Igualmente, los seres angélicos judíos poseen un aspecto más varonil que femenino, precisamente porque tiene el derecho de ejercer, promulgar y alabar a Dios. No es casualidad que Dionisio defienda que los *patres inclytos*<sup>421</sup> heredaron la ley a través de los ángeles y por ellos adoptaron el culto como derecho patrimonial, sino que, con toda intención, exalta el valor del culto patriarcal y el derecho masculino de ejercer la religión. ¿Acaso la jerarquía patriarcal

---

<sup>419</sup> Cfr. La *Kehilá* de Yom Kippur y los cantos angélicos del *Arvit* del sábado. El *Talmud*, en el tratado de *Berajot* 1, 4(b), especifica que lo que refiere *Isaías* 6: 6, da a entender que Miguel es superior a Gabriel, porque vuela con la mitad del esfuerzo con que el segundo lo hace.

<sup>420</sup> Como los *Nefilim*, que la *Vulgata* traduce como gigantes; los *Anakim*, vencidos por Caleb; los *Emim* que habitaron la tierra de Moab, los *Giborim* de fuerza inmensa y los *Zamzumim*. Aunque algunos consideran estos nombres parte de la tradición demoníaca, al colocar, sobre todo, a los *Nefilim* como los hijos de ángeles y humanas, mencionados en *Génesis* 6:4 y en *Números* 13:33, nadie ha esclarecido estos ambiguos términos. Por su parte, el Rabino Moshe Weissman en su exégesis del *Midrash* afirma que en el segundo día de la creación, Dios creó cinco grupos de ángeles: los *Erelim*, los *Malajim*, los *Serafim*, los *Kerubim* y los *Hashmalim*. Cfr. *El Midrash dice*, México, Bnei Sholem, 2006, pág. 13. En fin, dadas las diversas exégesis, cada quien es libre de creer en la interpretación que le parezca más pertinente; sin embargo, reconozco que esto resulta tan ambiguo como siempre lo ha sido.

<sup>421</sup> “Sic denique et *lex* (ut scripta divina testatur) *per angelos nobis indulta est, inclytosque illos patres nostros, qui ante legem, quique fuere post legem, angeli ad deum subuexere sive quid agendum esset admonentes...*” Cfr. Cap. IV, pág. 7.

angélica justifica la exclusividad del culto para los hombres en las sinagogas, purificaciones y ejercicio de los ritos hebreos?, en mi opinión, se trata de un reflejo de la ya mencionada figuración primitiva y dominación masculina, por no llamarla “machista”.<sup>422</sup>

-*Ezequiel (carroza de fuego, carreta celeste, gal-gal)*. En los libros no ortodoxos, la figuración de los querubines y de las ruedas de una carroza<sup>423</sup> en fuego, descritas en el libro de Ezequiel, son adquiridas por los amantes del misticismo y esoterismo a tal punto que se recrea una interpretación a partir de esta vaga figuración que habla acerca del misterio de la creación.<sup>424</sup> Afortunadamente, Dionisio sólo hace una pequeña alusión a aquella figuración al mencionar los sustantivos *currus*, *rotae* y *regyrations*, y al acomodarlos no según las exégesis que exponen los textos cabalísticos sino a partir de una interpretación basada en el eterno retorno y ciclo vital neoplatónicos.

-*Labores angélicas (anunciaciones, predicciones, destrucciones, sueños, leyes, alabanzas y providencia divina-intervenciones)*. La tradición judía se empata con la grecorromana y gracias a sus correspondencias interculturales, algunas figuraciones judías son heredadas sin esfuerzo como características prototípicas de los seres intermedios.

Por lo tanto, Dionisio también reconoció las características angélicas del judaísmo, por ejemplo: el libre albedrio de Azazel, el ángel-cabra;<sup>425</sup>

---

<sup>422</sup> Hay muchos que consideran que el judaísmo no es una religión machista, sino que justifican por medio de pasajes bíblicos las funciones propias del hombre y la mujer: “la mujer no participa de la religión porque debe concentrarse en su máxima labor, el sustento de la casa”. Cfr. Rabí Tuvia Serber, ¿El judaísmo es machista?, Boletín Semanal, Beit Jabad La Plata, No. 247, Argentina, 2014. Versión digital: <http://www.jabadlaplata.org.ar/boletines/year6/bamidbar.htm> (2/09/2014).

Por su parte, Oswald Loretz aclara que la religión de los patriarcas consiste en la religión heredada como promesa a sus hijos y que los judíos no conciben una religión machista pues este derecho se hereda a través de la madre. Cfr. *Ugarit und die Bibel: Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament*, Sondereinband, 1990, pág. 68.

<sup>423</sup> “*Est enim eis (ut propheta ait) cognomen inditum, gel, gel, quod Hebraeorum voce revelationes ac revolutiones significat...*” Cfr. Cap. XV, pág. 51.

<sup>424</sup> Basta con leer algunos textos modernos para comprender que la figuración de la מרכבה (maasé merkabá) aún sigue vigente. Cfr. Mario Javier Saban, *Maasé Bereshit*, Buenos Aires, Saban, 2013, I-II.

<sup>425</sup> Mencionado en *Levítico* 16:8-10 y en el libro apócrifo de *Enoc*.

el ángel del bien y el del mal;<sup>426</sup> el vaticinio oficial como la anunciación del nacimiento de Isaac<sup>427</sup> o a Zacarías<sup>428</sup> como el mismo Dionisio recuerda; la intervención en los asuntos humanos, como el ángel que detuvo la inmolación de Isaac; el deber de alabar y ensalzar<sup>429</sup> al verdadero Dios y la destrucción o muerte, como los ángeles que destruyeron Sodoma y Gomorra.<sup>430</sup> En efecto, estas características acompañan a los ángeles descritos por Dionisio.

-*Numero 9, Sefirot*. La tradición folclórica judía de los libros del Zohar y la Cábala, recrea una jerarquía de nueve eslabones más uno extra que describen el orden de la creación universal y, también, las *Sefirot* son diez estadios que demuestran el devenir de la creación y el flujo del conocimiento divino de arriba hacia abajo. Es impactante observar cómo algunas de las figuraciones de esta extraña teoría se empatan con las de Dionisio.<sup>431</sup>

<sup>426</sup> "La *Guemará*, en el tratado de *Shabat*, dice que durante el viernes en la noche, al regresar de la sinagoga al hogar, nos acompañan dos ángeles; uno bueno y uno malo. Si al llegar se encuentran las velas encendidas, la mesa servida y todo preparado para celebrar el *Shabat*, el ángel bueno exclama "¡Que el *Shabat* próximo sea igual!", a lo que el ángel del mal responde, contra su voluntad: "Amén". Si, por el contrario, hay discusiones, desorden, y falta de preparación, es el ángel del mal quien dice "¡Que el *Shabat* próximo sea igual!", y el ángel del bien, sin opción, contesta: "Amén". Es por esto que es costumbre recibir a estos ángeles, entonando canciones en la mesa antes de recitar el *Kidush*". Es decir, el canto judío cree que los ángeles observan al hombre y según sus actos, proclaman y dan una justa resolución del futuro humano, *cfr.* Salomon Yabra, *ShabuaTov*, Shalom Alejem, 2013.

<http://www.shabuatov.com/berajot.php?b=sedershabat> consultado (4/08/2014).

<sup>427</sup> *Cfr. Gen.*, 21:1-7.

<sup>428</sup> *Cfr. Zac.*, 3:1-10.

<sup>429</sup> *Cfr. Is.* 6; 1-13: Los ángeles forman parte del cortejo de Yahvé, del cual también participan los santos y profetas. El estudio de D. Arnaud defiende que los ángeles ortodoxos son los que Isaías y Ezequiel describen en sus correspondientes libros y también los que son definidos en muchos pasajes bíblicos. *Cfr.* Arnaud D. *et al.*, *Mitología y Religión del Oriente Antiguo*, Barcelona, AUSA, 1995, pág. 241.

<sup>430</sup> *Cfr. Gen.*, 19-20.

<sup>431</sup> Las sefirot son diez estadios, cada uno tiene su propio orden angelical, astro regente y figuración representativa entre otras características. Esta división sirve para entender el conocimiento y el poder que deriva desde Dios. Revisar esta teoría sirve sólo para especular la similitud de las figuraciones con estas ideas arquetípicas, nótese las figuraciones que representan cada orden, sobre todo las marcadas en negritas:

Sefirá	Planeta	Orden angélico	Figuración
Keter כתר – corona	<b>Nebulosa</b>	Hayót hakadoshím	Un anciano con barba
Jojmá חכמה – <b>sabiduría</b>	Zodiaco	Aufaním	Hombre barbudo
Biná בינה – entendimiento	Saturno	<b>Aralím-Tronos</b>	Mujer madura
Jésed חסד – compasión	Júpiter	Hashmalím	<b>Rey con corona</b>
Guevurá גבורה – valentía	Marte	<b>Sérafim</b>	Guerrero con <b>carroza</b>
Tiféret תפארת – <b>belleza</b>	<b>Sol</b>	<b>Mélejim</b>	Rey y <b>niño</b>

Así pues, Dionisio pudo haber sido influenciado por esta teoría y haber ajustado el número de esencias celestes a nueve, lo que nos lleva a suponer que conocía más allá de la literatura greco-romana con la que fue educado y manifestaba en su pensamiento parte del folclor de su patria: Siria. Sin embargo, si consideramos que Dionisio intentaba romper con los cultos equívocos, podríamos decir que, al conocer la existencia y contenido de esos textos folclóricos, los adaptó a su propia teoría y otorgó un mejor valor y justificación a las figuraciones vanas que se desprenden de ellos.

-*Querubín*. Existen múltiples versiones para explicar el orden de los querubines. De ellas, dos son las principales teorías que se proponen: la primera defiende que “querubín” proviene de (כרוב-keruv) y esta palabra deriva del adjetivo (קרוב-karov; cercano), de modo que el nombre sirve para aludir a los seres que están más cerca de Dios; la segunda propone que (כרוב-keruv) proviene del asirio *karibu* y que, según la tradición islámica, designa o hace referencia a los genios *kerubes*, zoomórficos y típicos de las puertas de los templos árabes. Sin embargo, más tarde, estas figuraciones fueron despreciadas por su aspecto de leones con cara humana, de toros alados o de esfinges, y, a lo largo de la Edad Media, los querubines originales fueron remplazados por los querubines-*putti*: ángeles-querubín con aspecto de niño, a la manera de un Cupido romano.<sup>432</sup>

Lamentablemente, Dionisio nos abandona en la distinción de este nombre,<sup>433</sup> porque otorga a los querubines las cualidades principales de las dos posibles teorías, es decir, les concede tanto la apariencia zoomórfica, como el aspecto de niños alados, de manera que son

Netsáj נצח– <b>eternidad</b>	Venus	Élohim	<b>Mujer bella</b>
Hod הוד– majestuosidad	Mercurio	Bnei Élohim	<b>Un ser sin género</b>
Yesod יסוד– fundación	Luna	<b>Querubím</b>	<b>Hombre desnudo</b>
Maljút מלכות– <b>realeza</b>	<b>Elementos</b>	Ashím	Mujer con corona

<sup>432</sup> Cfr. Burnham, *op. cit.*, págs. 80-90.

<sup>433</sup> “...cherubin vero, multitudinem scientiae, sive sapientiae effusionem significare aiunt...” Nótese que la definición usa dos términos muy subjetivos: multitud de ciencia y efusión de sabiduría. Cfr. Cap. VII, pág. 13.

representados como seres cercanos a Dios que poseen múltiples alas y cuerpo zoomórfico.

Así pues, resulta imposible definir la figuración de los querubines, de manera que en cada cultura, los ángeles adoptan cualidades nuevas y diferentes. Ante esto, la interpretación de Dionisio resulta muy satisfactoria, pues rellena esta figuración vana con teoría neoplatónica para educar el alma del hombre según las virtudes.

-*Serafín (fuego-aspecto de Dios, zarza ardiendo)*. La figuración del fuego seráfico<sup>434</sup> proviene de la interpretación exegética del aspecto de Dios, porque el *Talmud* acepta que el aspecto más cercano que conocemos de Dios deriva de dos principales pasajes bíblicos, la creación de Adán y la zarza ardiendo que Moisés observó en el Sinaí.<sup>435</sup>

Por una parte, el aspecto de Dios es parecido al del hombre y esto se defiende a partir de la premisa obtenida en *Génesis* 1:26, si Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, Dios tiene aspecto humano. Por otra parte, Dios posee forma de fuego porque precisamente el fuego fue lo que Moisés observó en una zarza ardiendo, en el monte donde recibió el Decálogo. Sin embargo, muchos han despreciado estas razones y en definitiva no creen en atribuir al Dios omnipotente un aspecto terrenal.

Por su parte, el libro de Isaías es el primero en explicar la figuración del serafín y aunque ese escrito sea la descripción de un sueño profético-estático, Dionisio no repitió a ciegas estas figuraciones en su obra sino que las justificó precisamente con los pasajes bíblicos mencionados y las perfeccionó con el dogma neoplatónico, de tal manera que constituyó una nueva teoría demónica a base de exégesis y de innovaciones propias y originales. En efecto, el aspecto del fuego es el más cercano a Dios (y no propiamente el verdadero aspecto de Él), porque ilumina a través del oscuro camino (como la alegoría de la caverna), es incognoscible,

---

<sup>434</sup> "Ac sanctorum quidem seraphin appellationem, ii qui hebraeae linguae periti sunt, incendentes sive calefacientes..." Cfr. Cap. VII, pág. 13.

<sup>435</sup> El *Talmud*, en el tratado de *Berajot* I, (7a) dice que Moisés adquirió en su rostro el fulgor de Dios, por verlo directamente en el Sinaí y cuando descendió con los suyos, los israelitas incluso le temían.

incontenible y omnipresente (como el demiurgo de *Timeo*) y porque tiende a iluminar, purificar y perfeccionar (según las triadas plotinianas).



## 7. Herencia y trasgresión

### 7.1 Herencia y trasgresiones en México

El esfuerzo por analizar y comprender el dogma angelológico a través de un arquetipo nos permite observar el rumbo y la intención que esta teoría conciliatoria adoptó hasta nuestro tiempo. Espero que podamos desglosar las figuraciones y los íconos para comprender que esta obra, en mi opinión, tiene un valor moral profundo y útil.

En efecto, no hace falta abundar en datos y explicaciones para saber que la tradición ha sido reinterpretada y transfigurada, pues, bastará con observar nuestro contexto mexicano para identificar diferentes cultos angélicos que van desde lo más ortodoxo a lo más absurdo.<sup>436</sup>

Diversas calles de la ciudad, como las de Iztapalapa, tienen locales llenos de artículos religiosos y quien entra en ellos puede elegir entre rendir culto a un ángel, al demonio o a la santa muerte, pues se puede comprar artículos religiosos de diferentes cultos en un solo lugar. Por otra parte, las revistas de ángeles a la venta en los puestos de periódicos, contienen datos esotéricos sacados de textos folclóricos judíos y su contenido invita a las personas a efectuar ciegamente acciones y fórmulas para conseguir el bienestar, mediante el culto a símbolos como piedras, colores, astros o días específicos.

También, existe literatura poco seria que intenta definir o explicar qué son los ángeles; sin embargo, la mayoría de los autores cae en misticismo y, lejos de explicar el origen e historia de esta tradición con fuentes oficiales o partir de autores reconocidos, se dedica a crear todo un salterio lleno de cantos, salmos y poemas que, sin ser poéticos, presumen formular palabras mágicas para el remedio de los males. Asimismo, otros libros intentan ser demasiado visuales y olvidan el verdadero significado

---

<sup>436</sup> Cfr. *Angels and Angelology*, Encyclopedia Judaica, vol. I, New York, 1971, 957-977; éste es uno de los más completos y desarrollados estudios acerca de la angelología moderna. Pese a que existen muchas teorías y no se define una canónica, este material enciclopédico otorga un panorama completo y bien argumentado al respecto de la tradición, origen y culto a los ángeles.

de la imagen del “ángel filósofo” o del “ángel virtuoso”, como Dionisio lo proponía, de manera que son sólo producciones gráficas agradables a los ojos y cautivadoras de la imaginación.<sup>437</sup>

En cambio, el catolicismo defiende y lucha en contra de la idolatría y en contra de las figuraciones zoomórficas y controversiales, incluso, los Papas Juan Pablo II y Benedicto XVI<sup>438</sup> han dado fe de la autenticidad de los textos areopagíticos al colocar a Dionisio en el catálogo de los santos y aceptar su dogma como canónico.

Muy distintamente, para los escépticos, los ángeles son sólo un motivo artístico e iconográfico, parte de los motivos y tópicos para crear obras de arte y representar la belleza absoluta o perfecta.<sup>439</sup>

En fin, la diversidad actual de las interpretaciones acerca de los ángeles denota que la tradición ha tomado rumbos diversos y muy distintos entre sí, unos encontraron en la angelología una desesperada esotería, otros redujeron la imagen angélica hasta convertirla en un recurso estético, algunos se mantienen escépticos a este dogma e, incluso, otros más, en mi opinión la mayoría de las personas, conocen las figuraciones de ángeles pero no emiten un juicio acerca de ello.

---

<sup>437</sup> Michael Serres en su libro *Angels: a modern myth*, (Michigan, Random house Incorporated, 1995), ofrece al lector un amplio volumen de imágenes, pinturas y fotografías que, según su opinión, están ligadas a los ángeles y sus distintos modos de aparecer en el mundo terrenal. En mi opinión, es un libro poco serio y carece de argumentos para defender su postura acerca de la existencia de estos seres; dar testimonios de particulares es la forma menos adecuada de tratar este asunto.

<sup>438</sup> “...Los conceptos son como imágenes útiles para contemplar lo que supera nuestro entendimiento y como signos de un encuentro personal con Dios, en el que la especulación deja el paso a la contemplación y el conocimiento a la experiencia...”, Benedicto XVI, Ciudad del Vaticano, Miércoles 14 mayo del 2008, durante la audiencia general dedicada a presentar la figura del Pseudo-Dionisio Areopagita. <http://www.zenit.org/es/articulos/benedicto-xvi-presenta-la-figura-del-pseudo-dionisio-areopagita> Consultado 12/04/2014.

<sup>439</sup> Ramos Jurado recrea en su libro *Lo neoplatónico en el siglo V d. C.*, una seria definición del ángel en las culturas clásicas. En efecto, él no denomina a su estudio “angelología” sino “demonología” y defiende sus ideas a partir de autores clásicos, filosofía y ensayos filológicos. A su vez, Erasmo de Rotterdam en su libro *Elogio de la Locura*, (México, Bruguera, 1973), págs. 188 y 242-243, exhorta a adorar a Dios a través de sus imágenes y no a las imágenes mismas y reafirma la teología negativa: sólo Dios es sabio, el hombre es un loco y se llega a la verdad aceptando la propia ignorancia.

## 7.2 ¿Angelología o Mitología cristiana?

Podemos elegir de entre dos posturas para concebir actualmente la *Jerarquía celeste*: si se trata de un dogma **didáctico** o si funge sólo como **mitología** antigua. Es decir, podemos creer que este dogma ha sido trascendente porque lo hemos heredado y comprendemos que a partir de sus figuraciones, comprendemos un poco del neoplatonismo y consecuentemente lo aplicamos en nuestras vidas, siendo así, nosotros, unos ascetas virtuosos y benévolos. Por el contrario, podemos deducir que este dogma ha sido conservado sólo porque es una especie de mentalidad antigua que cautiva la atención de las personas y rellena las necesidades psicológicas primitivas (tal como lo creía Jung) que aún se repiten como arquetipos en la mentalidad humana, porque sentimos la necesidad de alcanzar a Dios y de justificar lo que no comprendemos.<sup>440</sup>

Opto por creer que adoptamos esta tradición porque la consideramos válida y útil para los hombres, y porque se encuentra bien justificada, aunque furtivamente, por preceptivas moralistas y filosóficas, como el propio Dionisio quiso al mezclar en ella el neoplatonismo.

## 7.3 El ángel mexicano

Dependiendo del contexto social, cultural y político de cada parte del mundo, los ángeles adoptan nuevas y cada vez más inquietantes reinterpretaciones, como los ángeles héroe del medioevo, los ángeles-genio de los extrovertidos cabalistas, los ángeles cupido del Renacimiento o los ángeles arcabuceros de Perú.

En consecuencia, el ángel mexicano pervive y goza de tres principales funciones: sirve de motivo artístico para decorar nuestras iglesias, auxilia

---

<sup>440</sup> En efecto, Richard F. Johnson (en *Saint Michael the Archangel in Medieval English Legend*, London, The Boydell Press, 2005) revela que el culto al arcángel compensa la necesidad de leyendas míticas y ocupa en popularidad el segundo peldaño como imagen sacra católica. La imagen de este arcángel, entre los ingleses, representa por excelencia el juez misericordioso y el soldado de Dios.

la religión como un culto alternativo que conecta al hombre con Dios y excusa los “milagros” que la gente relata y fundamenta.<sup>441</sup>

A partir de esto, podemos afirmar que en la actualidad retenemos y repetimos los arquetipos que Dionisio englobó y que justificó en su dogma, de modo que somos víctimas del **eterno retorno** de las figuras arquetípicas, que algunos toman con buena interpretación, otros, en cambio, las perciben como a partir de una tradición tergiversada y deformada del todo.

#### 7.4 El ángel: nuevo héroe moderno

Cabe resaltar que los ángeles actualmente se transforman en un ícono más allá de lo imaginado y, aunque aún no se ha definido bien esta nueva concepción, podemos especular y reflexionar acerca de ello: pues, las caricaturas, anime, manga, películas y demás formas de entretenimiento utilizan la figuración de los ángeles, cada vez con mayor frecuencia, para argumentar sus historias, complementar la trama o enfatizar un final.<sup>442</sup> Tan sólo con ver algunas series japonesas, películas de taquilla, caricaturas animadas o libros modernos, podemos darnos cuenta que los héroes y protagonistas o son ángeles en sí, o tienen contacto con espíritus divinos o, en el punto culmen de la trama, los protagonistas humanos se transforman en seres poderosos: en ángeles. Tal parece que la meta de un héroe ya no consiste en la apoteosis sino en una conversión angelical: ¿Apoangeliosis?

Asimismo, las películas que representan el fin del mundo muestran que los ángeles salvadores descienden para juzgar a los hombres y

---

<sup>441</sup> Eduardo Báez Macías, en su ensayo *El arcángel san Miguel*, México, UNAM, 1979, hace toda una exégesis y análisis del culto a los arcángeles, en especial al arcángel Miguel. A modo de controversia, se determina qué clase de ángel es Miguel, cómo es adorado y cuáles son sus principales motivos representativos. El estudio de Báez es útil, pues nos permite reflexionar acerca de otras coincidencias interculturales, como el ángel Rafael que se asimila al Asclepio romano, por su relación con la medicina y el agua.

<sup>442</sup> La obra de John Milton, *The lost Paradise* (1667) es un ejemplo excelente para percibir cómo la literatura épica es aplicada a los mitos bíblicos y son los ángeles quienes combaten y efectúan labores gloriosas para fundar el bien y defender la raza humana.

rescatarlos del mal y de la destrucción, entre otros motivos apocalípticos: ¿Acaso existe una nueva concepción de héroe?, ¿Actualmente la meta de cualquier protagonista es encontrar el sublime estado de ascensión al cielo a través de las alas?, ¿Es culpa de una mala tradición, creer en la conversión del humano en ángel después de la muerte? ¿Los niños aprenden a desear y alcanzar el estado demónico? Como dije, esta concepción apenas toma forma y, aunque estoy ansioso por ver resultados para poder dar conclusiones más certeras, me parece que esto nos basta para entender que las obras literarias y las figuraciones del pensamiento tienen la capacidad de renovarse a través del tiempo, de adoptar pensamientos folclóricos, de justificar diversas creencias, de otorgar una salvación religiosa y de lograr que, incluso lo inexistente, se mantenga presente en nuestro pensamiento.



## 8. Conclusiones

Ahora podemos estar seguros de que esta tradición fue fundamentada bajo una impetuosa intención neoplatonizante porque Dionisio, como lo hemos deducido a través del análisis y reinterpretación de cada arquetipo, amaba tal filosofía y creía que la manera óptima para practicar la verdadera fe (el cristianismo) debía ser conducida por preceptos y máximas neoplatónicas. Asimismo, para responder la hipótesis central de esta tesis, el estudio del arquetipo antes desarrollado me permitió observar cómo fue vertido el pensamiento neoplatónico en este canon, y su análisis me llevó a identificar cinco procesos principales que demuestran su integración a la obra de Dionisio: **adopción, conciliación, alineación, interpretación e innovación.**

1.- Adopción. En algunos arquetipos judíos y grecorromanos, como el arquetipo de *Hermes y los dioses mismos*, entendemos que Dionisio adoptó teorías de otros sistemas de creencias (en este caso, los dioses paganos) y los unió a los ángeles hasta tal punto que en una sola teoría creó una demonología universal, al adoptar cualidades de otras mitologías y leyendas e incluirlas como parte de lo ya conocido acerca de los ángeles judeo-cristianos.

2.- Conciliación. Gracias al arquetipo, consideramos que la *Jerarquía*, englobó diferentes teorías demoníacas porque no omitió ninguna tradición popular y, al no definir una postura específica, unió todos los pensamientos en un canon que amablemente aceptó a los ángeles judíos, romanos y griegos. No es sino un proceso usado frecuentemente por el cristianismo, mediante el cual se hacían propias tradiciones paganas, para incorporar a su culto nuevos creyentes.

3.- Alineación. En mi opinión, ésta es la manera más hermosa de fundamentar esta angelología, porque, como los arquetipos neoplatónicos lo confirman, Dionisio acomodó exquisita y convenientemente todos los símbolos, figuraciones, mitos y creencias angélicas a la filosofía neoplatónica, alineándolos por su parecido o simplemente reinterpretando en ellos su propio criterio teológico y dando como resultado una obra que

vuelve lo pagano y lo folclórico su auxiliar en la transmisión del neoplatonismo, base filosófica que ayuda y guía al hombre hacia el bien vivir, regido por el intelecto y no por los sentidos.

4.- Interpretación. Los arquetipos contenidos en el capítulo *Elementos figurativos griegos y latinos* permiten suponer que algunos pasajes ambiguos de la *Jerarquía* son interpretaciones de Dionisio que, bajo una mentalidad inmersa en el mundo grecorromano, concede a las citas bíblicas una nueva interpretación y las acomoda, según su criterio, a las creencias populares, de manera que algunas ideas, que en un principio fueron errores de entendimiento, se convirtieron en cánones de la figuración angélica. Recordemos, por ejemplo, que Dionisio afirma que los ángeles cantan “como las aguas” o que tienen los “pies alados”.

5.- Innovación. Al considerar a Dionisio una autoridad para el estudio demonológico, entendemos, a través del estudio de todos los arquetipos, que él fue el primero en innovar y renovar la teoría acerca de los seres intermedios, porque rompió con las diferencias interculturales, fundamentó y unificó, en un solo libro, todo lo que pudo haber conocido acerca de estos seres: como los ángeles malos de los *Oráculos Caldeos*, los elementos naturales representativos del *Corpus Hermeticum*, los innumerables órdenes angélicos de la *Cábala*, los atributos grecorromanos impuestos a los ángeles o la concepción primitiva de la luz y el fuego purificadores.

Así pues, podemos comprender que esta teoría es un delicioso *cocktail* de tradiciones que a lo largo del tiempo se configuraron y se volvieron una sola. La angelología de Dionisio se vuelve un poderoso modelo no por el contenido neoplatónico que empató las figuraciones con lo filosófico sino por esas mismas figuraciones y tradiciones populares que todavía impactan y llenan de estupor a quien las observa.

Estoy consciente de que es difícil saber si esta tradición angelológica logró ser heredada por estar basada en el neoplatonismo y contener brillantes alegorías filosóficas en sus símbolos; sin embargo, a partir de lo que representan los ángeles para la mayoría de las personas en la actualidad, puedo afirmar que la creencia perdura a causa del misticismo,

de la fantasía y de la esotería que, juntas, satisfacen a un pueblo sediento de milagros, de apariciones divinas y de fenómenos inexplicables; tal parece que la figura del “ángel filósofo, lleno de virtudes” propuesta por Dionisio no tiene cabida en nuestra modernidad, aunque es importante asentar que la figura de ángel va siempre acompañada de buenas interpretaciones.

Empero, podemos estar seguros de que la obra de Dionisio Areopagita logró trascender y fue bien recibida por los teólogos y estudiosos renacentistas porque fue fundamentada con reinterpretaciones y adopciones del neoplatonismo que nos invitan a la práctica de las virtudes y al encuentro con la triada perfecta: lo bueno, lo bello y lo verdadero.

Efectivamente, la *Jerarquía* propuesta por Dionisio Areopagita brilla por su valor social, moral y psicagógico; sin embargo, al observar las trasgresiones actuales y las diversas interpretaciones, tal parece que su angelología sobrevive únicamente como un arquetipo compuesto por figuraciones de carácter simbólico. En mi opinión, Dionisio debió haber puesto más atención al conciliar el cristianismo neoplatonizante con lo pagano, pues da la impresión de que lo pagano predominó, al hacer a un lado la intención filosófica y volver canónico lo folclórico.

Así pues, no concentremos nuestras fuerzas en describir qué es un ángel ni en defender su origen y función, mejor rescatemos la imponente obra de Dionisio, quien logró unir dogmas y conciliar culturas; retomemos las enseñanzas filosóficas contenidas en sus figuraciones arquetípicas y otorguémosles un valor útil.

Los ángeles, conforme lo que Dionisio estableció, no son imágenes para alabar, ni seres poderosos, ni monstruos desfavorables, ni seres de belleza perfecta, ni consuelo de los afligidos: los ángeles son los *exempla* idóneos para el hombre y, aunque sean esencias que consideramos no humanas, nos enseñan a ser más humanos.

Si atendemos bien este libro y comprendemos la intención dionisiaca, no debemos seguir a los ángeles, ni adorarlos, ni temerles, ni admirarlos; por el contrario, debemos ser como ellos: hombres conscientes de lo justo, aspirantes a lo óptimo, seres racionales, jueces imparciales, ciudadanos

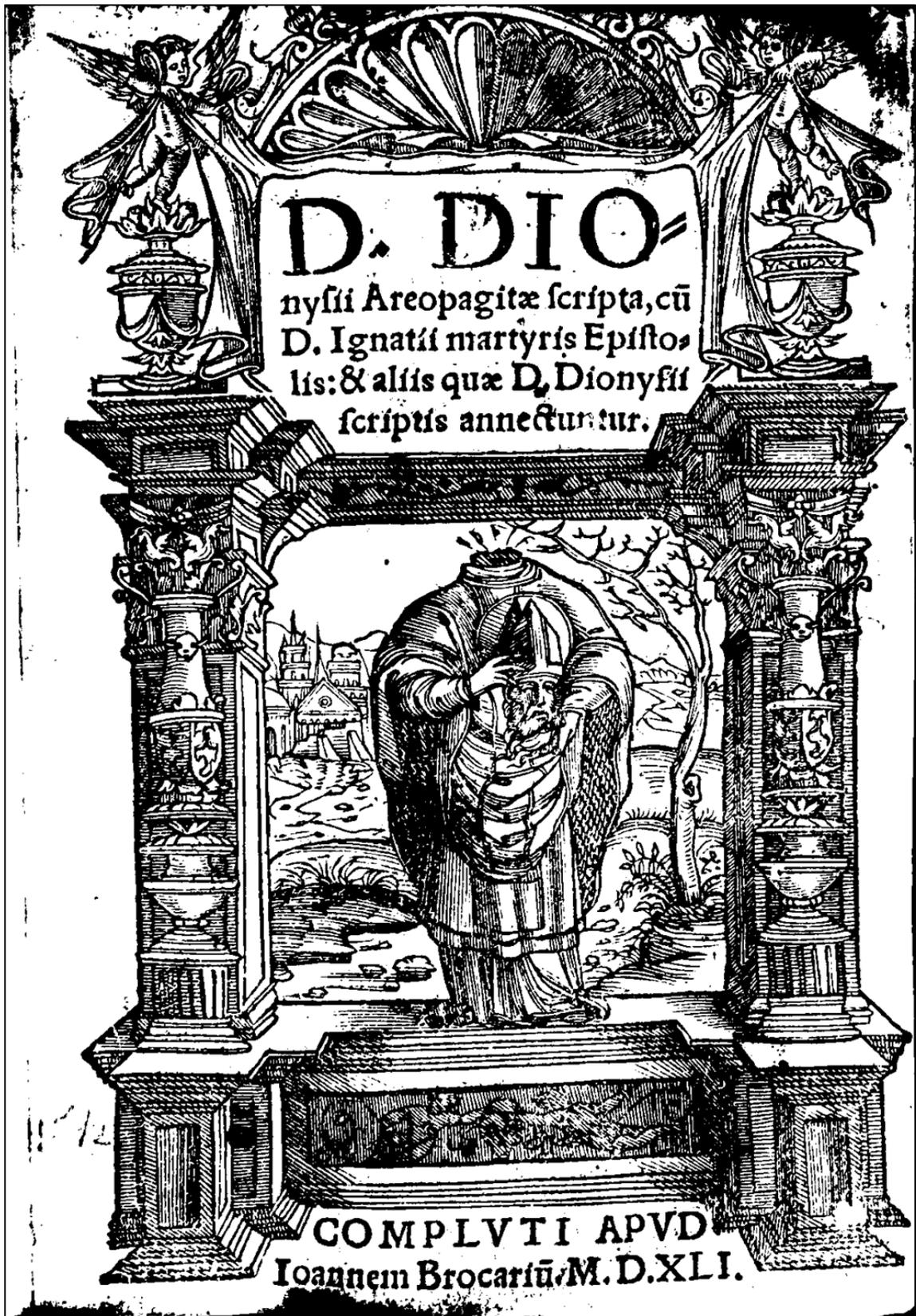
participativos, alumnos y maestros, preceptores del bien y amantes de las virtudes.

La *Jerarquía* de Dionisio no nos enseña un culto sin sentido, sino imágenes propagandísticas que sostienen nuestra propia teoría moral y social conforme a una bien desarrollada filosofía. Dionisio no ofrece un misticismo obscuro y vano, sino una ascesis neoplatónica ilustrada, una práctica moral embellecida por alas, una reforma política erigida en lo alto y un ejemplo social divino.

## 9. Apéndices

### 9.1 Obra original latina

A continuación, presento capturas de la versión utilizada para la traducción de esta tesis, extraídas de la versión digital de la DGB de la UNAM; por supuesto, contemplar la versión original y la manera en cómo está dispuesto el texto nos permite conocer a detalle la edición, la dificultad de las abreviaturas, las notas al texto y la distribución del contenido.



Portada de la edición complutense. Nótese la representación de Dionisio conforme a lo expuesto en la *Legenda aurea*.

## DE FURTIS PLATONICO

**A** rum, quæ ex libris S. Dionysij quasi propria inuenta extraxerunt testimonia.

*Furta.  
Platonis  
co:um.  
Basilius.*

*¶ Magnus Basilius.*

*¶ Magnus Basilius de Numenio, in oratione qua exponit Euangelium In principio erat verbum. Non ignoro (inquit) plurimos veritatis inimicos, & mundana sapientia se plurimum factantes, sic ammiratos ista fuisse, vt in suis libris conscribere ausi sint. Furatur enim nostra diabolus, & suis ea largiri conatur.*

*¶ Ambrosius Camaldulensis.*

**B** *¶ Scendum multos externorum philosophorum & maxime Proclum: sententijs Dionysij, imo vero ipsis quoque vocabulis nudis vsos plerumque fuisse. Vnde suspicari possumus; ab ijs qui Athenis philosophabantur, libros beati Dionysij (quorum ipse meminit) celatos fuisse, vt quæ inde sumebant: inuenisse ipsi putarentur, sed diuina prouidentia (his modo libris adinuentis) inanis gloria illorum, & malitia patefacta est, hæc Ambrosij scholium.*

*Ambrosius.*

*¶ Marsilius Ficinus Platonicus.*

**C** *¶ In libro de religione Christiana: Marsilius capite secundo & vicesimo de Platonicis ita habet. Ego certe reperi præcipua Numenij, Philonis, Plotini, Iambici, Proculi mysteria a Ioanne, Paulo, Hierotheo, Dionysio Areopagita accepta fuisse. Quicquid enim de mente diuina, angelisque & cæteris ad theologiam spectantibus magnificum dixere, manifeste ab illis usurpauerunt. Hec Marsilius. Et nisi in aduersarios Christianæ sapientiæ mollior esse maluisset, plane dixisset, furati sunt.*

*Marsilio.*

# S. DIONYSI

sive Areopagitæ martyris inclyti, Athenarū Episcopi & Galliarum apostoli, cœlestis hierarchie libri, ad Timotheum Ephesiorum Episcopū, translatio nova Ambrosii Florentini, philosophi, rhetoris & theologi luculentissimi, Abbatiscq; generallis ordinis Camaldulensis.

**A** Quod omnis diuina lux, licet uarie per summam benignitatem ad creaturam prodeat, simplex tamen manet, neq; id solum, uerum & quæ illustrat unum efficit. Cap. I.



Me datum optimum, & omne donum perfectum, de sursum est, deus <sup>Jaco. 1.</sup> scendens a patre luminum. Sed & candidissimæ illius lucis, quæ a patre motus initium sumit, processus omnis, benigna in nos largitione manans, rursus ut summa uirtus, per quam unum secum efficit.

a

De celesti hierarchia. Fo. xxvii.

**A** Ge vero iam, si placet, relaxantes parum per intentionē nostram, & mentis aciem a sublimibus illis angelorum speculationibus tantisper auertētes, ad diuiduā atq; in plura discissam latitudinem multiplicis angelicarum imaginum varietatis descendamus, atq; ab ipsis rursus veluti ab imaginibꝫ, ad simplicitatem celestium spirituum per illarum solutionē redeamus. ¶ Id autem ante omnia cō-

**B** pertum tibi sit velim, q̄ imaginum sacratiora signantium designationes, easdem interdum substantiarum celestium distinctiones perfectas atq; docentes inducant, aliquando discētes atq; subiectas, & vltimas sæpe docentes, primariasq; discētes, deniq; (vt dictum est) & primas & medias & extremas virtutibus præditas, ac per hūc expositionis explicite modum, nihil absurditatis insertur, nihil quod sit a ratione alienum. Nam si quidē regi ac doceri aliquas a prioribus diceremus, deinde easdem regere atq; docere, prioresq; rursus extremas docere, & postmodū ab ipsis illis discētibꝫ discere, esset profectō ea res perabsurda, & ingēti confusione plena. Sin autem easdem & docere & doceri dicimus, verum non easdem & ab eisdem, sed singulas a superioribus regi ac discere, extremas vero docere atq; regere: non inco-

**C** uenienter insertur, eas quæ in sacro eloquio cōtinentur. sacratius effectas formas, ¶ easdem aliquando & primis & medijs extremisq; virtutibus propriè ac vere circumponi posse.

¶ Igitur & illa vel in antefora conuersio ac iugis intentio, vel suis in locis mansio, atq; tuer-

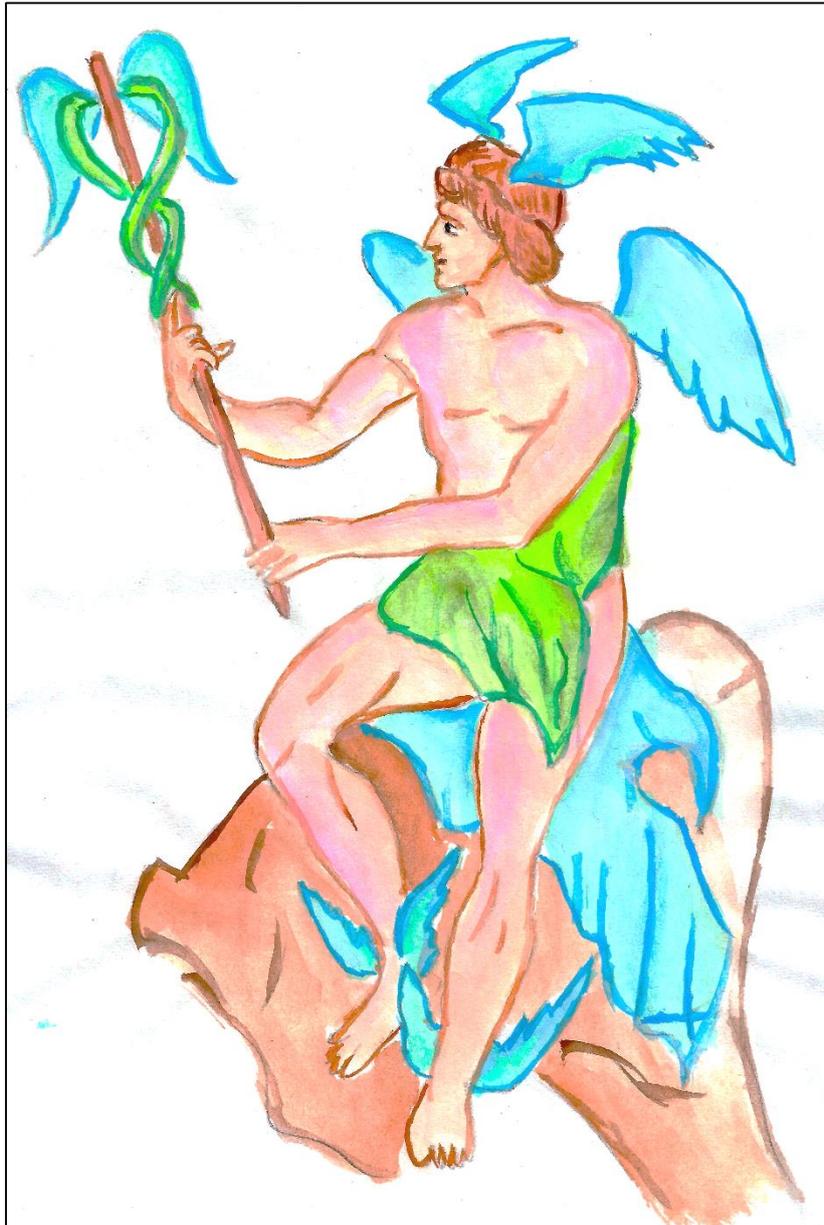
Apoc. v.  
xvi. xvii.  
Gen. xvi.  
Daniel.  
viii.  
zacha. i. ii  
iii. v.

quemad  
modū de  
his et  
vultibus  
sancis  
modū se

d ij

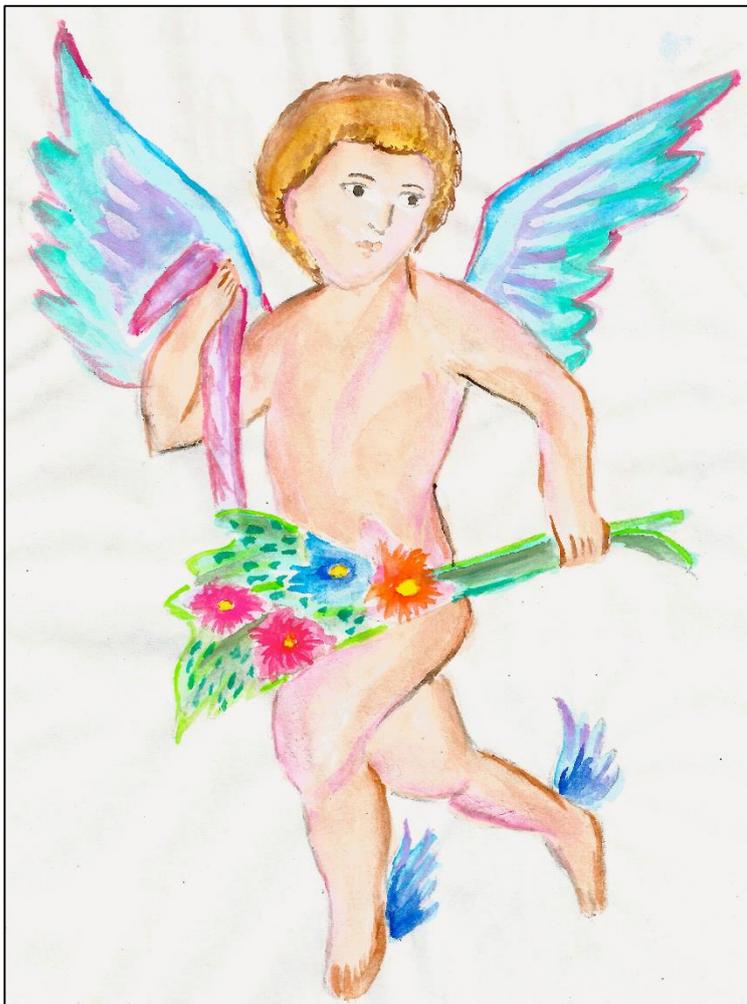
## 9.2 Imágenes representativas.

Las acuarelas que a continuación presento, fueron pintadas por mí durante el mes de septiembre del 2014. Cada imagen es una reinterpretación de algunos modelos originales, pinturas y representaciones modernas, espero que estas pinturas, además de ser agradables para el lector, lo ayuden a entender las imágenes representativas antes estudiadas.



Hermes o Mercurio, el dios-ángel grecorromano que fue asimilado a los ángeles judeo-cristianos.

Representación moderna de un ángel. Sus atributos denotan semejanza con las ninfas romanas.



El querubín moderno ha adoptado la apariencia de Eros o Cupido.



Un genio romano pintado en una pared en Boscoreale, Roma, aprox. en siglo 1 d. C. Nótese las alas y la desnudez como atributos.

El mito de Psique y Cupido también fue fundamentado con el neoplatonismo. Apuleyo es considerado un medioplatónico, que gustaba de dicha filosofía.





Los ángeles adoptaron la toga como indumentaria, el color blanco, las alas y la corona de olivo. Podrían denotar la conciliación con Niké o la Venus alada.

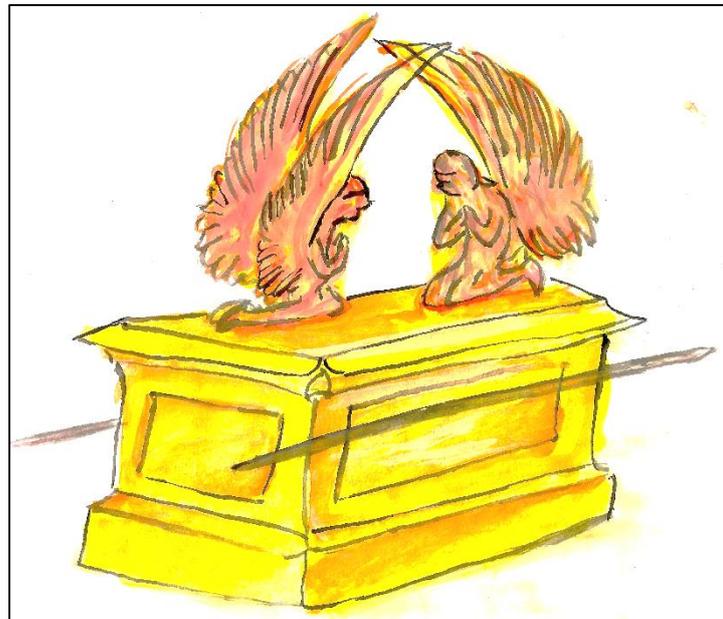


Hermes, Hipnos y Tánathos eran los dioses que conducían el alma de los muertos al Hades. ¿Acaso los ángeles heredaron parte de sus funciones y atributos?



Los genios alados de la cultura persa, en el palacio de Ashurnasir, en Nimrud aproximadamente del siglo IX a. C., demuestran el arquetipo primitivo que prefería las figuras zoomórficas.

La descripción del arca de la alianza que tenía dos querubines esculpidos encima, es una de las primeras fuentes para conocer el aspecto de aquel orden angélico.





La apariencia querubínica propuesta en el libro de *Isaías* es despreciada y pocos en la actualidad la conocen.

El serafín adopta la figuración primitiva del fuego, conforme al neoplatonismo es la no-figura y corresponde al rostro divino de la *Biblia*.

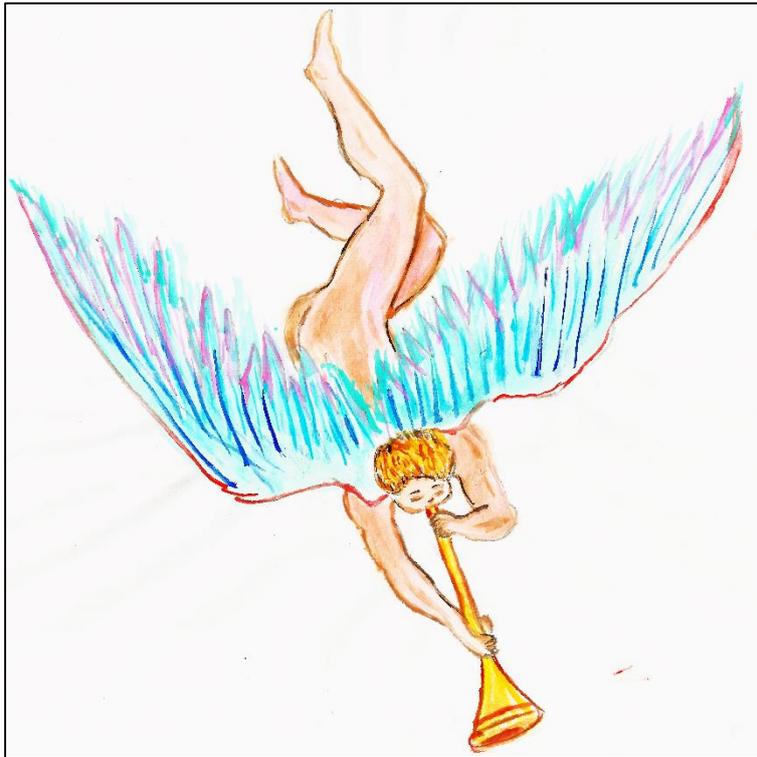




Un ángel pintado durante el Imperio Bizantino. La lanza, las alas con ojos, a la manera del pavorreal, y el orbe en sus manos fueron elementos estipulados por Dionisio.

Los arcángeles de la Edad Media, parecen representar más a caballeros vencedores que a seres celestiales. ¿Nace un nuevo héroe?





Los ángeles son un motivo decorativo, sobre todo durante el Renacimiento. Siempre son colocados en lo alto, ya sea en cúpulas, techos o campanarios.

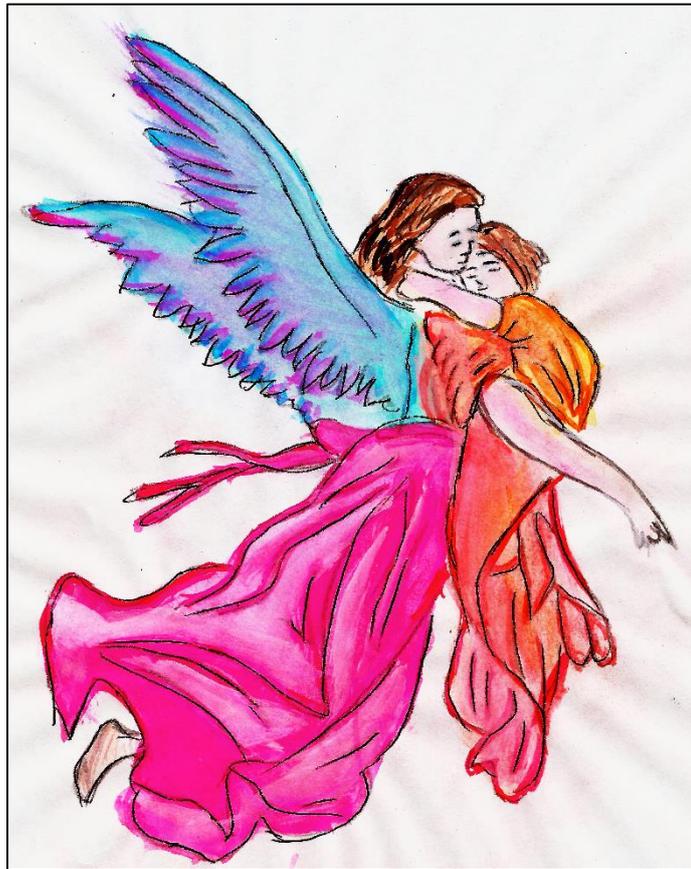
Los ángeles arcabucero o ángeles mosquete en la capilla de Cusco, en Perú, demuestran que las figuras angélicas adoptan nuevos atributos y renuevan su culto en cada parte del mundo.





Los ángeles modernos representan libertad, gloria, triunfo e igualdad.

Los ángeles aún en la actualidad son símbolo de protección e intervención divina.



## 10. BIBLIOGRAFÍA

### Sobre los autores

Caballero, Pablo A., *La jerarquía celestial; La jerarquía eclesiástica; La teología mística; Epístolas: Pseudo Dionisio Areopagita*, Buenos Aires, Losada, 2008.

Harrington, K. P.; J. Pucci y A. G. Elliott, *Medieval Latin*, Chicago, Chicago University Press, 1997.

Koch, Hugo, "Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius in der Lehre vom Bösen," *Philologus* 54 (1895): 438-454.  
[http://www.academia.edu/4940567/Love\\_Divine\\_A\\_Reappraisal\\_of\\_Er%C5%8Ds\\_in\\_the\\_Dionysian\\_Hierarchies](http://www.academia.edu/4940567/Love_Divine_A_Reappraisal_of_Er%C5%8Ds_in_the_Dionysian_Hierarchies)  
(consultado 30/07/14).

Martin, Teodoro H., *Obras completas: los nombres de Dios; Jerarquía celeste; Jerarquía eclesiástica; Teología mística; Cartas varias*, Madrid, La editorial Católica, 2002.

Stiglmayr, Joseph, "Dionysius the Pseudo-Areopagite", *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 5. New York, Robert Appleton Company, 1909.  
<http://www.newadvent.org/cathen/05013a.htm> (18/08/2014).

\_\_\_\_\_, "Der Neuplatoniker Proklos als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel", *Historisches Jahrbuch*, 16 (1895): 253-273 and 721-748

Stinger L., Charles, *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386-1439) and the Revival of Patristic Theology in the Early Italian Renaissance*, Albany, State University of New York Press, 1977.

Toscano, María y Germán Ancochea, *Dionisio Areopagita, La tiniebla es la luz*, Madrid, Herder, 2009.

Sobre neoplatonismo

Alsina, José, *El neoplatonismo: Síntesis del espiritualismo antiguo*, Barcelona, Anthropos, 1989.

Borrego Pimentel, Enrique María, *Cuestiones plotinianas*, Granada, Universidad de Granada, 1994.

Dillon, J. M., *The middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*, NY, Cornell University Press, 1977.

Eriúgena, Juan Escoto, *Sobre la naturaleza (Periphyseon)*, Pamplona, Eunsa, 2007.

Ficino, Marsilio, *Sobre el amor. Comentarios al Banquete de Platón*, México, UNAM, 1994.

Jean Brun, *Platón y la Academia*, México, Conaculta, 2001.

Másmela, Carlos, *Dialéctica de la imagen*, Barcelona, Anthropos, 2006.

Molina Ayala, José, *Racionalidad y religión en la antigüedad tardía : una introducción a Jámblico y a su tratado acerca de los misterios de Egipto*, México, UNAM, 2012.

Platón, *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*, trad. y notas de Ma. Angeles Duran y Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 1992.

Platón, *Diálogos*, trad. Francisco Larroyo, México, Porrúa, 2001.

Platón, *La Republica*, trad. Fernando García Romero *et al.*, Madrid, Akal, 2008.

Plotino, *Enéadas*, Buenos Aires, trad. Juan David García Bacca, Losada, 2005.

Ramos Jurado, Enrique Ángel, *El origen de la filosofía en Grecia: del pensamiento mítico al pensamiento racional, de los presocráticos a Aristóteles*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005.

---

\_\_\_\_\_, *Lo neoplatónico en el siglo V d. C.*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1981.

Toscano, María, *Místicos Neoplatónicos*, Madrid, Etnos, 1998.

#### Sobre angelología

*Angels and Angelology*, Encyclopedia Judaica, vol. I, New York, 1971.  
Version electrónica: <http://www.bjeindy.org/resources/library/encyclopediajudaica/> Consultado: 6/06/2014.

Apuleyo, *Tratados filosóficos*, trad. Antonio Camarero, México, UNAM, 1968.

Arnaud D. et al., *Mitología y Religión del Oriente Antiguo*, Barcelona, Editorial AUSA, 1995.

Arola, Raimon, *La Cábala y la Alquimia, en la tradición espiritual de occidente*, Madrid, Mandala, 2002.

Báez Macias, Eduardo, *El arcángel san Miguel*, México, UNAM, 1979.

Beigbeder, Olivier, *La simbología*, Barcelona, Oikos-Tau, 1970.

Blaschke, Jorge, *Los grandes enigmas del cristianismo*, Barcelona, Hermética, 2000.

Burnham, Sophy, *El libro de los ángeles*, México, Planeta, 1992.

- Cacciari, Massimo, *El ángel necesario*, Madrid, Visor, 1989.
- Crombie, I. E., *An examination of Plato's doctrines*, London, Routledge & K. Paul, 1961.
- Eliade, Mircea, *Imágenes y Símbolos*, trad. Carmen Castro, Madrid, Taurus, 1995.
- Filón de Alejandria, *Obras completas*, edición dirigida por José Pablo Martín, Madrid, Trotta, 2009.
- Jung, C. G., *Psicología y simbólica del arquetipo*, Buenos Aires, Paidós, 1977.
- Lacarra Ducay, María del Carmen, *La pintura gótica durante el siglo XV en tierras de Aragón y en otros territorios peninsulares*, Zaragoza, Institución Fernando El Católico (C.S.I.C.), 2007 (presentación disponible): [http://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/26/75/\\_ebook.pdf](http://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/26/75/_ebook.pdf) consultado 30/04/2014.
- Martin, Roland, *La religión griega*, trad. Elisa M.a Ferreira, Madrid, Edaf, 1977.
- Micklem, Nathaniel, *La religión*, trad. V. Adib y M. Hernandez Barroso México, FCE, 1950.
- Nietzsche, *El culto griego a los dioses*, Madrid, Aldebarán, 1999.
- Pérez Jimenez, A., *Seres Intermedios "Ángeles, demonios y genios en el mundo Mediterraneo"*, Madrid, (Ediciones Clásicas) & Málaga (Charta Antiqua), 2000.
- Pérez-Rioja, José Antonio, *Diccionario de Símbolos y Mitos*, Madrid, Tecnos, 1971.

Richard F. Johnson, *Saint Michael the Archangel in Medieval English Legend*, London, The Boydell Press, 2005.

Saban, Mario Javier, *Maasé Bereshit*, Buenos Aires, Saban, 2013.

Sáenz A., *El fuego nuevo*, México, INAH, 1967.

Tausiet, Maria, *El diablo de la edad moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2004.

Vidal Manzanares, César, *El Talmud*, Madrid, Alianza, 2000.

Weissman, Moshe, *El Midrash Dice*, Buenos Aires, Bnei Sholem, 2006.

Complementaria.

Agustin, Santo, Obispo de Hipona, *Confesiones; Contra los académicos; De la vida feliz; Soliloquios; La inmortalidad del alma; El maestro; La catequesis de los principiantes; La naturaleza del bien contra los maniqueos*, estudio introductorio por Salvador Antuñano Alea, Madrid, Gredos, 2012.

---

\_\_\_\_\_ , *La ciudad de Dios*, edit. Uña Juárez, Madrid, Tecnos, 2010.

Aristófanes, *Aves*, Buenos Aires, trad. Manuela García Valdés, Editorial Losada, 2008.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. Carlos Roser Martínez, Madrid, Diálogo, 2012.

*Biblia Vulgata* (Colunga – Turrado), Madrid, La Editorial Católica, 1985.

Blaise, Albert, *Manuel du latin chrétien*, Strasbourg, Universidad de Strasbourg, 1955.

- Blaschke, Jorge, *Los grandes enigmas del cristianismo*, Barcelona, Hermética, 2000.
- Buenaventura, Juan de Fidanza, *Itinerarium Mentis in Deum*, Documenta Catholica, versión digitalizada, [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/12211274,\\_Bonaventura,\\_Itinerarium\\_Mentis\\_in\\_Deum,\\_ES.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/12211274,_Bonaventura,_Itinerarium_Mentis_in_Deum,_ES.pdf) (12-09-2014).
- Challoner, Richard, E. G., "Give us this day our supersubstantial bread", *Quoted in Blackford Condit's The History of the English Bible*, New York, A.S. Barnes & Co., 1882.
- Clemente, de Alejandría, *El protréptico*, trad. Marcelo Merino Rodriguez, Madrid, Ciudad nueva, 2008.
- Gesenius, Wilhelm, *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1952.
- Harrington, K. P.; J. Pucci y A. G. Elliott, *Medieval Latin*, Chicago, Chicago University Press, 1997.
- Hernández Miguel, Luis Alfonso, "La gramática latina en Alcalá de Henares en el siglo XVI", *Humanistica Lovaniensia-Journal of Neo-Latin studies*, Vol. XLV, Belgica, Leuven University Press, 1996.
- Hesiodo, *Los trabajos y los días ; La Teogonía ; El escudo de Hércules*, Argetina, Terramar Ediciones, 2008.
- Johnson, Richard F., *Saint Michael the Archangel in Medieval English Legend*, London, The Boydell Press, 2005.
- Jung, Carl Gustav, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, trad. Miguel Murmis, Barcelona, Paidós, 2009.
- Lorenzo Valla *et al.*, *Humanismo y Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1986.

Manilio, *Astrología*, Trad. y notas de Francisco Calero y María José EcharteMadrid, Gredos, 2002.

Serber, Tuvia, “¿El judaísmo es machista?”, *Boletín Semanal, Beit Jabad La Plata*, No. 247, Argentina, 2014. <http://www.jabadla plata.org.ar/boletines/year6/bamidbar.htm> (2/09/2014).

Milton, John, *El paraíso perdido*, trad. Joaquin Antonio Peñalosa, México, Porrúa, 2011.

Ovidio, *Metamorfosis*, Adaptación de Agustín Sánchez Aguilar, Barcelona, Vicens Vives, 2010.

Pausanias, *Descripción de Grecia*, Trad. y notas de María Cruz Herrero Ingelmo, Madrid, Gredos, 1994.

Plutarco, *Sobre los oráculos*, trad. José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, Olañeta, 2007.

Proclo, *Commentary on Plato's Timaeus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

\_\_\_\_\_, *Elementos de Teología*, trad. Francisco de P. Samaranch, Buenos Aires, Aguilar, 1975.

Revilla, Federico, *Diccionario de iconografía y simbología*, Madrid, Cátedra, 1995.

Rotterdam, Erasmo de, *Elogio de la Locura*, edit. Teresa Suero Roca, México, Bruguera, 1973.

Saban, Mario Javier, *Maasé Bereshit*, Buenos Aires, Saban, 2013.

Serres, Michael, *Angels: a modern myth*, Michigan, Random house Incorporated, 1995.

Tomás, de Aquino, *Suma de Teología*, trad. José Martorell Capó, Madrid, La Editorial Católica, 2001. Disponible: <https://www.biblioteca.campusdominicano.org/1.pdf> (11-11-2014).

Vernant, Jean Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, trad. Juan Diego Lopez Bonillo, Madrid, Ariel, 1993.

Voragine, Santiago de la, *La leyenda dorada*, trad. José Manuel Macías, Madrid, Alianza, 1999.