

# Explorando el paraíso. Las *Expositiones in Ierarchiam coelestem* de Juan Escoto Eriúgena y la conformación de los ángeles

Ángel Vicente Valiente Sánchez-Valdepeñas

Sociedad de Filosofía Medieval

angelvicentev@gmail.com



## Resumen

Es de todos conocido que Juan Escoto tradujo el *Corpus dionysiacum* al latín. Este artículo analiza algunos aspectos de las *Expositiones in Ierarchiam coelestem*, referidos a los ángeles y los modos de conformación que expone Dionisio y que Juan Escoto asume en su propio discurso.

**Palabras clave:** analogía; jerarquía; Pseudo-Dionisio; Juan Escoto Eriúgena

**Abstract.** *Exploring Paradise. John Scottus Eriugena's Expositiones in Ierarchiam coelestem and the Formation of the Angels*

It is well known that John Scottus translated the *Corpus dionysiacum* into Latin. This article analyses some aspects of the *Expositiones in Ierarchiam coelestem*, concerning the angels and their form, which Dionysius expounds and which John Scottus incorporates into his own discourse.

**Keywords:** analogy; hierarchy; Pseudo-Dionysius; John Scottus Eriugena

Los términos «jerarquía» y «analogía», íntimamente unidos al pensamiento de Pseudo-Dionisio, han sido y siguen siendo considerados por una cierta corriente de pensamiento como un residuo arqueológico de una teología desfasada. El concepto de *jerarquía*, en particular, representa para muchos filósofos y teólogos contemporáneos un aspecto poco edificante de la teología, que nos recuerda los siniestros conceptos de *casta* o *estamento*. Ahora bien, este término, que aparece frecuentemente en el *Corpus dionysiacum* se ha revelado particularmente complejo, como pone de manifiesto el magnífico libro de René Roques, *L'univers dionysien*<sup>1</sup>. Esta obra constituye una advertencia para aquellos que intentan simplificar en exceso sus diversos componentes o reducir la

1. Roques (1983).

originalidad de Dionisio (llamémoslo así) a la mera apropiación de los conceptos neoplatónicos.

El concepto dionisiano de *jerarquía* engloba, junto a aspectos más evidentes, otros que lo son menos. Corremos el riesgo, claro está, de imaginar en él ingredientes que no estaban en la mente de Dionisio. Pero este es un riesgo que se corre siempre en la interpretación de textos, sean antiguos o no. Entre los aspectos más evidentes podemos señalar la integración de diversos rangos o niveles en una estructura que concede prioridad ontológica a unos rangos respecto a otros. Es este un aspecto que ya aparece con claridad en Plotino, y que ha sido analizado en profundidad por D. J. O'Meara<sup>2</sup>. Se trataría de una ordenación de elementos en función del proceso de generación, procesión o progresión de lo existente, así como de su retorno o conversión. Este aspecto relaciona claramente a Dionisio con el neoplatonismo tardío y constituye un elemento inquietante para una doctrina genuinamente cristiana. La dificultad principal radicaría en que este proceso ordenador de los diversos rangos u órdenes aparece con tal grado de autonomía que parece oscurecer, cuando no anular, la omnipotencia de Dios Creador. En efecto, cada grupo jerárquico parece estar sometido a una ley fatal que obliga mecánicamente a los niveles subordinados a contemplar los niveles superiores como auténticamente creadores y por tanto dispensadores de luz, de belleza y de bondad. Se asemeja peligrosamente a una especie de mecanismo cerrado y automático que induce a olvidar el origen, a conceder a los rangos primeros un poder absoluto sobre los segundos y terceros. Las tríadas jerarquizadas de potencias angélicas parecen interponerse entre Dios y el mundo. No aparecen como elementos transparentes, sino opacos. La luz no parece difundirse con claridad en estas jerarquías, más bien parece quedar atrapada en esta estructura, como si la luz recibida fuera desvirtuada necesariamente. En realidad, las jerarquías dionisianas pretenden indicar una distribución de la ciencia y la actividad divinas *por mediación* hacia el conjunto del universo creado, con la finalidad de asemejarlo a Dios, es decir, divinizarlo.

Se puede advertir también otra faceta de las jerarquías (y especialmente las angélicas). Podemos concebir las jerarquías como un cauce por el que discurren las gracias y dones desde Dios hasta las criaturas. Así concebidas las jerarquías angélicas ofrecen un aspecto menos dinámico, más petrificado. Se asemejarían al fondo de un torrente que permite distribuir los dones de Dios. Habría, pues, un aspecto más dinámico conviviendo con otro más estático.

Otro aspecto es la cooperación de las esencias inteligentes e inteligibles. Esto significa que en el proceso de divinización que abraza al universo entero, unas entidades son más capaces de extender la divinización que otras, en tanto que participan más de ella. Esta es la idea fundamental del concepto de *analogía*, tal como aparece en el *Corpus dionysiacum*. De acuerdo con esto, Dios

2. O'Meara (1975). En esta obra se establece una relación entre Plotino y Pseudo-Dionisio. Las relaciones jerárquicas aparecen ya en el platonismo medio, en autores como Albino, Máximo de Tiro, Apuleyo y Numenio.

habría preferido contar con la colaboración de los entes racionales, inteligibles e inteligentes, para distribuir sus dones. No como una señal de impotencia, sino como una demostración de generosidad. Ordenamiento, mediación, participación, cooperación, distribución y divinización son términos que aluden a los aspectos más evidentes de esta actividad jerárquica.

Junto a estos aspectos más evidentes aparecen otros más escondidos, pero que en mi opinión también forman parte del concepto dionisiano de *jerarquía*, aunque han sido con frecuencia ignorados o analizados al margen de este concepto. Podemos denominarlos provisionalmente como la *permanencia de las esencias* y el *movimiento por naturaleza de las criaturas*.

La permanencia de las esencias en el ser es una doctrina claramente dionisiana que aparece desarrollada especialmente en el tratado *Sobre los nombres divinos*. Consiste en la afirmación de que todos los entes por su propia naturaleza forman parte, como criaturas, de un universo ordenado. Esto tiene dos consecuencias indisolublemente unidas: la consistencia ontológica de los entes y su ensamblaje con otros entes en un conjunto no solo ordenado sino también armonioso y bello. La idea central de este argumento es que Dios ha diseñado los entes con una resistencia ontológica al cambio, a la mezcla, a la mutación. Referido a la jerarquía celeste significa que un querubín no puede ser un serafín, un ángel no puede ser un arcángel, etc. Aquí no hay una desvalorización de unas esencias celestes respecto a otras, sino la revelación de una disposición, un orden y, podríamos decir, un diseño multiforme pero inmutable. Cada ente angélico conserva su dignidad, y su capacidad de divinización en la medida en que le está permitido.

La jerarquía celeste dionisiana no es solamente un modelo al que debe imitar la jerarquía eclesiástica, sino que revela un modelo para todo el universo creado. Así, del mismo modo que un ángel no puede ser un arcángel, un hombre no puede ser un ángel. Su naturaleza está definida por Dios y no puede transmutarse. Algunas doctrinas origenistas defendían precisamente esta mutación, lo que nos induce a pensar que es probable que Dionisio pensara al elaborar su obra en combatir la que él consideraba una amenaza para la fe de la Iglesia.

Como he tratado de argumentar en otro lugar<sup>3</sup>, Dionisio era bien consciente de las controversias origenistas, pero también de las controversias cristológicas. El problema de la mezcla de las naturalezas puede enfocarse también desde la problemática cristológica. De hecho, creo que Dionisio ha vislumbrado un problema común en ambas controversias: la amenaza de la fusión de lo divino y lo humano en las criaturas racionales. Más específicamente, considero que el problema que verdaderamente le inquieta es la mezcla o división de las naturalezas humana y divina en Jesucristo.

Junto a este concepto figura también la clara afirmación dionisiana de que cada criatura, terrestre o celeste, visible o invisible, posee un movimiento natural que le impulsa hacia su origen, que es su fin. Con este concepto también

3. Valiente (2016).

se enfrenta Dionisio a la idea de caída, propuesta por Orígenes, pero también a la desvalorización del cuerpo propuesta en general por todo el helenismo.

La mayoría de estos aspectos relacionados con las nociones de *jerarquía* y de *analogía* han sido advertidos de modo admirable por Juan Escoto Eriúgena. Tanto en sus *Expositiones* como en su obra principal *Periphyseon*.

En las *Expositiones in Ierarchiam coelestem* Juan Escoto ha captado adecuadamente el mensaje dionisiano y, además de tratar de justificar su propia traducción, añade comentarios, sugerencias y desarrollos que hacen más comprensible dicho mensaje<sup>4</sup>. Por otra parte, incluye su propia visión que en este momento de su evolución filosófica y teológica se aúna con el texto dionisiano como resultado de una larga convivencia con él, haciendo más visibles algunos aspectos que estaban camuflados o insospechados en su traducción.

El *Comentario a la Jerarquía celeste*, no es, pues, simplemente un comentario a su traducción, haciéndola más inteligible, sino sobre todo una reflexión que se identifica en gran medida con Dionisio. Una reflexión que intenta aclimatar un texto oscuro en un ambiente cultural incipiente, sometido en gran medida a la disciplina eclesiástica de su tiempo.

Escoto es consciente de estar bajo el dominio y la vigilancia de los modos rudimentarios de sus posibles lectores. Aunque sigue fielmente el texto dionisiano, esforzándose por no dar rienda suelta a sus propios desarrollos filosóficos, no deja de discurrir cuando puede por los caminos de su propia intuición. Hace uso de un lenguaje elegante y sugerente, de modo que puede decirse que sugiere más que asevera. Es probable que Escoto pretendiera elaborar su *Comentario* con vistas a un público amplio, pues era consciente del gran interés que despertaban las obras de San Dionisio en su tiempo. De modo que puso especial interés en clarificar su traducción, no solo justificándola, sino tratando de explicitar sus diversos componentes. En esta comunicación trataré de fijarme fundamentalmente en los comentarios más personales de Escoto, más alejados de la mera explicación de la traducción. Mi propósito es destacar sobre todo el aspecto literario del comentario, es decir, subrayar la capacidad del filósofo irlandés para representar un universo celeste más cercano.

Las nociones de *jerarquía* y *analogía* van a servir a Juan Escoto para intentar esbozar una imagen verosímil del mundo angélico y del mundo celestial. Sin embargo, si se mira detenidamente su *Comentario a la Jerarquía celeste*, se comprueba que Juan Escoto partiendo del texto dionisiano se aleja, por decirlo así, hacia el terreno de la literatura y de la fantasía; es decir, encuentra los argumentos dionisianos excesivamente fríos y acartonados. Si bien ha entendido adecuadamente la estructura de fondo desarrollada por Dionisio, intenta conducirla con la imaginación hacia un terreno más creíble.

La providencia paterna, dice Escoto al comienzo del *Comentario*, multiplica su rayo simple por medio de velos connaturales a nosotros, para que seamos conducidos de nuevo a la primitiva simplicidad, por medio de la jerarquía eclesiástica. Pero esto también lo hace con las jerarquías celestes:

4. *Iohannis Scoti Eriugenae Expositiones in Ierarchiam coelestem* (= *Exp.* (1975)).

A las citadas jerarquías, es decir, las celestes esencias, en tanto que son por naturaleza inmatrimales, por encima de todo lugar y tiempo, por encima de todas las figuras, formas y ordenaciones materiales, las expuso [la providencia] de forma variada por medio de figuras, formas y ordenaciones materiales a semejanza de nuestra jerarquía que aún está en esta tierra, esto es, las multiplicó en visiones, símbolos y alegorías diversas, y las conformó a nuestra debilidad, porque la simplicidad y la unidad inteligible de estas era imposible que se manifestara por sí misma a nosotros (*Exp.* I, 3, 451-459).

Las celestes sustancias a las que no circunscribe ninguna forma o figura sensible, ni están compuestas de partes, se diversifican y se multiplican de modo interior en las visiones proféticas o de modo exterior en los sentidos corpóreos. Se diversifican en sacratísimas conformaciones a semejanza nuestra, para que por medio de ellas seamos capaces de ascender hasta la altitud y semejanza simples:

Pues no puede nuestro espíritu, rodeado y engañado por todas partes por las tinieblas densísimas de los diversos pecados, errores, falsos pensamientos e imaginaciones materiales, ser elevado hasta la imitación inmaterial de los ciudadanos celestes, es decir, a la semejanza según la naturaleza, y hasta la contemplación de la causa máxima de todo por la gracia divina, si no usa antes de una introducción por medio de cosas materiales, para llegar hasta allí (*Exp.* I, 3, 498-505).

Las formas visibles, o bien las que son contempladas en la naturaleza de las cosas, o bien las que son contempladas en los santísimos sacramentos de la divina Escritura, no son hechas por sí mismas, ni han de ser deseadas por sí mismas, sino que son representaciones de la *Belleza invisible*, por medio de las cuales la divina providencia hace volver los espíritus humanos hasta la misma belleza pura e invisible de la verdad misma. Así las suavidades sensibles significan los olores corpóreos que recibe el olfato en figura de diseminación invisible, para que del mismo modo que por el sentido del olfato distinguimos las calidades de los olores, agradables o desagradables, así con el sentido interior distingamos la distribución inteligible de las virtudes. Por esto es por lo que el santísimo sacramento de la unción, o la expansión del incienso, son efectuados por los sacerdotes como un modelo de íntima suavidad de las virtudes.

Las luces materiales, o bien las que están situadas de forma natural en los espacios celestes, o bien las que son realizadas por artificio humano en la tierra, son imágenes de las luces inteligibles y de la verdadera Luz misma que está sobre todas las cosas, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo:

San Dionisio nos enseña de forma firme que no solo los espíritus humanos, aún retenidos por la carne, por medio de símbolos sensibles, sino que incluso los intelectos angélicos, liberados de todo peso carnal, por medio de invisibles significados, a los que denomina *teofanías*, conocen la misma verdad, porque por sí misma para ninguna criatura, racional o inteligible, es comprensible, elevada sobre todo sentido e intelección, alejada de toda criatura visible e invisible (*Exp.* I, 3, 596-604).

Dionisio hablando en latín, diríamos, nos advierte que ninguna criatura terrestre ni celeste comprende adecuadamente a Dios; tal es su eterna y abismal elevación. Solo podemos aproximarnos analógicamente. Salta a la vista el modo de expresión eriugeniano, tan elegante, tan preciso, tan sugerente.

Ya que nuestro espíritu no puede ascender por sí mismo hasta la contemplación íntima de las realidades inteligibles, la providencia divina ha interpuesto bellamente los símbolos desemejantes, que son sin embargo semejantes a nosotros que aún estamos contenidos en cuerpos sensibles, aunque desemejantes a los intelectos puros. San Dionisio nos advierte, dice Escoto, que hemos de volar por encima de todas las visiones proféticas con la mirada de la mente. No debemos pensar carnalmente las cosas espirituales, a diferencia de aquellos hombres que estiman con pensamientos impuros que más allá de las cosas que perciben con los sentidos nada hay. Así, no hemos de creer que los celestes y deiformes espíritus de los poderes angélicos tienen por naturaleza muchos pies, cuando carecen completamente de miembros corporales, o que se componen de muchas especies mezcladas simultáneamente, cuando están absueltas de toda especie visible. Algunas veces son representados con el rostro de bueyes, de leones feroces, de águilas con el pico curvo. Otras veces tienen seis alas con las que vuelan o se cubren el rostro. Estas cosas están formadas en el espíritu de estos profetas con la ayuda angélica para nuestra instrucción e introducción en el conocimiento purísimo de las esencias celestes, que están alejadas de toda figuración fantástica. Si alguien considerara incautamente estas figuraciones como el fin de su pensamiento y no ascendiera más allá de ellas hasta la contemplación de las cosas inteligibles, no solo no se purificaría, sino que se mancharía torpemente.

Así pues, para que una tal imaginación tan vacía y audaz no se deslice subrepticamente en nuestros intelectos, conviene ascender sobre todas las cosas visibles y no entender los símbolos desemejantes como la verdad de las cosas inteligibles. No imaginemos, pues, ruedas ígneas sobre el cielo, donde ningún fuego es sensible, ni imaginemos tronos materiales, es decir, asientos fabricados de materia corpórea, necesarios para el asiento de la divinidad, ni imaginemos caballos de diversos colores, ni guerreros armados en las naturalezas espirituales. En comunión plena con Dionisio, Escoto, sin embargo, cultiva un modo diferente de narrar insinuando. Sus palabras trasladan el texto dionisiano revelando su lado más brillante. Retórica sí, pero envuelta en poesía.

La teología hace uso con mucha artificiosidad de cosas artificiales, es decir, de cosas fingidas por las santas imaginaciones, para la representación de los intelectos divinos, que por sí carecen de toda figura y forma circunscrita y sensible:

Del mismo modo que el arte poética, por medio de fábulas ficticias y semejanzas alegóricas, expone una doctrina moral o física para el progreso de las almas humanas —esto es propio de los poetas heroicos, que alaban de forma figurada los hechos y las costumbres de los hombres valerosos— así la teología, como una poetisa, conforma la Santa Escritura con imágenes ficticias a medida

de nuestro espíritu y con la adaptación por los sentidos corporales exteriores, como con cierta imperfecta puerilidad, para la perfecta comprensión de las cosas inteligibles, tanto más en cuanto que desea un cierto envejecimiento del hombre interior (*Exp.* II, 1, 142-151).

Adaptar la doctrina dionisiana, más que configurarla ontológicamente o metafísicamente. Ofrecer un modo asequible a la inteligencia humana, que descubriendo sus límites intenta acoger lo misterioso. Esto es lo que se propone Escoto.

Algunos piensan, sin embargo, que tales descripciones de los sagrados intelectos se han hecho de forma inconveniente en las Sagradas Escrituras. Piensan que no era conveniente establecer unas descripciones tan deshonestas, confusas y tan ampliamente alejadas de la verdad de los santos intelectos. Dicen que deberían haber hecho uso de una descripción que fuera una imagen de las formas lo más semejante posible a los intelectos angélicos. Deberían haber dado forma a las cosas incorpóreas con cosas apropiadas, y en cuanto hubiera sido posible a los teólogos emparentadas, es decir, figuraciones connaturales. No de estas formas viles de cosas materiales, por ejemplo, de hombre, de león y del resto de animales de esta especie, las cuales son creadas de materia terrena, humilde y frágil sino de las cosas que nosotros estimamos más valiosas o inmateriales, de naturaleza etérea, ígnea o celeste, que están próximas o cercanas a las sustancias supracelestes, porque son semejantes a los espíritus incorpóreos. Deberían, pues, representar las cosas celestes por medio de cosas celestiales, las deiformes por las máximas naturalezas de este mundo, las simplicidades de los seres simples por medio de los elementos simples.

Si los teólogos hubieran imaginado las inteligencias sublimes con las más sublimes naturalezas de este mundo, nuestro espíritu se elevaría de modo más sublime hasta el conocimiento de las cosas inteligibles. De este modo se podría evitar que pensemos que en lo supraceleste hay bueyes que puedan alabar a Dios con un mugido natural y que haya principados de ángeles con formas de pájaros que revolotean alrededor y otros animales diversos y materias innobles que nacen de la tierra.

Los teólogos no deberían haber dado forma a las virtudes celestes en sus visiones por medio de imágenes tan viles. Pero la investigación de la verdad, dice Escoto siguiendo a Dionisio, manifiesta la sacratísima sabiduría de las Sagradas Escrituras al conformar las virtudes celestes. Esta había previsto que no se hiciera ultraje a las divinas virtudes y que nuestro ánimo no se detuviera de modo pasivo en las viles y humildes descripciones. Pues en cuanto se configuran las virtudes divinas con imágenes viles y animales terrenos, tanto más son alabadas y exaltadas:

No hay mayor alabanza que la que se adopta en la comparación de los contrarios, y las cosas divinas por medio de la ordenación de los ángeles han de ser contempladas en las visiones proféticas no como especies materiales y terrenas, sino como las razones espirituales y celestes de estas. A menudo vemos que los sabios alaban más la virtud en los más viles de los animales o de los frutos o de

las hierbas o de las especies que en los más hermosos. ¿Qué hay más vil que el grano de mostaza y qué hay más valioso que su virtud, cuando es comparado por la fe católica al mismo Cristo, como enseña la parábola evangélica? (*Exp.* II, 2, 315-325)

Un esfuerzo de aclimatación de los textos dionisianos a una cultura diferente, a un mundo más atado a la visión, a lo visual y sensitivo. Escoto dice lo mismo, pero de otro modo. No estamos ante descripciones toscas o imitaciones serviles, sino ante un narrador excelente, consciente de las características de su propio auditorio.

Otra causa de las descripciones es ocultar la sagrada y secreta verdad de los espíritus supramundanos, y hacer incomprensible por medio de cosas incomprensibles y enigmas divinos a todos los que son indignos del conocimiento puro de las virtudes celestes. Es, pues, como una causa honestísima de la oscuridad de las conformaciones incomprensibles de la divina Escritura, dejar oculta para muchos espíritus corrompidos y poner en el misterio la verdad de los espíritus angélicos. ¿Por qué hay que admirarse, si respecto a las formas naturales y simples, las imágenes desemejantes, mezcladas, confusas y deformes son más apropiadas para significar las realidades divinas e inefables, que las perfectas, simples y carentes de toda la confusión de las formas naturales? Para decirlo más claramente, comprendo mejor a Dios cuando escucho afirmar sobre Él: no es esencia, no es bondad, porque es supraesencial y más que bueno, que cuando escucho: es esencia, es bondad. Esto introduce a Dios entre todas las cosas, aquello lo exalta sobre todas las cosas.

Cuando en las imágenes de los santos profetas para representar las celestes virtudes veo la imagen de un hombre con plumas y que vuela, no me equivoco fácilmente, porque en la naturaleza de las cosas visibles no he visto un hombre con plumas que vuela, ni lo he leído, ni lo he escuchado. Es pues monstruoso y completamente ajeno a la naturaleza humana. Y por eso estoy obligado más rápidamente a negar que las divinas virtudes y el mismo Dios estén circunscritos y conformados de modo deforme que a admitir que haya tales figuras de modo natural en las cosas celestiales:

Y si alguien dijera: parece que San Dionisio nos enseña que las virtudes angélicas carecen completamente de los cuerpos por las razones dichas antes, a lo cual ha de responderse brevemente: niega absolutamente que los espíritus divinos tengan cosas materiales terrenas y cuerpos mortales, corruptibles, diferenciados con composiciones de miembros, circunscritos en formas sensibles y espacios locales, mutables en el tiempo o imágenes de todas estas cosas, ni interiormente en la memoria con fantasías, ni exteriormente en la impresión de los sentidos. Pero no solo no niega que las cosas espirituales posean cuerpos simples, que no están reducidos por ningún ordenamiento de formas sensibles y son muy semejantes y convenientes para los mismos espíritus divinos, sino que lo afirma (*Exp.* II, 3, 692-703).

No es tan seguro que sea precisamente esto lo que afirma Dionisio, pero qué bien lo insinúa Juan Escoto, con qué sutileza lo sugiere, con qué fervor.



En sus cuerpos celestes y sutilísimos se aparecen a menudo visiblemente a las miradas humanas, como Abrahán y Tobías, cambiando las cualidades invisibles e incircunscriptas de sus cuerpos espirituales en algunas formas visibles, en las que quieren manifestarse a los hombres.

Si todas las cosas participan del sumo Bien, es necesario entenderlo partiendo de todas las cosas, es decir, en todas las cosas materiales contemplar las buenas visiones de las cosas inmatrimales y de estas materias sensibles formar desemejantes semejanzas, para que por medio de estas se comprendan las potencias invisibles e intelectuales.

Así, el furor y la ira están inscritas en las bestias carentes de razón, según su movimiento natural. Este movimiento o impulso está lleno de ira y de furor, como entre los leones y otros animales feroces. Sin embargo, en estos animales tales impulsos no han de ser reprendidos, puesto que son naturales, y sin ellos la propiedad de la naturaleza de estas mismas bestias no puede ser llevada a término; un león dulce no es un león. Pero cuando tal ímpetu de furor y de ira se predica de Dios, de un ser intelectual o de un ser racional, es preciso que se entienda con otro sentido que el que se percibe en las bestias.

El furor irracional es pues la imagen de la fortaleza racional. La ira de la fiera simboliza el impulso de los espíritus inteligibles hacia la divina veneración y hacia el inmutable amor de la justicia. Por la concupiscencia no debemos entender un movimiento irracional sino el amor divino. Dicho amor es una loable concupiscencia de la inmaterialidad misma que supera toda razón y comprensión. Esta concupiscencia es una imagen del inflexible deseo de la suprasencial, casta e imasible contemplación y de la eterna e invisible unión a la pura luminosidad de la belleza invisible, de la que brota toda forma y toda belleza.

La utilización de partes viles de la materia terrena y mortal para designar las esencias celestes es apropiada porque la materia misma tiene su sustancia del Bien supremo, que es el único que verdaderamente es. La materia tiene unas ciertas resonancias de la belleza intelectual. Aquí Escoto retoma la revalorización de lo corpóreo que tanta importancia tiene en Dionisio y que es frecuentemente ignorada.

También las denominaciones de los intelectos celestes ponen de manifiesto la propiedad deiforme de cada uno. Todos los nombres de las virtudes celestes designan su deiformidad, es decir, su modo propio de asemejarse a Dios; así pues, la investigación diligente de la interpretación de cada uno de los nombres pone de manifiesto las propiedades especiales y comunes de cada una de las esencias inteligibles. La teología trata de formar para nosotros palabras significativas con las que podamos nosotros designarlas.

Otras formas características de la configuración de las esencias celestes, que aparecen en el tratado dionisiano y son comentadas por Escoto, son el movimiento, la iluminación y el fuego.

Los Serafines se mueven siempre y están en un eterno movimiento cerca de los misterios divinos, no con movimiento local ni temporal, sino con una inefable acción contemplativa por encima de todo lugar y todo tiempo; movimiento incesable, cálido, sutil. Incesable porque vuelan cerca de Dios sin cesar.

Ninguna criatura racional o intelectual puede conocer qué sea el sumo Bien, pues supera toda razón e intelecto y no puede ser definido por ninguna virtud creada del universo. Sin embargo, toda criatura racional e intelectual gira en torno a Aquel, en tanto que saben que Aquel indudablemente es. Porque todas las cosas que han sido hechas por Él se dice que están alrededor de Él. El espíritu humano puro o el intelecto celeste, moviéndose alrededor con movimiento inteligible observan que está presente en ellos el principio interior, en la participación de cuya bondad subsisten:

Tal movimiento circular, o, como más claramente se puede decir, esférico, alrededor del sumo Bien, como alrededor de un centro inmóvil, es común a todas las criaturas visibles e invisibles, aunque no se mueven del mismo modo: pues cuanto más se aproximan a Él, se mueven de modo más ligero, más incesante, más cálido, más rápido y más superardiente. Y esto es lo que dice sobre los Serafines, iguales a los órdenes que se mueven muy cerca de Dios, extendiendo su contemplación por medio de los órdenes que están alrededor de Dios, y comprenden que Él es, pero no qué es. El movimiento de estos es incesante, porque no cesa, cálido, porque arde en la pasión de la caridad, sutil y veloz, porque sutilmente y rápidamente penetra todas las cosas, y suprahirviente, pues sobre todas las cosas que son después de ellos la primera jerarquía de las virtudes celestes hierve en el amor del sumo Bien (*Exp.* VII, 1, 129-143).

Su movimiento es uniforme, ya que se dice que es un movimiento estático o una estabilidad móvil. Porque toda criatura desde lo más elevado hasta lo más bajo posee su propio movimiento natural. Permanecen incesantemente e incomprensiblemente girando en círculo, es decir, circundando la eterna ciencia de Dios. Giran en torno de la ciencia de Dios, no porque la circunden exteriormente, sino porque la examinan interiormente.

La suprema sabiduría, que es Dios, difunde su resplandor de modo inmediato a ellos; después, por medio de ellos esta efusión fluye hacia los inferiores a modo de un río que brota. Están, en cuanto le es permitido a una criatura, colmadas de la luz de la principal belleza supraesencial y en la contemplación de la triple Luz. Están inmersas en la contemplación de la Belleza causal que da forma a todas las cosas. La causa supraesencial del universo creado luce tres veces, ya que brilla en tres sustancias de una misma esencia. Luce en el Padre, del que todo procede; luce en el Verbo, por quien todo fue hecho; luce en el Espíritu, por el que todas las cosas son santas.

El rayo distribuye su luz de modo más oscuro en las materias más espesas y terrenas. Esto no sucede por la lentitud o la debilidad del rayo, sino por la resistencia de las materias que han de ser iluminadas. Esta luz es reflejada y distribuida por las esencias celestes a todas las demás criaturas.

La virtud ígnea de los Serafines es purificadora de los órdenes que están por debajo y consumidora de toda desemejanza. Pues, purifica a los que llegan a ser dignos de la suprema sabiduría, y abrasa completamente a estos, consumiéndolos en sí misma y devorándolos con la llama de su caridad. Esta virtud ígnea

de los Serafines es inabarcable e inextinguible; inabarcable porque se revela toda a los inferiores; inextinguible porque siempre arde en ella el amor divino.

Todas las virtudes celestes tienen la fuerza ígnea, la efusión de sabiduría y el misterio de la ciencia divina. No hay ninguna criatura visible con la que se expresen en mayor medida las imágenes divinas como con el fuego. Del mismo modo que la ausencia completa de calor hace que los cuerpos estén como muertos, por medio del fuego se renuevan todas las cosas sensibles. Nada es más móvil que el fuego, en tanto que por él todos los cuerpos se mueven. Penetra todas las cosas de modo oculto con una rapidez inefable. Devora y consume en sí mismo todos los cuerpos que se disuelven, pero no es consumido por ninguno. La naturaleza ígnea es invisible, pero se manifiesta en sus actividades. A todas las cosas se transmite abundantemente de igual forma y en nada disminuye, aunque no en todas las cosas ejerce sus actividades de igual manera.

En resumen, Juan Escoto desarrolla y amplía facetas solo apuntadas en el texto dionisiano, buscando describir, narrar, imaginar un mundo verdadero en las alturas. Un mundo menos intelectual y más bello, donde la belleza es más humana, más adaptada a nuestro espíritu. No hay que olvidar que Dionisio se ha trasladado a un mundo frío, buscando alejarse de la multitud que polemiza sin entender. Ha intentado tratar los mismos temas controvertidos de la época que le tocó vivir con otros términos, con otros argumentos, desde otra perspectiva. Una visión tan alejada del vivir cotidiano que ha costado siglos comenzar a entender sus verdaderos propósitos. Escoto, con un conocimiento fidelísimo del texto, intenta hacerlo más palpable a sus lectores y a sí mismo. Entendiendo muy bien a Dionisio, trata de hacerlo más asequible. Al mismo tiempo inaugura un modo excepcional de narrar lo inefable, de describir lo escondido. Nos describe un paraíso más humano, más habitable. Los conceptos de *jerarquía* y *analogía*, que en Dionisio adquieren caracteres pétreos, se han tornado más cercanos a nuestro vivir. Escoto se esfuerza por infundir vida en estos conceptos, que en el *Corpus dionysiacum* se ofrecen al lector como estatuas distantes.

## Referencias bibliográficas

- Iohannis Scoti Eriugena Expositiones in Ierarchiam coelestem* (1975). Ed. Jeanne Barbet. Turnhout: Brepols.
- O'MEARA, Dominic J. (1975). *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*. Leiden: J. Brill.  
<<https://doi.org/10.1163/97890004320482>>
- ROQUES, René (1983). *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*. Maubourg: Les Éditions du Cerf (París, 1954).
- VALIENTE, Ángel V. (2016). «Teárquica supraesencialidad. Una aproximación al tratado *Sobre los nombres divinos* de Pseudo-Dionisio Areopagita». En: Murillo, Ildefonso (ed.). *Pensar y conocer a Dios en el siglo XXI*. Madrid: Ediciones Diálogo Filosófico/Publicaciones Claretianas, 316-317.

**Ángel Vicente Valiente Sánchez-Valdepeñas** nació en Daimiel (Ciudad Real) en 1960. Es doctor en Filosofía. Su tesis doctoral llevaba por título «El *Corpus dionysiacum* y su influencia en la obra de Juan Escoto Eriúgena» (UNED, 2005). Una parte de esta tesis, muy reelaborada, fue publicada con el título: *Supraesencial. El encuentro de la filosofía neoplatónica y el cristianismo en el Corpus dionysiacum* (Pozuelo de Alarcón, 2013). Ha publicado diversos artículos y comunicaciones sobre el *Corpus dionysiacum* y sobre Juan Escoto.

**Ángel Vicente Valiente Sánchez-Valdepeñas** was born in Daimiel (Ciudad Real) in 1960. He is Doctor in philosophy. His thesis is entitled “El *Corpus dionysiacum* y su influencia en la obra de Juan Escoto Eriúgena” (UNED, 2005). A part of this thesis, thoroughly reworked, was published with the title: *Supraesencial. El encuentro de la filosofía neoplatónica y el cristianismo en el Corpus dionysiacum* (Pozuelo de Alarcón, 2013).

---