

ALGUNOS CONTACTOS DE LA DIVINA COMEDIA CON LAS OBRAS DE SAN DIONISIO EL AREOPAGITA

Por Alejandro Bravo E.

Entre los múltiples contenidos de La Divina Comedia, figura ciertamente el que se refiere a la aproximación del alma a Dios. Esta aproximación, en su máxima expresión en esta vida, en la inefable comunión con la Divinidad, recibía el nombre de Vida Mística, esto es, misteriosa. Era un misterio, en efecto, el cómo fuera posible la unión de la creatura —mente limitada, conocedora por imágenes (species)— con el Creador, de quien no puede haber imagen justamente por ser en él lo mismo el ser y el existir, la esencia y la existencia. Sin embargo, esta contemplación de Dios era la aspiración de todos los cristianos que querían verdaderamente seguir a su Señor. ¿No decía acaso el Evangelio: *Haec est autem vita aeterna ut cognoscant te, solum Deum verum et quem misisti Jesum Christum* (Juan xvii 3)? Numerosos escritos circulaban indicando las maneras de disponerse en alguna forma a este don gratuito de la divinidad. Podemos mencionar algunos autores conocidos por Dante, ya sea directamente en sus propias obras, ya por influjos en otras: San Bernardo y Sto. Tomás son los más próximos; San Agustín, el teólogo ubicuo, jamás ausente; San Francisco, especialmente a través de sus hijos; y entre los más antiguos, Casiano, Hugo y Ricardo de San Víctor, y, sobre todo, en los inicios de la sistematización de la teoría mística, a comienzos del vi, el Pseudo Dionisio Areopagita. Es tal la influencia de este último que no es imposible que Dante no lo conociera en sus propios escritos. Es innegable la autoridad que tiene para con toda la Edad Media (basta ver cómo es citado por Santo Tomás en su Suma), y es uno de los pocos que es citado por su nombre en La Divina Comedia (Par. xxviii, 127 ss.).

En la primera parte de este trabajo mostraremos cuál sea el universo dionisiaco y en la segunda qué puntos de coincidencia hay entre Dante y Dionisio.

PRIMERA PARTE

EL UNIVERSO DIONISIACO

1. *El Dios Trascendente*

La característica más singular del universo que imagina el Pseudo Dionisio, es su orden, que en la medida (METRON) y en la armo-

nía, distribuye las partes del mundo en una jerarquía sagrada, que es Una y distinta sin ser confusa. Este orden no es exterior y adventicio, sino que es esencial a la jerarquía a sus miembros.

En la cumbre de este cosmos organizado se halla Dios. Muchas páginas dedica el autor para que el aprendiz comience a sospechar la grandeza divina. Sienta como base la inefabilidad de la divina esencia:

No se ha concedido a nadie penetrar por su ciencia o su intuición en la naturaleza divina, supersustancialmente fuera de todo (2).

En otro lugar del mismo capítulo de *De Divinis Nominibus* es aun más claro, si cabe:

Ninguna concepción concibe esto UNO inconcebible; ninguna expresión expresa este BIEN inexpresable, unidad unificante toda unidad, sustancia supersustancial, inteligencia ininteligible, palabra impronunciable... ALOGIA, ANOESIA, ANONYMIA esto es: irracionalidad, ininteligibilidad, innombrabilidad).

Misma enseñanza trae en una obra posterior, *De Mystica Theologia*:

...Aquel que está más allá de la vista y del conocimiento (II).

Y lo mismo en *De Coelesti Hierarchia*:

Queda por encima de toda sustancia y de toda vida, ninguna luz la dibuja y ni la razón ni la inteligencia, ni de cerca ni de lejos, es capaz de reproducirla (II 3).

Y no sería difícil multiplicar los ejemplos de esta enseñanza medular en la concepción del universo de Dionisio y, sobre todo, en la vida mística cristiana.

Este Dios es superior a toda categoría:

Indecible e inefable, por sobre la inteligencia, por sobre la vida, por sobre la sustancia.

(De Div. Nom. II 11).

Este nombre, nombre superior a todos los nombres, nombre sin nombre...

(ibid. I 6).

La acción De Dios UNO es justamente unificar todas las creaturas. Tal es la doctrina que se explica en el primer capítulo de *De Coelesti Hierarchia*:

Toda procesión de luz, cuya irradiación es movida por el Padre, después de haberse benignamente derramado sobre nosotros, concluye (potencia unificante) por simplificarlos al elevarnos y por llevarnos a la unidad y a la simplicidad deífica del Padre concentrador.

(I 1).

Entre otros, este texto de *De Div. Nom.* es sumamente claro:

Así como la ignorancia divide los seres que se extravían, así la luz inteligible, cuando aparece, aproxima y une los seres que ilumina, los perfecciona y los convierte al ser esencial, los liberta de la multiplicidad de opiniones, conduce sus diferentes ideas, o mejor dicho, sus diferentes imaginaciones a una gnosis única, verdadera, pura y simple y los inunda con un esplendor uno y unificador.

(IV 6).

Esta actividad benéfica de la divinidad tiene en el Pseudo Dionisio una explicación no carente de osadía:

Porque el amor, autor del bien en los seres, preexistente en forma sobreeminente en el interior del bueno, no le permite permanecer estéril en sí mismo, sino que le mueve a ejercer su excelencia generadora de todo.

(ibid. IV 10).

El amor de Dios, que le mueve a comunicarse, a iluminar unificando, como se acaba de ver, de ninguna manera puede considerarse movido u obligado en ninguna forma por las creaturas. Su entrega es una pura obra de misericordia, que de modo alguno ni en parte alguna puede ser mirada como merecida por alguien:

Somos incapaces tanto de alcanzar a la intelección de lo inteligible divino, como de expresar con palabras lo que se puede expresar de la divina gnosis.

(De Div. Nom. III 3).

Jamás nadie comprenderá nada ni practicará nada de las divinas prescripciones, a menos que se lo dé el subsistir divinamente.

(De Eccl. Hier. II 1).

Este último texto es bien claro: el mismo bien que podría ser la causa moral de la revelación divina, es ya una misericordia previa de Dios, pues es imposible realizarlo si ella no concede el subsistir en la divinidad.

Dios, por más alejado, inefable y superior a todo que sea, no ha querido ser ignorado por completo por las creaturas. Hay aquí una antinomia que no se resuelve, sino que se acepta, incluso agravándola:

...la imparticipabilidad de la divinidad, causa universal, entre la cual y sus participantes no hay ni contacto ni comunión por comixión.

(De Div. Nom. II) 7).

Lo divino, bajo cualquier aspecto que se nos aparezca, no se le conoce más que por las participaciones; pero qué sea en su principio y fondo, es un secreto por encima de toda inteligencia, de toda sustancia y de toda gnosis.

(ibid.).

Además del conocimiento natural del que habla S. Pablo (Rom. I 20), hay otro conocimiento superior reservado por Dios y concedido por una benevolencia de su Misericordia. Es el que se entrega por medio de los signos:

Aquí abajo sólo por medio de símbolos adecuados a nuestra capacidad nos elevamos a lo divino, llegamos hasta cierto punto a la verdad simple y una de los espectáculos inteligibles...

(De Div. Nom. I 4).

Este resplandor teárquico no puede brillar para nosotros más que a través de los velos anagógicos de las diversas involuciones sagradas, gracias a esta paternal providencia que lo puso al alcance de nuestra naturaleza y de nuestras facultades.

(De Coel. Hier. I 2).

Lo que hay de secreto en Dios, nadie lo ha visto ni lo verá jamás... En estas teofanías a hombres piadosos, Dios se ha mostrado, como convenía a su Grandeza, por medio de visiones sagradas que se relacionaban con los videntes.

(op. cit. IV 3).

Pero los signos no pueden entregar toda la grandeza de la esencia divina. Por el contrario:

No dejan de apartarse en el fondo de la semejanza con la tearquía, porque ésta está por encima de toda sustancia y de toda vida...

(op. cit. II 3).

Sin embargo, esta limitación de lo creado para servir de signo al Altísimo no impide que haya algunos seres que se presten más para llevar la mente de lo creado al Creador. Tres son los símbolos que tienen esta primacía: el sol, el fuego y, sobre todo, la luz.

Dice del sol:

Así, imagen sensible de la bondad divina (tenemos), el sol, con su vasto volumen, con su resplandor perfecto y su perpetuo brillo, donde se dibuja pálidamente el Bueno, brilla sobre todo lo que puede participar de su brillo y despliega hasta muy lejos sus resplandores, derramando sobre todo el mundo visible, tanto superior como inferior, sus límpidos rayos.

(De Div. Nom. IV 4).

Dice del fuego:

Simbolizan las substancias celestiales por medio del fuego, por su similitud con la divinidad y por estar moldeadas sobre ella (en la medida de sus posibilidades).

(De Coel. Hier. xv 2).

Pero la luz es un símbolo preferido:

El Bueno es llamado Luz Inteligible...

(porque)

llena de luz inteligible toda inteligencia superceleste;

expulsa por completo el error de todas las almas donde reina;
a todas les da una luz santa;
las despierta de su desmayo en estas espesas tinieblas;
principia por darles un resplandor moderado;
después, cuando ya han probado la luz y desean más,
se la distribuye con mayor abundancia...

(De Div. Nom. IV 5).

2. Las Jerarquías

Como ya lo indicamos más arriba, el universo del Areopagita es un mundo ordenado. En esto no trae nada nuevo, y que todas las concepciones de la Antigüedad fueron fundamentalmente ordenaciones. Recordemos nada más que la República de Platón o el cosmos de los gnósticos. En Dionisio la cima de este universo, como ya se ha dicho, es la Divinidad Suma. En seguida viene el mundo de los espíritus angélicos (con una clara jerarquía interna) y en seguida el de los hombres.

El mundo de las esencias inteligentes tiene como función hacer salir, por decirlo así, a Dios de su silencio. Dice en *De Div. Nom.*:

Ellos son los que, en primer lugar y bajo más de un aspecto, comunican la divinidad y, sobre todo, y de muchas maneras manifiestan el arcano de la tearquía. (Lit.: exangeltikás tes theias siges).

(II 2).

Si bien ya muchas veces se había hablado de los ángeles y se habían establecido ciertas jerarquías entre ellos (ángeles, arcángeles, principados, potestades, virtudes... (Cf. Efesios I 21), el Areopagita es el primero que los reparte en tres clases de tres grados cada uno. Querubines, serafines y tronos constituyen la primera clase. Tienen el privilegio —en sentido estricto— de estar inmediatamente junto a Dios y se comunican con El directamente, sin intermediario alguno. La segunda clase se diferencia justamente en que para cualquier relación con Dios necesita la mediación de la primera jerarquía. Esta tríada está compuesta por las Dominaciones, Virtudes y Potestades. Por debajo de ella se encuentra la tercera clase, la de los Principados, Arcángeles y Angeles. La mediación de las dos primeras jerarquías le es necesaria para cualquier relación con la divinidad. Por ella se une la jerarquía eclesiástica con la jerarquía celeste.

Las acciones de los seres celestiales son de dos tipos: unas que quedan dentro de su propio círculo celestial y otras que tienen

como finalidad la vida y el bien de los hombres. De las primeras nos dice en *De Div. Nom.*:

(el movimiento de los ángeles) puede ser circular cuando se unen a los resplandores sin comienzo ni fin del hermoso y bello;
o bien directo, cuando van a servir a sus subalternos, atravesando todo en línea recta;
o bien oblicuo, cuando yendo a ayudar a estos subalternos y quedando firmes en su inmutabilidad con respecto al Hermoso y Bello, giran y giran sin detenerse jamás.

(IV 8).

¡Pero en *De Coelesti Hierarchia* trata el tema más detalladamente y ex profeso:

La Jerarquía es una sagrada ordenación que reproduce en lo posible la forma divina y que asciende, de acuerdo con las iluminaciones divinamente infusas, hasta la imitación de la divinidad.

(III 1).

La perfección de los miembros de la Jerarquía consiste en elevarse con todas sus fuerzas hasta la imitación de Dios y, lo que aun es más divino, en manifestar en sí mismo, con todo el brillo que sea capaz, la operación divina.

(III 2).

Del segundo grupo de operaciones, las que dicen relación con el hombre, enseña Dionisio en *De Coelesti Hierarchia*:

Tanto antes como después de la Ley, los ángeles guiaban a nuestros ilustres padres hacia Dios;
ya sea prescribiéndoles su conducta;
ya sea llevándolos de los errores de una vida profana al recto camino de la verdad;
ya sea descubriéndoles el orden sagrado o las visiones secretas de los misterios supramundanos o las divinas predicciones.

(IV 2).

Y así, sucesivamente, en la forma adecuada, por la primera jerarquía la segunda, por la segunda la tercera,

por la tercera la nuestra, según la ley de la esplendorosa ordenación, con una armonía y un conocimiento divino, se elevan en un sagrado orden hacia el principio superprincipal, término de toda hermosa disposición.

(x 1).

Estas operaciones dentro de la Jerarquía celestial y las que se derraman sobre "nuestra" jerarquía, y las operaciones que van de abajo hacia arriba, de los inferiores a los superiores, no se distinguen esencialmente, pues nacen de un mismo principio:

Todos los seres desean, aman y quieren el Hermoso y el Bueno, de tal forma que, por él y para él, se unen los inferiores a los superiores solicitándoles una mirada; los iguales a los iguales, dándose mutuas comunicaciones y los más excelentes a los menos nobles sirviéndoles de providencia y todos consigo mismo, conservándose. Es por su pasión del Hermoso y del Bueno que todos hacen y quieren todo lo que quieren y hacen.

(iv 10).

3. El Hombre

Aunque el hombre es inteligente, no es por su sabiduría que alcanzará a Dios, sino por su espiritualidad, por una potencia pasiva muy superior a la razón:

No se ha de fundar lo que se dice de Dios por las palabras persuasivas de la sabiduría humana, sino por la exhibición de la fuerza con que el Espíritu mueve a los teólogos, fuerza en la que inefable y agnósticamente comerciamos sic con el Inefable y Agnosto, merced a una unión que queda por encima de nuestros poderes y facultades racionales e intelectivas.

(De Div. Nom. i 1).

Esta incapacidad para conocer a Dios es una consecuencia necesaria e inmediata de la grandeza de la divinidad, tal como quedó descrita en las primeras páginas de este trabajo. En realidad conocer al ilimitado es un imposible para todo ser encerrado en los límites del ser contingente. No es tanto una incapacidad del hombre, como una de la creatura. No se preocupa Dionisio del

hecho de que la incapacidad natural del hombre se haya terriblemente agravado a causa del vúlvere original y empeorada por los pecados actuales. (Cf. *De Eccl. Hier.* II 5, donde hay una alusión al despojarse "de los contrarios").

Pero hay un camino para la Sabiduría, camino de docilidad y de paciencia, de fe y confianza, un camino donde se avanza según se oye, pero sin ver por dónde se va ni para dónde.

docilidad

Dóciles con todas nuestras fuerzas a sus enseñanzas, tenemos que levantar nuestros ojos a los resplandores divinos.

(De Div. Nom. II 2).

constancia

Por generosos y continuos saltos hacia el Uno, por la extinción y sustracción total de los contrarios, los seres inteligentes adquieren la inmutabilidad de la vida deiforme.

(De Eccl. Hier. II 5).

oscuridad

Sólo por el reposo de todas las fuerzas intelectuales, lo alcanzamos, viendo que no hay ni deificación, ni vida, ni sustancia que se pueda comparar con verdad con la causa que vence a todas las cosas en excelencia.

(De Div. Nom. II 7).

Así como cuando el alma se aplica a las cosas inteligibles, los sentidos y las cosas sensibles se hacen inútiles, así también ocurre con las potencias intelectuales cuando el alma, alcanzando la deiformidad se lanza a saltos, ciega, en virtud de una misteriosa unión, al resplandor de la luz inaccesible.

(op. cit., IV 11).

Este camino de la Sabiduría se hace por medio de movimientos espirituales, en los que hay esfuerzo personal y, sobre todo, influjo superior. Estos son de tres clases:

...circular por el que desde las cosas exteriores se repliega sobre sí misma. (Entonces el alma) junta en la unidad sus facultades espirituales de tal manera que ya no se puede perder más que dentro de un círculo. Después de haber roto con la multiplicidad de fuera y de haberse recogido en sí misma por la simplicidad

que ha conquistado, unificada en sus potencias uniformemente unidas, alcanza así el Hermoso y el Bueno por encima de todos los seres, Uno y Mismo, sin comienzo ni fin.

...oblicuo, en cuanto queda iluminada por las gnosias divinas, no por intuición y ni en la unidad, sino gracias al raciocinio y a las deducciones, por virtud, por decirlo así, de operaciones complejas y transitorias.

...directo... en cuanto gravita hacia lo que la rodea y a partir de los objetos exteriores y de los diferentes y múltiples símbolos, se eleva a las contemplaciones simples y unas.

(De Div. Nom. iv 9).

Especialmente en *De Ecclesiastica Hierarchia* el Areopagita trata del aspecto ascético del avance espiritual. Es un esfuerzo humano, que no se hace sin el concurso divino:

Por medio de la viril y deiforme expulsión de los contrarios y por una enérgica aspiración hacia el Uno, lo que estaba fuera del orden se ordena, lo que estaba sin forma la recibe, bajo la divina irradiación de una vida que es toda luz.

(II 8).

Somos animados a caminar en las huellas de los santos en el camino que nos han abierto y que conduce a la bienaventurada mansión y al reposo deiforme.

(III 9).

Pero la consideración que el Pseudo Dionisio tiene de la divinidad, esa lejanía sustancial, como que le hace ver a la misma infinita distancia del Creador al hombre naturalmente bueno y al pecador. Así como no está más cerca de una estrella el hombre más alto ni el que está subido en una montaña. Es tanta la distancia sideral, que punto más o punto menos, da lo mismo. Es siempre la relación con el lejanísimo. Como ya se dijo queda siempre una posibilidad misericordiosa de acceder al inaccesible. Pero para que el hombre se disponga como debe, en una actitud de espera sencilla y humilde, el Pseudo Dionisio trata de que se vislumbre siquiera la Grandeza y la Majestad divinas. Para esto emplea dos recursos literarios con tal abundancia que marcan su estilo y forman escuela en todos los escritos místicos: uno es la repetición de la raíz ("ninguna concepción concibe este UNO inconcebible; ninguna expresión expresa este Bueno inexpressa-

ble, unidad unificadora de toda unidad": *De Div. Nom.* I 1), otro es la predicación impropia, en que el adjetivo anula el sustantivo ("sustancia supersustancial, inteligencia ininteligible, palabra indecible": *ibid.* Otro ejemplo: "ver y conocer, por el hecho mismo de ni ver ni de conocer, a Aquel que está por sobre la vista y el conocimiento": *De Myst. Th.* II).

Una vez planteada con toda claridad la imposibilidad de conocer a Dios, se puede empezar a ver las maneras que El ha dispuesto para dejarse ver de los hombres. Son dos: La primera y elemental, es el camino de los símbolos.

por medio de los cuales nos elevamos siguiendo una progresión sagrada, según nuestras potencias, a la uniforme deificación.

(*De Eccl. Hier.* I 2).

La segunda y superior, que también es la última, es el camino del abandono de todos los medios naturales. Es la oscuridad de la que hablan todos los místicos. Esta vía superior es la que más latamente expone el autor, como que es la única que puede lograr alcanzar al inalcanzable. Pondremos sólo dos ejemplos tomados de *De Mystica Theologia*:

Ejercítate sin descanso a los espectáculos místicos, dejando de lado los sentidos y las operaciones intelectuales, todo lo sensible y lo inteligible, todo no-ser y todo ser, y por la agnosia elévate, en la medida de lo posible, a la unión con Aquel que está por encima de toda sustancia y de toda gnosis. Por este sincero, franco y puro éxtasis, fuera de ti y desembarazado de todo, te elevarás al resplandor supersustancial de la divina oscuridad.

(I 1).

(La divinidad) se manifiesta sin velos y en verdad sólo a aquellos que atraviesan toda impureza y toda pureza, que dominan las alturas de la santidad más sublime y, dejando de lado todas las luces divinas, todos los sonidos y todas las palabras celestiales, se sumergen en la oscuridad... donde está realmente Aquel que está más allá de todo.

(I 3).

Una de las más atrevidas afirmaciones del Aeropagita, en lo que ha sido seguido por todos los místicos posteriores, es esa exigen-

cia de abandonar hasta las iluminaciones divinas. Porque nada que no sea Dios mismo puede satisfacer las ansias infinitas del que tiene sed de Dios.

SEGUNDA PARTE

EL UNIVERSO DANTESCO

Sin duda son muchos los puntos en que Dionisio y Dante coinciden. Esta simple similitud no es argumento suficiente para establecer una relación de influencia de uno en otro. En primer lugar, porque el Areopagita no pretende entregar una obra sin raíces en las filosofías y tradiciones de su tiempo. Por esto sus libros a cada momento muestran influjos platónicos, neoplatónicos y gnósticos. Además pretende mantenerse dentro de una tradición eclesiástica, ya muy desarrollada. Esto quiere decir que no sólo se encuentran en su obra un enorme influjo bíblico, sino también toda la literatura "parabíblica", formada por los comentarios y por esas obras de imitación que nacieron a su vera, Evangelios y Apocalipsis especialmente. En segundo lugar, porque la Divina Comedia, como obra medieval que es, presenta características sumamente complejas, una de las cuales es el ir a buscar su inspiración en los campos más dispares. No siempre se podrá demostrar que la fuente de Dante es tal o cual autor, cuando ambos traen el mismo motivo o la misma figura. Finalmente, es posible que Dionisio u otro anterior se encuentre en el origen de determinada forma literaria o determinado tema teológico, pero esto no equivale necesariamente a un influjo directo del Areopagita: Dante pudo tener acceso a este tema a través de algún tributario del griego o directamente, por conocimiento del autor primero anterior al Pseudo Dionisio.

El viaje

El motivo central de la Divina Comedia está ausente en todos los escritos de Dionisio, salvo la expresión figurada de *De Ecclesiastica Hierarchia* (III 9), que habla de "seguir sus huellas en la ruta..." y un texto de *De Mystica Theologia* (I 3), que es mucho más sugestivo sin ser concluyente:

La buena causa de todo... es supersubstancialmente superior a todo y... se manifiesta sin velos y en verdad sólo a aquellos que atraviesan toda impureza y toda pureza...

Más adelante, sigue con su comparación, en la que se aumenta el parecido con el viaje dantesco:

Moisés..., alejándose de la multitud, ascendió con escogidos sacerdotes, hasta la cumbre de las divinas ascensiones...

Están ciertamente los elementos de La Divina Comedia, la ascensión y el pasar por todo, bueno y malo. El tema de la subida es ciertamente predionisiaco, tanto en el campo de la biblia como fuera de ella y del mundo judeocristiano. El tema del viaje, sin embargo, parece estar tomado más bien de la Eneida, aunque aparezca en Homero y en el Libro de Enoc (siglo I). En efecto, no sólo hay un viaje, sino que son varias las circunstancias que evidentemente son virgilianas: el cuerpo engañoso de las sombras, el beso frustrado, las ilusiones a episodios y personajes de este viaje de Eneas...

El amor

El amor es el motivo que tiene Beatriz para preocuparse por Dante y esta causa es compartida por todas las almas que se preocupan por él. También el amor es la explicación de la mutua benevolencia con que se tratan los bienaventurados. Por amor los ángeles se preocupan de los hombres, por amor, todas las creaturas buscan a Dios.

I II 72 *Amor mi mosse, che mi fa parlare*

P X 82 *... Quando
lo raio de la grazia, onde s'accende
verace amore e che poi cresce amando
multiplicato in te tanto resplende
che ti conduce su...*

Sería fácil multiplicar los ejemplos, pero es inútil, porque si hay algo cierto en la Comedia, es el papel central que en ella le cabe al amor. No menos importante función tiene en las obras de Dionisio. Baste con recordar el texto ya citado de *De Coel. Hier.*, IV 10. Pero este contacto, ¿es influencia? ¿No es más bien la común bebida de toda espiritualidad cristiana? Más aun, se pueden rastrear sus manifestaciones en las páginas más antiguas de la Biblia. Más aun, antes que ser una idea religiosa característica de una religión determinada, es un aspecto netamente humano. No hay para qué ir a buscar antecedentes dionisiacos en esto. Sin embargo, no se puede negar que, siendo Dionisio uno de los iniciadores de la mística cristiana, tal como se la entiende ordinariamente, el hincapié que hizo en el amor no podía dejar de marcar toda la tradición posterior. Hay, por cierto, amor fuera de los

escritos del Areopagita, pero lo que importa es que el iniciador de un movimiento lo puso en el centro de él. Hay mística anterior y fuera de Dionisio, pero la tradición occidental es ciertamente deudora de él. En este sentido, el amor dantesco depende del dionisiaco. Pero tampoco se puede dejar de ver la enorme distancia que separa ambos amores: el amor en la Comedia está muy marcado por el 'amor cortés', es muy humano, tal vez demasiado humano... El amor del cual habla el Pseudo Dionisio es ese amor sobrenatural propio de los escritos eclesiásticos. Incluso cuando algunos místicos hablan de él, como por ejemplo San Juan de la Cruz, lo hacen más bien inspirados en el Cantar, que en la propia experiencia vital. Es un amor legítimo y verdadero, pero sin la experiencia de la mujer. De los escritos de Dionisio, podríamos decir que el amor es angélico, ignorante de la atracción hombre-mujer. Más aun, la mujer como tal es ignorada en toda su obra. Estrictamente hablando se podría decir que también el hombre, ya que el género masculino, tanto en griego como en castellano, sirve para ambos sexos. No así Dante. Su amor es un amor dolorosamente experimentado en la vida real. Sabe lo que es amar y lo que es perder a la amada. Conoce la infidelidad de la debilidad de la soledad. Sabe de celos y sospechas. Le es familiar sobre todo —tanto por la vida de cada día como por tradición literaria—, lo que se llama 'amor cortés', ese noble y elevado amor importado de Provenza, forma elegante y superior que engrandecía la pasión. El amor que brilla en La Comedia es este amor de los trovadores y de la juventud noble. Este amor que hace siervos a los enamorados, que harían cualquier cosa por complacer a la dama, que desean que los mande para complacerla:

*e donna mi chiamo beata e bella
tal che di commandare io la richiesi...*

(I II 53-54).

La fuerza de la dama está en los ojos, en la mirada. Sin necesidad de hablar, domina a los hombres:

*la dolce donna dietro a lor mi pinse
con un sol cenno su per quella scala.*

(Par. xxii 100-101).

Esta fuerza la tiene la dama en el 'dolce riso' (Cielo xviii 19; xx 13; xxx 26), pero especialmente en los ojos:

*la donna ha ne lo sguardo
la virtù...*

(Par. xxvi 11).

*de li occhi miei ogni quisquilia
fugò Beatrice col raggio de' suoi*

(Par. xxvi 76-77).

Un tema típicamente provenzal es que el amor ennoblece al amante, no sólo le da fuerzas, sino que le significa un adelantamiento entitativo: es más, es mejor, crece por el solo hecho de amar. Esta posición es asumida por Dante atrevidamente, como si el amor de la mujer significara un crecimiento en la virtud y el mérito —posición por lo demás harto firme en Teología—, y el amor de Beatriz le hace ascender del octavo cielo al primer móvil:

*La mente innamorata, che donnea
con la mia donna sempre, di ridure
ad esa li occhi più che mai ardea;
e se natura o arte fe' pasture
da pigliare occhi, per aver la mente,
in carne umana o ne le sue pinture,
tutte adunate parrebber neente
ver lo piacer divin che mi refulse,
quando mi volse al suo viso ridente.
E la virtù che lo sguardo m'indulse
del bel nido di Leda mi divelse
e nel ciel velocissimo m'impulse.*

(Par. xxvii 83-99).

No teme Dante las conclusiones de las premisas que ha puesto y con las mismas imágenes describe el amor de Bernardo, como si éste fuera el galán cogido por las redes de la amada y apreciado por ésta por ser tal:

*E la regina del cielo, ond'io ardo
tutto d'amor, ne farà ogni grazia,
pero ch' l'sono il suo fedel Bernardo.*

(Par. xxxi 100-101).

¡El mismo arcángel Gabriel no es ajeno a estas manifestaciones!

*...angel che con tanto gioco
guarda ne li occhi la nostra regina
innamorato si che par di foco*

(Par. xxii 103-105).

Parece, pues, que tampoco en esto Dante es tributario de los escritos del Pseudo Dionisio.

Dios

Ya se ha visto con qué insistencia el Areopagita procura dar a entender a sus discípulos la grandeza fuera de toda categoría que tiene el Altísimo. Esta concepción de la divinidad, común a todos los grandes místicos y en este caso de origen judeocristiano (Ya Moisés había prohibido las imágenes del Invisible), no es diferente de la que tiene Dante. Le llama 'primo amor' (Par. V 10), 'somma luce' (Par. xxxiii 67), 'Sommo Ben, che solo esso a se piace' (Par. xxviii 91). Hay una evidente coincidencia entre las concepciones dionisiacas y dantescas sobre la divinidad. Véanse entre otras:

*Io credo in uno Dio
solo ed eterno, che tutto il ciel move
non moto, con amore e con disio.*

(Par. xxiv 130ss.).

*La prima volontà, ch' è da sè bona
da sè, ch' è somme ben, mai non si mosse.*

.....
*nullo creato bene a sè la tira
ma essa, radiando, lui cagiona.*

(Par. xix 86 ss.).

...l' alta luce che da sè è vera

.....

(Par. xxxiii 54).

*E questo cielo non ha altro dove
che la mente divina, in che s'accende
l' amor che l' volge e la virtù ch' ei piove.*

(Par. xxvii 109).

La incapacidad del hombre para conocer a Dios y para hablar de El serán confesadas más de una vez por el poeta:

Omai sarà piú corta mia favella

(Par. xxxiii 106).

*...il mio veder fu maggio
che 'l parlar nostro*

(Par. xxxiii 55-56).

Nada de esto es nuevo para el que conozca la tradición cristiana. Para poder afirmar la dependencia literaria de uno, habría que hallar un texto literalmente igual en ambos autores, o a lo menos una estructura igual. Pero esto no lo hemos hallado. Por el contrario, hemos encontrado una expresión, que si bien se desprende de las enseñanzas de Dionisio, éste no la usa por la connotación que tiene poco digna de Dios. Nos referimos a la expresión de Par. xxxiii 33 *'sommelio piacere'*.

La ciencia

Para la mirada superior del Areopagita, la ciencia, si algo vale, sólo puede servir para tirarla. Sólo así será sendero que a Dios conduce. Era la aplicación de las palabras de S. Pablo a los Filipenses (III 8), *omnia detrimentum feci et arbitror ut stercora ut Christum lucrifaciam*. Esta doctrina se afirma netamente y con insistencia en el libro *De Mystica Theologia*. Baste un ejemplo:

Entonces, libertado de todo lo que se ve y de todo lo que ve, penetra en la oscuridad verdaderamente mística de la agnosis, donde se despoja de todos los conceptos del saber para hallarse en el incomprensible e invisible, dado por completo a aquello que está más allá de todo, en nada de otros ni de sí mismo, unido excelentísimamente al absoluto Agnóstico por el ocio de la ciencia (gnosis) y, por no conocer nada, conociendo por encima de toda inteligencia.

Para Dionisio no hay diferencia entre saber y saber: toda ciencia, sin distinciones, es rechazada para lograr la aproximación del todo. Es la misma doctrina que tendrá más tarde S. Juan de la Cruz en la *Subida del monte Carmelo*, "que sepan desembarazarse de todo lo temporal y no embarazarse con lo espiritual y quedar en la suma desnudez y libertad de espíritu, cual se requiere para la divina unión". (Inicio). Pero Dante establece una clara distinción entre el saber humano y el conocer a Dios. Este último conocimiento produce un deslumbramiento similar a la ceguera, sumerge al hombre en las tinieblas. Es un exceso de luz que anonada la potencia visiva, causándole una tiniebla momentánea necesaria para que El mismo más tarde la ilumine:

*Come subito lampo che discetti
li spiriti visivi, sì che priva
da l'atto l'occhio di più forti oggetti,
così mi circumfulse luce viva,
e lasciomi fasciato di tal velo*

*del suo fulgor, che nulla m'appariva.
 Sempre l'amor che queta questo cielo
 accoglie in sè con sì fatta salute
 per far disposto a sua fiamma il candelo.*

(Par. xxx 46-54).

En cambio, el conocimiento de las ciencias de los hombres va aumentando a medida que avanza el trayecto celestial. Aquí hay una lista parcial de algunos temas tratados en el ascenso hacia la divinidad:

1. De los cuerpos pesados y ligeros	Canto I
2. De la estructura del mundo	Canto II
3. Del orden de los santos en el cielo	Canto III
4. Del lugar que ocupan	Canto IV
5. Del libre albedrío y de la obediencia	Canto V
6. Historia romana	Canto VI
7. Por qué la cruz fue necesaria	Canto VII
8. Problema del mal	Canto VIII
9. Italia en el s. xv	Canto IX
10. Loa de SS. Francisco y Domingo	CC. X-XII
11. La perfección de Cristo	Canto XIII
12. La condición de los resucitados	Canto XIV
13. Antepasados de Dante. Suerte próxima	Canto XV
14. De la Justicia	Canto XVIII
etc.	

Todo esto, salvo hasta cierto punto los temas 3 y 4, tiene muy sin cuidado a Dionisio, fascinado por una sola cosa, por lo único necesario. (Lc. x 42). Para él, la obscuridad mística no admite la compañía de luz alguna; para Dante, la oscuridad que acompaña la visión de Dios va junto con una mejor y más honda comprensión de las realidades del mundo. Dionisio habla para hombres que viven en el mundo; Dante habla de la vida celestial. El tiene razón en despreciar y no mencionar este conocimiento de realidades aunque celestiales, menguadas; éste dice verdad al hablar del conocimiento celestial, porque es cierto que la Teología enseña este doble conocimiento, que es tanto mayor cuanto mayor es la cercanía de la divinidad. Dionisio lo menciona tratando de los ángeles, al hablar de su movimiento oblicuo (cfr. supra: *De Div. Nom.* iv 8). El florentino lo coloca en primer plano y con eso revela que ha tomado de otras obras, que no de las del Areopagita, su doctrina. No es Dante el primero en hacer del conocimiento del Universo una revelación di-

vina. Esta concepción de "Ciencia-Revelación", opuesta a la de "Ciencia-Observación" —radicalmente contraria al pensamiento y al quehacer helénico científico— tiene sus orígenes en la lejana Mesopotamia, en las fenecidas civilizaciones de Asiria y Caldea, más próximamente en la reacción judía —muy semita, por demás—, de los tiempos de Alejandro Magno y sus continuadores. Frente a la cultura griega, irrupción renovadora y revolucionaria en el mundo inmutable de la ciencia tradicional, cuando el Saber, la Política y la Religión estaban inextricablemente unidos, el pueblo judío (sobre todo ellos, más que los otros), rechazan la ciencia oficial y moderna por mantener sus tradiciones religiosas. Es la época en que reviven en la literatura judaica las antiguas leyendas y mitos semitas. De nuevo héroes primordiales son llevados por ángeles en viajes por el universo mundo y ven, porque se les revela, no porque lo investiguen, todos sus misterios. Sus conocimientos divinamente revelados, claro está, contradicen o ignoran por completo las conclusiones de las enseñanzas helenísticas, las de Eratóstenes, de Aristarco de Samos, de Apolonio de Pergé... A los viajes maravillosos del marsellés Píteas o de Estrabón, oponían los fantásticos de Enoc o de Noé...

Es muy poco probable que Dante hubiera poseído algún ejemplar de estas obras apocalípticas, jamás incorporadas a la Biblia, miradas con desconfianza por la Iglesia y por la Sinagoga. Sin embargo, no desaparecieron por completo y quedaron citas de ellas aquí y allá, en las obras de los Padres. Una obra especialmente conservó en no pequeña parte el que hoy se designa como *El libro etiope de Enoc*, la *Cronographia*, de Georgius Syncellus. No es imposible que el autor de La Comedia haya conocido por referencias o por lectura personal esta obra. Pero el espíritu de este tipo de composiciones, la concepción de una revelación divina de las realidades materiales y sobrenaturales, es común a toda la apocalíptica. Algunas de estas obras ciertamente no fueron desconocidas por Dante: el Apocalipsis de San Juan, el Pastor de Hermes y el Cuarto Libro de Esdras, que hasta hoy se imprime en apéndice en las traducciones latinas oficiales de la Biblia.

Fin del hombre

Sin duda que para el Pseudo Dionisio el fin del hombre es la divinidad. Dice en *De Divinis Nominibus*:

Así como la bondad atrae todo hacia ella y reúne bajo su imperio a todos los seres dispersos en cuanto divinidad enérgica y unificadora y así como todo aspira a ella como a su principio, como a su salvación, como a su fin...

(IV 4).

Y en el comienzo mismo de *De Ecclesiastica Hierarchia* establece.

La finalidad común a toda jerarquía es el amor (agápe-sis) de Dios y de las cosas divinas que se realiza santamente en la presencia unificadora de Dios.

Se podría pensar que Dionisio pone el fin del hombre en la voluntad, en el amor y no en la inteligencia, en el conocimiento. Esta posición que separa tan netamente las potencias humanas no nos parece que haya sido la suya. El texto que ya citamos (primera parte, N^o 1, final) confunde la luz —que se refiere por cierto a la inteligencia— con la bondad —que dice relación con la voluntad—. Pero la suma de los textos que hablan de la 'oscuridad', del 'poder intelectual', del 'resplandor de la luz inaccesible', sugieren más bien un fin del hombre de tipo más aristotélico que agustiniano.

La posición de Dante no permite la vacilación ni la duda: es neta y claramente tomista en esto, poniendo el fin del hombre en la inteligencia y no en la voluntad y separando estas dos potencias netamente, como que pertenecía a la época del florecimiento de la Escolástica. Por eso al designar a los condenados los llama

*...le genti dolorose
c'hanno perduto il ben de lo'nteletto.*

(Inf. III 17).

Y el texto más claro, que justamente se refiere a la disputa que había en las escuelas, está en el Paraíso:

*Quinci si può veder come si fonda
l'esser beato ne l'atto che vede
non in quel ch'ama, che poscia seconda.*

(Par. xxviii 109).

Siendo un tema tan tratado y de tanta actualidad cuando lo destaca La Divina Comedia, y presentando mayor nitidez en el florentino, tampoco nos parece que se puede ver aquí nada más que una coincidencia de temas y soluciones, muy explicable por muchos motivos.

Simbolismo

Incluso en este tema que pudiera establecer un claro contacto entre uno y otro, son más las diferencias que los parecidos. Como se indicó más arriba, el Areopagita tiene en mucho el valor sim-

bólico de la naturaleza y de algunos hechos del Antiguo Testamento. Sigue en esto la corriente hermenéutica tradicional, especialmente la que se desarrolló en Alejandría después de Orígenes. La Divina Comedia no desecha ni una ni otra cosa, pero su simbolismo tiene características tan especiales que la apartan por completo de Dionisio. En primer lugar, el simbolismo de Dante es fundado por él. El ha hecho los símbolos (o los ha transformado) y les ha dado su significación. Es más una cifra alegórica que un simbolismo tradicional. En segundo lugar, el simbolismo dantesco es completamente propio de la época, recargado y grotesco (y esto no es una tacha). Nunca Dionisio tiene que advertir que hay un sentido oculto en su obra, como lo hace Dante en Purg. viii 19-21:

*Aguzza qui, lettor, ben li occhi al vero
ch'è'l velo è ora ben tanto sottile,
certo che'l trapassar dentro è leggiero.*

Y como debe repetirlo a Can Grande de la Scala (Nº 20 de su carta).

Además —y esto es lo principal—, Dionisio ve el simbolismo del mundo, pero no pone ninguno en su obra; en cambio, Dante hace una obra eminentemente simbólica. También el florentino expone el simbolismo natural de las creaturas, nacidas de un Padre que ha dejado su huella en ellas:

*e'l ciel cui tanti lumi fanno bello,
de la mente profonda che lui volve
prende l'immagine e fassene suggello.*

*...L'Intelligenza sua bontate
moltiplicata per le stelle spiega,
girando sè sovra sua unitate.*

(Par. II 130 ss.).

Pero no es este simbolismo lo que caracteriza su obra. Cuando se trata de describir a las tres Divinas Personas no toma ni símbolos naturales (Ya Sto. Tomás había hablado de la huella de la Trinidad en las creaturas), ni los tradicionales de la Sagrada Biblia ni los que usaban los doctores frecuentemente. Usa uno de su propia factura que recuerda algo el de Ezequiel 1:

*Ne la profonda e clara sussistenza
de l'alto lume parvermi tre giri
di tre colori e d'una contenenza*

(Par. xxxiii 115).

El sol es una de las imágenes que es común a ambos autores. El texto dos veces ya citado es, en ese sentido, eminente. Un valor similar le otorga Dante en su obra:

*Lo ministro maggior de la natura,
che del valor del ciel lo mondo impronta*

(Par. x 28 s.)

*Ringrazia il sol de li angeli, ch'a questo
sensibil t'ha levato per sua grazia.*

(Par. x 54 ss.)

Lo mismo se podría decir del fuego y de la luz. Pero todos estos son símbolos tradicionales que ambos han bebido de la misma fuente, la Biblia, y que por lo demás son comunes a otros ambientes religiosos.

Otras ausencias

El contenido eminentemente místico de las obras del Pseudo Dionisio, alejan de ellas el mundo profano: no hay en esos libros ni una línea sobre la situación política, sobre la historia que no sea la sagrada, sobre las ciencias de su tiempo. Ni siquiera pretende dirimir disputas teológicas. Da la impresión de ser la obra de un anciano desengañado del mundo y enamorado de Dios, para quien nada le importa sino Dios y nada quiere saber, y si lo supo hace como si lo hubiera olvidado, que no sea su Amado. Como es Pastor, tiene algunas palabras para los pecadores y los energúmenos. Nada sabe de los demonios. Todo esto lo va apartando de La Divina Comedia; pero la ausencia más notable, la que configura una actitud radicalmente distinta, es la del propio autor. Dante, usando un recurso que también usarían Chaucer y el Arcipreste, se coloca él mismo en primer plano y lo que relata son sus experiencias y aventuras. Incluso su nombre figura con todas sus letras en cierto lugar y cita sus versos una y otra vez (p. ej. Purg. xxiv 51) y la que fuera la amada de alma ocupa un lugar preeminente. No así el Areopagita. No sólo oculta su nombre y se ampara con la autoridad de un cristiano de los tiempos apostólicos, sino que incluso parte de su obra la atribuye a Jeroteo, maestro e iniciador en la vida espiritual, talvez fingido por el mismo Pseudo Dionisio para cubrir su nombre con un doble manto.

Orden

Pero no todo será negar la influencia dionisiaca. Certísimamente el mundo geoméricamente ordenado en que vive Dante no es tanto un reflejo del feudalismo como de la concepción del

Universo que tenía el Areopagita. Ya la hemos esbozado en las primeras páginas. Nos queda algo por agregar. La Jerarquía celeste, dividida en tres clases con tres grupos cada una, correspondía a la Jerarquía Eclesiástica, que también tenía tres clases, pero sólo dos grupos: los iniciados (obispos, sacerdotes y otros ministros) y los iniciados (monjes, pueblo santo y grupos de los purificados). Se ve cómo Dionisio trata de que el número 3 presida la formación de todo el universo. Al tratar de la Iglesia, se encontró con una situación de hecho que no le cupo en sus cuadros. Por esto hay una cierta falta de simetría en sus descripciones. Pero Dante no tenía estos obstáculos, ya que su mundo era enteramente ultraterreno y nadie puede impedirle que ponga nueve círculos en los infiernos, nueve lugares en el purgatorio (el antepurgatorio, el Paraíso y las siete cornisas) y nueve esferas en los cielos. Unidad, Orden, Armonía son las características de ambos mundos. Si sólo dos autores tratan el mismo tema y presentan una estructura sensiblemente igual y uno de ellos es muy anterior y muy conocido, ¿habrá quién niegue la influencia de uno en otro. Tanto más cuanto que para ambos el orden es de primera importancia.

Dice uno:

(Dios) es la medida de todas las cosas... y el número y el orden.

(De Div. Nom. iv).

Y el otro:

*Guardando nel sue Figlio con l'Amore
che l'uno a l'altro eternalmente spira
lo primo ed ineffabile Valore,
quanto per mente e por loco si gira
con tanto ordine fe', ch'esser non puote
sanza gustar di lui chi ciò rimira.*

(Par. x 1-6).

La luz.

Los textos del Pseudo Dionisio ya citados en la primera parte del artículo contienen los motivos de lo que se ha llamado la *Metafísica de la Luz*, que tuvo tanta importancia en la Edad Media: la luz inteligible, la procesión de la luz y la iluminación por el amor. Ciertamente Dionisio asumió en su obra las sentencias corrientes del neoplatonismo de su tiempo; pero no sólo aquéllas: la Biblia, que evidentemente es su fuente principal,

que acoge en sus páginas los símbolos usuales de su mundo semita y las antiquísimas tradiciones folklóricas del pueblo judío, emplea del Génesis al Apocalipsis esta simbología luminosa para referirse a la divinidad y a la bondad del hombre. Es la llama de la Zarza que ve Moisés, es la Columna de Fuego que acompaña al Pueblo en el Desierto, es la Figura resplandeciente que anonada a Ezequiel... Y en el Nuevo Testamento: "*Ego sum Lux mundi*" (S. Juan, XII 46); "*Deus et Lux et tenebrae in eo non sunt ullae*" (I Juan, I 5); "*Et civitas non eget sole neque luna ut luceat in ea, nam claritas Dei illuminavit eam et lucerna ejus est Agnus*" (Apo., XXI 23), etc. No son otras las imágenes que describen a los justos: "*Fulgebunt justi et tanquam scintillae in arundinetis discurrent*" (Sap., III 7); "*Vos estis lux mundi*" (Mateo, V 14). "*Eratis enim aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino, ut filii lucis ambulate*" (Efesios, V 8).

La Escolástica del siglo XIII, englobando en una vasta síntesis teológica y metafísica todo el saber y las inquietudes de la época, buscando la etiología primera, cree hallarla en un neoplatonismo cristiano y hace de la luz la realidad primordial, común a todo lo que existe, tanto a las creaturas como a su Creador. La perfección de los seres depende de su pureza luminosa, la jerarquía natural se ordena según la degradación de la luz entitativa. La cima la ocupa Dios, de quien se llega a decir: "*lux dicitur proprie et non translative*". El mismo autor coloca a la tierra en el último lugar: "*Omne illud quod caret lumine, privatum est a ratione influentiae... Ex quo sequitur terram elementorum faciem esse*" (De intelligentiis, p. 9). En este ámbito de pensamiento nace La Comedia. Su inicio es *una selva oscura*; pero en ella se vislumbra una esperanza, que es lo mismo que una meta:

*Guardai in alto e vidi le sue spalle
vestite già de'raggi del pianeta
che mena dritto altrui per ogni calle.*

(Inf. I 16 ss).

Toda la marcha por el infierno es en medio de una terrible penumbra, donde apenas se puede vislumbrar con trabajo a través de las tinieblas. Sólo al final:

*Lo duca ed io per quel cammino ascoso
intrammo a ritornar nel chiaro mondo
.....
e quindi uscimmo a riveder le stelle.*

(Inf. XXXIV 133 ss).

El Purgatorio es ya un lugar de luz:

*Dolce color d'oriental zaffiro
che s'accoglieva nel sereno aspetto
del mezzo, puro infino al primo giro,
a li occhi miei ricominciò diletto.*

(Purg. I 13 ss).

Pero sólo en el Paraíso se goza plenamente de la luz, ya que:

*la gloria di Colui che tutto move
per l'universo penetra e risplende
in una parte più e meno altrove.
Nel ciel che più de la sua luce prende...*

(Par. I 1 ss).

La ascensión a través de los cielos es un ir empapándose más y más de la luz —de la divina luz— hasta llegar a la contemplación de la misma esencia divina, que es descrita como una purísima y poderosísima luz:

*Oh abbondante grazia ond'io presunsi
ficar lo viso per la luce eterna,
tanto che la veduta si consunsi!*

.....
*Oh luce eterna che sola in te sidi,
sola t'intendi, e da te intelletta
e intendente te, ami e arridi!*

(Par. XXXIII 82 ss).

Es imposible no reconocer las concepciones místicas del Pseudo Dionisio en estas líneas, en ese Dios que es una luz enceguedora, Sumo Bien en sí mismo perfecto, que se comunica graciosa y misericordiosamente a los cristianos, que se convierten en el cielo, en fuente de luz y que forman ese maravilloso conjunto de la rosa mística celestial:

*e se l'infimo grado in sè raccoglie
si grande lume, quanta è la larghezza
di questa rosa ne l'estreme foglie!*

(Par. xxx 115).

Pero, si bien no es concebible que un florentino de la dimensión de Dante haya desconocido al Areopagita, todas estas coin-

cidencias de pensamiento —que incluso llegan a ser verbales— no indican tanto un influjo directo de Dionisio en La Comedia, como la privilegiada y ubicua presencia del griego en la mejor teología de la Edad Media. A la vez, y esta observación es tan sabida que llega a ser superflua, este lenguaje, esta simbología, estas concepciones filosóficas y teológicas, que son el cuerpo y el alma de *La Divina Comedia*, colocan al autor participando en plenitud del mundo intelectual, de la aristocracia de la cultura medieval. No es una isla, explicable por sí misma. Ninguna obra grande lo es. Es la cima excelente de una multitud de pensadores.

La acción

Hemos visto cómo para Dionisio, los superiores se inclinan para iluminar a los inferiores. De esta manera el mundo celestial y el eclesiástico conforman como una montaña cónica irrigada por el conocimiento y la luz divinos, que van siendo derramados de grado en grado, donde los espíritus anhelan, movidos por el amor, comunicar su ciencia divina. Muy parecida es la posición de Dante:

*Questi organi del modo così vanno
come tu vedi omai, di grado in grado
che de su prendone e di sotto fanno.*

.....

Lo moto e la virtù de' santi giri

.....

da' beati motor conven che spiri.

(Par. II 121 ss).

Y en otra parte:

*Tu vederai mirabil conseguenza
di maggio a più e di minore a meno,
in ciascun cielo, a sua intelligenza.*

(Par. XXVIII 76).

La labor de los ángeles, es también la de los obispos, por ser ellos también iluminadores y porque “se alzan en la medida que es concedido a los hombres, por la interpretación de los misterios, hasta su similitud” (*De Coel. Hier.* XII 2). Este es el trabajo que Dante asigna a los ángeles, a los santos y a Virgilio:

Beatriz

*Alcun tempo li sostenni col mio volto
mostrando li occhi giovinetti a lui.*

Matilde

(Purg. xxx 12i)

*La bella donna ne la braccia aprissi;
abbracciommi la testa e mi sommerse,
ove convenne ch' io l'acqua inghiottissi.
Indi mi tolse e bagnato m'offerse...*

(Purg. xxxi 100).

Santos

*...Tutti sem presti
al tuo piacer, perchè di noi ti gioi.*

(Par. viii 32).

SS. Fco. y Tomás

*(Dio) due principe ordinò in suo favore
che quindi e quinci le fosser per guida.*

(Par. xi 35) .

Sma. Virgen

*Così ricorsi ancora a la dottrina
di colui ch'abbelliva di Maria
come del sole stella matutina.*

(Par. xxxii 106) .

En resumen, es la doctrina del Areopagita, el de las iluminaciones descendentes, que La Divina Comedia extiende de todas las relaciones salvíficas entre los hombres. Esta doctrina posiblemente es una cristianización de oscuras doctrinas gnósticas que tal vez prestó su utilidad en su época, pero que ha caído enteramente en descrédito. La semejanza con el esquema político medieval tal vez le dio una cierta vida, pero nunca fue reconocida como doctrina oficial de la Iglesia. Justamente por no ser algo oficial, da más seguridad a la influencia del Areopagita en Dante, porque cuando la doctrina es común y por todos admitida, ¿cómo saber si hubo o no influencia? Aquí es bien claro que sí la hubo. Tal vez no directa, tal vez a través de algún teólogo que citara al Pseudo Dionisio... No lo sabemos. Pero sí es seguro que Dante pudo haberlo leído en su traducción latina que hacía siglos se conocía, la que figura en la Patrología de Migne.

Conclusión

De los muchos puntos de coincidencia que se pueden establecer entre ambos autores, hay uno que es bien posible, el último que se ha mencionado y hay uno que es seguro, el del orden de las jerarquías celestiales. Este último no sólo se puede demostrar por las semejanzas internas, sino que el mismo Dante tuvo cuidado de indicar el origen de su descripción:

*Questi ordini di su tutti s'ammirano,
e di giù vinon sì, che verso Dio
tutti tirati sono e tutti tirano.
E Dionisio con tanto disio
a contemplar questi ordini si mise,
che li nomò e distinse com'io.*

(Par. xxviii 127 ss.) .

BIBLIOGRAFÍA

1. Sobre Dionisio:

DULAC, J. *Oeuvres de Saint Denis l'Aréopagite, traduites du grec*, Paris, Ed. Martin-Beaupré freres, 1865.

MIGNE, J. P. *Patrologia graeca*, Paris, 1857, t. III, col. 119-1064.

S. TOMAS AQUINATIS, *In librum beati Dionysii 'De divinis Nominibus' expositio*.

QUASTEN, J., *Patrologia*, Madrid, La Editorial Católica, S. A., 1970, tomo I.

ROQUES RENÉ, *L'univers dionysien*, París, Editions Montaigne, 1954.

2. Sobre Dante:

DANTE ALIGHIERI, *Obras Completas*. Versión castellana de Nicolás González Ruiz sobre la interpretación literal de Giovanni M. Bertini. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, La Editorial Católica, S. A., 1973.

HIGHET, GILBERT, *La tradición clásica*. Influencias griegas y romanas en la literatura occidental, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, tomo II, p. 118 y ss.

CÚRTIUS, ERNST ROBERT, *Literatura europea y Edad Media Latina*. México, Fondo de Cultura Económica, 1955, p. 499 y ss.

KAYSER, WOLFGANG, *Lo grotesco*. Su configuración en Pintura y Literatura. Buenos Aires, Ed. Nova, 1964.

3. Sobre la época:

BRUYNE DE, EDGAR. *Estudios de Estética medieval*. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Madrid, Editorial Gredos, S. A., 1959, tomo III.

DEMPF, ALOIS. *Metafísica de la Edad Media*. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Madrid, Ed. Gredos, 1956.

GENICOT, LÉOPOLD. *El espíritu de la Edad Media*. Barcelona, Editorial Noguer, S. A., 1963, Cap. IX.

GILSON, E. *La Philosophie du Moyen Age*. Paris, Ed. Payet, 1945.

LODS, ADOLPHE. *Histoire de la littérature hébraïque et juive*. Paris, Payot, 1962, pp. 825 y ss.

MALE, E. *L'Art religieux du XIII en France*. Etude sur la iconographie du Moyen Age et ses sources d'inspiration, Paris, Colin, 1910.