

Stoa
Vol. 13, no. 25, 2022, pp. 103–118
ISSN 2007-1868

DIONISIO EL AREOPAGITA
Battista Mondin

1. Presentación

Nos ha parecido muy conveniente publicar, como adelanto de la traducción de la *Storia della metafisica* de Battista Mondin de la que se ha comprometido la Dirección Editorial de la Universidad Veracruzana, el apartado concerniente a Pseudo-Dionisio el Areopagita, uno de los metafísicos cristianos más influyentes tanto en Oriente como en Occidente. Los escritos de este pensador han sido muy valorados a lo largo de la historia del pensamiento filosófico, y ha sido estudiado explícitamente por autores de la talla de Tomás de Aquino o Leibniz. Ahora bien, la manera en que Mondin presenta la filosofía del Areopagita resulta muy ilustrativa y conveniente, sobre todo para aquellos que no han leído las obras de este autor, hoy traducidas y reunidas, en castellano, bajo el título genérico de *Obras completas* (edición de Teodoro H. Martín; traducciones suyas y de Hipólito Cid Blanco), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007, 285pp.).

2. Introducción

Dionisio el Areopagita, hoy más comúnmente denominado Pseudo-Dionisio, es una figura singular en la historia de la metafísica y la teología, importante por la peculiaridad de su pensamiento y por el grandísimo influjo ejercido sobre la especulación filosófica y teológica de los escolásticos.

Traducción de Jacob Buganza Torio, Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana.
jbuganza@uv.mx

Recibido el 12 de enero de 2022
Aceptado 28 de enero de 2022

3. Vida y obras

De su vida no ha llegado ninguna información histórica segura. De sus escritos se puede, empero, extraer que era un cristiano de origen sirio que pasó mucho tiempo en Atenas, donde siguió con entusiasmo los cursos de Proclo y Damasco, permaneciendo profundamente influenciado. Un indicio de su vínculo afectivo en Atenas es representado también por el hecho de que él, entre tantos personajes, eligió como pseudónimo precisamente el nombre del ateniense Dionisio el Areopagita (discípulo de san Pablo) y se cualifica, en los títulos de sus escritos, como *obispo de Atenas*. Pero con toda probabilidad no tuvo este honor, pues no habría podido permanecer en el anonimato. En cambio, se da por cierto que condujo una vida retirada, compuesta de plegaria y estudio, en algún cenobio de Siria o Palestina.

Para todo el Medioevo el autor del *Corpus areopagiticum* fue considerado como el efectivo discípulo de san Pablo, y así se asignó a sus obras un crédito del todo singular y una autoridad mayor que la que se daba a los grandes Padres de la Iglesia, incluido el mismo Agustín. La leyenda de Dionisio el Areopagita fue demostrada insostenible de modo decisivo hasta el Renacimiento gracias a la obra de Lorenzo Valla.

El *Corpus areopagiticum* se compone de cuatro escritos: 1) *Los nombres divinos*: es una explicación de los nombres y atributos que la Sagrada Escritura asigna a Dios; es un ensayo sobre el valor de nuestro conocimiento y sobre las posibilidades y límites del lenguaje teológico; 2) *La mística teológica*: retoma muy sintéticamente la obra precedente, subrayando ulteriormente la trascendencia de Dios; 3) *La jerarquía celeste*: es el primero y más clásico tratado de angelología. Se abre con el estudio de la esencia y propiedades de los ángeles y luego determina su jerarquía, subdividiéndolos en tres coros, cada uno compuesto por tres grados; 4) *La jerarquía eclesiástica*: es un breve tratado de eclesiología, en el que se toman en consideración: tres sacramentos (bautismo, eucaristía, crisma); tres estados sacerdotales (obispo, presbítero, diácono); tres estados subordinados (monjes, cristianos comunes, catecúmenos). En un apéndice se habla de la sepultura y del bautismo de los niños.

4. Neoplatonismo cristiano

El implanto de la construcción teológica de Dionisio es manifiestamente neoplatónico, mientras que los contenidos son esencialmente los del cristianismo. Dionisio es el primer autor cristiano, el primer Padre de la Iglesia, que retoma

plenamente el neoplatonismo de Proclo y se sirve de él para dar una estructura global a las verdades del cristianismo, produciendo aquel singular ejemplar de neoplatonismo cristiano que es su sistema de pensamiento. De Proclo él cambia el principio de la *tríada*, el cual prescribe que todo ser esté constituido por tres momentos, que se llaman permanencia (*moné*), salida (*proodos*) y regreso (*epistrophé*). Gracias al primer momento un ente participa del principio superior y, en cuanto participa, permanece en él; gracias al segundo, difiere del principio superior y sale de él; gracias al tercero, desea adquirir una mayor perfección y, por ello, aspira a regresar al principio de donde ha salido. En lo que se refiere a la forma cristiana del pensamiento de Pseudo-Dionisio, los estudios de V. Lossky, E. von Ivanka y W. Voelker han evidenciado la dependencia del autor del Corpus de los Padres alejandrinos y capadocios.

5. Dios: primado del Bien sobre el Ser

Dos son los grandes temas sobre los que se concentra la especulación de Pseudo-Dionisio: Dios y el universo. Y son dos temas no separados, sino ampliamente vinculados, así como son cercanos el Uno y el universo en Plotino. Dios es visto por Dionisio como el gran y potente sol que irradia su luz generosa y eficaz sobre el universo, mientras que este último es entendido como el vastísimo espejo que refleja la luz de Dios y manifiesta sus atributos. En la potente cosmovisión dionisiana todo está establemente unido, porque todo está vinculado a través del triple anillo de la jerarquía: todo procede de Dios, todo regresa a Dios y todo permanece en Dios.

En el tratamiento del misterio de Dios, Pseudo-Dionisio se reclama ampliamente a la metafísica henológica de los neoplatónicos: muchas fórmulas porfirianas y proclianas son retomadas casi literalmente.

Estrechamente neoplatónico es su concepto de Dios, el cual es identificado con el Bien y con el Uno. La Bondad es la misma existencia divina y “está por encima de todas las cosas”.¹ Mientras ella misma no tiene forma, confiere todas las formas, y “careciendo de substancia, tiene substancia en abundancia, careciendo de vida tiene una vida superior, no es inteligencia y tiene una sabiduría que aventaja a todo, y todo cuanto da forma se halla de forma eminente de lo informe en el Bien”.²

¹ *De divinis nominibus*, 4, 3 [he seguido, con modificaciones, la traducción de las *Obras completas* de Pseudo-Dionisio de Teodoro Martín, *n. del t.*].

² *Ibid.*

Como Plotino, el Areopagina hace coincidir el Bien con la Belleza. He aquí un célebre texto en donde se afirma esta identidad:

Los autores sagrados alaban este Bien como Bello y como Belleza, como Amor y como Amado y con todos aquellos otros nombres divinos que convengan a esta Belleza, fuente de belleza y llena de gracia. Lo bello y la belleza no se pueden separar en la causa que todo lo unifica. [...] llamamos Belleza a aquel que trasciende toda belleza porque El reparte generosamente la belleza a todos los seres, a cada uno según su capacidad y por ser causa de la armonía y belleza de todo, del mismo modo que la luz irradia en todas las cosas lo que reciben de Él, manantial de luz, para ser hermosos, y porque llama todo hacia sí mismo, por eso es llamado también Belleza, y porque en él se da todo junto, y es Hermoso, Hermoso del todo.³

La designación de Dios como Bondad y Belleza no es casual y tampoco es un homenaje a la tradición platónica y neoplatónica, sino que, en Pseudo-Dionisio, responde a razones especulativas bien precisas: su objetivo, en efecto, no es simplemente definir la naturaleza de Dios y menos trazar únicamente un mapa del universo creado, sino, sobre todo, comprender y explicar el nudo admirable que une a Dios con el mundo y el mundo a Dios. Por ello asume como atributos fundamentales de Dios la Bondad y la Belleza, porque son los atributos que mejor hacen de puente entre Él y sus criaturas.

Dios es, para Dionisio, la causa primera y universal de todas las cosas. Pero, ¿cuáles son las razones profundas de su acción? Son precisamente la Bondad y la Belleza. Dios crea el universo y lo colma de toda maravilla porque es Bondad y porque es Belleza. En cuanto Bondad, es llevado a derramar los tesoros del propio bien, a comunicarlos a otros seres; en cuanto Belleza, quiere suscitar espectadores que lo contemplan, lo alaben, lo gocen y lo amen. Para ser causa plena de una realidad, es necesario ser su principio eficiente, formal y final. Gracias a la Bondad y Belleza, Dios desempeña todas estas funciones: “De esta Belleza les viene a todos los seres el ser hermosos, cada cual según propia condición. También la Belleza es causa de armonía, amistad y unión de todo, todo se une también con la Belleza. La Belleza es el origen de todo, como causa eficiente y motora del universo, reuniendo todo por el deseo de su propia belleza, es el fin de todo y se la ama como causa final, ya que todo debe su origen a la Belleza, y es modelo porque todo se hace conforme a Ella. Puesto que la Belleza y el Bien son lo mismo y todas las cosas aspiran a la

³ *Ibid.*, 4, 3.

Belleza y Bondad en toda ocasión, no existe ningún ser que no participe del Bien y de la Belleza [. . .]. Este Uno, Bien y Belleza, es la causa singular de la multitud de cosas hermosas y buenas”.⁴

Siguiendo a Porfirio y Proclo, de la suprema realidad, el Bien-Bello, Pseudo-Dionisio hace brotar la triada fundamental: el Ser, la Vida y la Inteligencia, y para justificarla esta precisa jerarquía aduce las mismas razones indicadas por los dos filósofos neoplatónicos: el primado ontológico del que goza el Ser respecto a la Vida y la Inteligencia; en efecto, sin Ser no hay Vida ni Inteligencia. He aquí las palabras textuales del Areopagita a propósito de este argumento:

todo cuanto de cualquier manera existe, existe, es concebido y tiene vida en el Ser que existe antes; el mismo Ser se presupone antes que los otros seres que participan de Él, y el ser Ser de por sí es anterior a ser la Vida en sí y la Sabiduría en sí y la Semejanza divina en sí y todo lo demás, que al participar los seres deben primero participar del Ser; es más, incluso todo cuanto participan los seres lo participan del Ser en cuanto tal y no existe ningún ser del cual no sea el Ser mismo esencia y vida. Con razón, pues, es celebrado Dios, causa primera de todas las cosas, antes que por ninguno de sus otros atributos como “el que Es”. Quiero decir, efectivamente, que Él tuvo antes el Ser antes y el Ser en grado eminente, y es el que tiene en forma eminente todo el Ser, que es el Ser en sí, y preexistió y por el mismo hecho de existir dio subsistencia a todo lo que de cualquier forma existe. Y, ciertamente, todos los principios de todos los seres, por participar del ser existen y son principios, primero existen y luego son principios. Y si se quiere llamar principio de los vivientes porque son vivientes a la Vida en sí, y de las cosas semejantes por ser semejantes a la Similitud en sí, y de las cosas unidas por estar unidas a la Unión en sí, a las ordenadas por estar ordenadas al Orden en sí, y de las otras cosas a cuanto participa de esto o de lo otro o de ambas cosas o de muchas cosas lo atribuyes a esta causa o a otra o a muchas cosas, encontrarás que las participaciones en sí participan en primer lugar ellas mismas del Ser, y que debido al Ser primeramente existen, y posteriormente son principios de una u otra cosa, y por participar del ser existen y participan. Y si éstas existen por participar del ser, con mucha más razón, pienso yo, las que participan de ellas.⁵

En lo que se refiere a la triada fundamental: Ser, Vida, Inteligencia (la triada porfiriana y procliana) hay dos importantes precisiones que hacer.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, 5, 5.

El primer lugar ella no es utilizada por el Areopagita para efectuar una transcripción del misterio cristiano de la Trinidad en el lenguaje de la metafísica neoplatónica, como hacía su contemporáneo Mario Victorino. Pseudo-Dionisio no identifica el Ser con el Padre, la Vida con el Hijo y la Inteligencia (Sabiduría) con el Espíritu Santo. Como resulta de los pasajes citados, no considera el Ser, la Vida y la Inteligencia como tres hipóstasis distintas, como, en cambio, pensaban los neoplatónicos y el mismo Mario Victorino, sino como tres cualidades primarias y como principios supremos de todo el universo, tanto inteligible como sensible.

En segundo lugar, son cualidades que, si bien en Dios constituyen la misma idéntica realidad, toman, sin embargo, nombres distintos porque dan lugar a participaciones diferentes de la infinita perfección de Dios en las cosas creadas. He aquí el texto ejemplar del Areopagita sobre este punto: “no pretendo decir aquí que una cosa es el Bien, otra el Ser, otra la Vida o la Sabiduría, ni que hay múltiples causas y diferentes divinidades superiores o inferiores unas a otras respecto a su capacidad eficiente, sino que las procesiones todas de la Bondad, y todos los nombres de Dios con que nosotros le honramos, se refieren a un único Dios; un nombre expresa la Providencia universal del Dios Único, otros nombres se refieren a cosas más generales o particulares de Él”.⁶

En las obras dionisianas hay sólo algunas consideraciones sobre el misterio de la Trinidad; Dionisio, para ilustrarlo, recurre a imágenes bien conocidas para la patrística griega y latina. La Unidad supra-esencial del primer Principio comprende en sí, de una manera que escapa a la comprensión humana, las tres personas de la Trinidad, las cuales representan la separación (*diakrisis*) en el seno de la unidad (*henosis*). Aun permaneciendo netamente distintas y no admitiendo ninguna reciprocidad o confusión entre sus papeles, las tres personas, el Padre, el Hijo y el Espíritu se encuentran, sin embargo, una en la otra de modo que forman una unidad superior, así como las luces de varias lámparas se funden en una única luz.⁷

Para volver menos oscuro el misterio de la compartición total de la realidad divina de parte de las tres Personas de la Trinidad, Pseudo-Dionisio recurre a las clásicas imágenes del centro de un círculo y el sello: “Y la Deidad toda tiene esto común y unificado y uno, que todos los que participan de Ella la participan toda Ella en su plenitud y ninguno, a su vez, la participa parcialmente, como los radios en el centro de un círculo participan de todas

⁶ *Ibid.*, 2.

⁷ *Ibid.*, 2, 4.

las rectas que están en el círculo, y como las múltiples marcas de un sello participan del sello original y en cada una de las marcas está toda y la misma impresión y en ninguna sólo parcialmente”.⁸

6. La repartición jerárquica del mundo de las criaturas

Como muchos filósofos y teólogos cristianos que le preceden, también Pseudo-Dionisio distingue en la creación tres grandes órdenes: el espiritual (angélico), el humano y el material. Pero siguiendo el ejemplo de Proclo, obtiene una división mucho más compleja y articulada de las criaturas, sirviéndose del principio de la *jerarquía*.

Por *jerarquía*, Pseudo-Dionisio entiende la disposición de los seres en diversos grados de perfección, según la mayor o menor cercanía a Dios. Ella comprende siempre tres actividades (purificación, iluminación, unión) que los órdenes superiores ejercen en relación con los órdenes inferiores.

Principio de esta jerarquía es la fuente de vida, el ser de bondad, la única causa de todas las cosas, la Trinidad que con su amor crea todo ser y bienestar. Esta bienaventurada Deidad, que trasciende todas las cosas, una y trina, por razones incomprensibles para nosotros, pero evidentes para sí, ha decidido darnos la salvación y también a los seres superiores a nosotros. Pero nuestra salvación sólo es posible por deificación, que consiste en hacernos semejantes a Dios y unirnos con El en cuanto nos es posible. Toda jerarquía tiene como fin común amar constantemente a Dios y sus sagrados misterios; amor que El infunde y en la unión con Él se perfecciona. Pero antes hay que despojarse por completo de todo cuanto le sea contrario. Consiste el amor en conocer aquellos seres tal como son, contemplar y conocer la verdad sagrada, en participar lo más posible por unión deificante de aquel que es la unidad misma. Es el gozo de la visión sagrada que nutre el entendimiento y deifica a quien llegue hasta allí.⁹

En la “jerarquía”, así como es definida por Dionisio, entran sólo las criaturas (sólo a ellas corresponde la purificación, la iluminación y la unión). Dios no forma parte de la jerarquía: su “colocación” está fuera, por encima de cualquier jerarquía. La posición de Dios es la de la *Tearquía*. Ésta es la misma Trinidad divina considerada como principio de deificación, que permanece por encima de todo ser deificado: “se encuentra por encima de las inteligencias y las substancias”.¹⁰

⁸ *Ibid.*, 5.

⁹ *De ecclesiastica hierarchia* 1, 3.

¹⁰ *De div. nom.* 1, 3.

Los seres que vienen después de Dios y que han sido creados por Él son reagrupados por Dionisio en dos grandes jerarquías: celeste y eclesiástica. La primera comprende las inteligencias puras, o sea, los ángeles; la segunda a los hombres que se han reconciliado con Dios, o sea, los miembros de la Iglesia. La estructura esencial de las dos jerarquías es la misma y está formada siempre por tres elementos: orden, ciencia, operación. También el fin es el mismo: la divinización. El artífice principal, empero, de la divinización es la Tearquía, más precisamente el Espíritu Santo: “toda actividad sagrada y hecha a imitación de Dios ellos la refieren a Dios como causa, pero también a los espíritus divinos primeros como a los primeros artífices y maestros de los misterios divinos. Efectivamente, la primera jerarquía de los santos ángeles tiene en mayor grado que las otras toda la propiedad de inflamarse y la comunicación infusa de la sabiduría divina y el conocimiento de la más alta ciencia de las iluminaciones divinas y la propiedad que les pertenece como tronos, que significa el poder de estar abiertos para recibir a Dios”¹¹.

En observancia a la doctrina neoplatónica, la cual exige que todas las fases de la realidad se presenten en forma de triada (y también al concepto cristiano de Dios por estar constituido por una triada de Personas, la Tearquía, y todas las otras realidades que proceden de Él participan e imitan esta cualidad suya) en el implanto general de las Jerarquías, Pseudo-Dionisio inserta una tercera gran Jerarquía, después de la angélica y la eclesiástica, que es la *jerarquía legal*; esto le consiente, antes que nada, una apropiada colocación para aquel mundo sagrado que viene después del angélico y anticipa al cristiano, el mundo del Antiguo Testamento que es precisamente el mundo legal: del orden, de la ciencia y las actividades legales. Esta jerarquía desde el punto de vista histórico está antes de la jerarquía eclesiástica, pero desde el punto de vista ontológico y axiológico viene después.

La jerarquía legal, hasta la venida de Cristo, era la única jerarquía humana y desempeñaba el papel —que es propio de la jerarquía en cuanto tal el hacer progresar a sus miembros sobre el camino de la divinización. Como toda jerarquía, también la jerarquía legal comprende tres elementos: un sacramento, iniciadores a lo divino y los iniciados. “Como continuación de la jerarquía celeste y trascendente, Dios extiende sus dones más sagrados a nuestro campo; según la Escritura, nos trata como a «niños». Nos otorga la jerarquía de la Ley velando la verdad con imágenes oscuras. Se sirve de las más descoloridas copias del original. Acude a difíciles enigmas y símbolos cuyo significado

¹¹ *De coelesti hierarchia* 13, 3.

cuesta mucho comprender. Para no herirlos dio luz proporcionada a los débiles ojos de quienes la contemplan. En la jerarquía de la Ley el «Sacramento» consistía en elevarse a la adoración en espíritu. Guías eran aquellos a quienes Moisés, el primer maestro y jefe entre los sacerdotes de la Ley, los preparó para el santo tabernáculo. Fue él quien, para edificación de otros, escribió sobre el santo tabernáculo las instituciones de la jerarquía legal. Describió todas las acciones sagradas de la Ley como figuras de lo que había visto en el Sinaí. Iniciados son aquellos a quienes estos símbolos de la Ley elevan, en cuanto les es posible, a una más perfecta iniciación”¹².

La jerarquía eclesiástica completa la jerarquía legal y prepara a la jerarquía angélica: “según afirma la Sagrada Escritura, nuestra jerarquía representa una más perfecta iniciación, porque es cumplimiento y término de la antigua Ley”¹³.

Con la fórmula de la jerarquía Pseudo-Dionisio llega a encontrar un orden riguroso —tan riguroso que no puede no aparecer forzado— incluidas las varias estructuras de la Iglesia, que él reduce a tres: activa, pasiva e instrumental, cada una de las cuales comprende tres elementos. La jerarquía activa está constituida por los obispos, los sacerdotes y los diáconos; la pasiva por los monjes, el pueblo y los catecúmenos; la sacramental o instrumental comprende el bautismo, la eucaristía y la unción (crisma).

Dentro de este solemne andamiaje, Dionisio llega a encontrar un puesto preciso para todas las variedades principales de la fe cristiana y para todos los puntos fundamentales de la eclesiología. El andamiaje tiene carácter esencialmente ontológico, pero esto no impide al Pseudo-Dionisio salvaguardar también el carácter profundamente dinámico de la realidad creada y, en particular, de la realidad eclesial; porque, incluso si es verdad que el andamiaje es rígido y en un cierto sentido inmóvil, como la escalera de un edificio, no son, en cambio, inmóviles las personas que se encuentran sobre los diversos escalones del andamiaje jerárquico. Como único es su punto de partida, único es también el punto de llegada, Dios: la escala jerárquica asume la función de restablecer su unión con Dios.

¹² *De ecclesiastica hierarchia*, 5, 2 [erróneamente Mondin cita el *De coelesti hierarchia*, aunque el capítulo y el numeral son correctos, *n. del t.*].

¹³ *Ibid* [se repite el mismo error, *n. del t.*].

7. Simbolismo, analogía, anagogía

En el platonismo filoniano y el neoplatonismo una de las problemáticas dominantes se refiere al valor de nuestro conocimiento de Dios (el Uno, el Bien) y al lenguaje que adoptamos para hablar de Él.

El *apofatismo*, o sea, la incognoscibilidad e inefabilidad de Dios es la solución propuesta por Filón, Plotino, Porfirio y Proclo al problema. De Dios el hombre obtiene sólo conceptos negativos, porque su naturaleza sobrepasa todo lo que es conceptualizable, siendo infinita; y también nuestro lenguaje que se refiere a Dios tiene un valor sólo negativo, porque ninguna palabra puede decir lo que Dios es en sí mismo.

En la *Teología platónica* Proclo había aclarado ulteriormente las posibilidades del lenguaje “teológico” dando relieve, además de a la *vía negativa*, también a la *vía eminential*, que recurre al prefijo *hyper* para hablar del Bien (Uno), diciendo, por ejemplo, que el Uno es super-sapiente, super-ser, super-substantial, etcétera. La vía eminential no elimina al apofatismo, sino que evita caer en el ateísmo semántico y gnoseológico.

El problema del valor de nuestro conocimiento de Dios y del lenguaje teológico está presente en todo el *corpus areopagiticum*, y constituye el argumento principal del *De divinis nominibus*, como evidencia por el título mismo. En substancia, la solución del Areopagita coincide con la de Proclo, mientras la discusión no se desarrolla en abstracto y en términos generales, sino con precisas referencias al lenguaje de los autores de la Sagrada Escritura. Lo que se pregunta Pseudo-Dionisio es el significado de los nombres que la Escritura da a Dios y a los símbolos que ella usa para ilustrar su ser infinito y trascendente.

El rico lenguaje simbólico adoptado por la Escritura, según el Areopagita, es perfectamente legítimo, tanto porque es el lenguaje elegido por Dios mismo, como porque es un lenguaje plenamente correspondiente a nuestra naturaleza.

Es Dios mismo quien ha querido hablar a los hombres mediante símbolos, figuras, imágenes, analogías:

Los primeros de nuestros jerarcas recibieron de la Tearquía suprapraesencial la plenitud del don sagrado. La Bondad divina los envió a difundir este don. Como dioses, tuvieron ardiente y generoso deseo de lograr que sus inferiores llegaran a divinizarse. Para ello, valiéndose de imágenes sensibles, hablaron de lo trascendente. Nos transmitieron el misterio de

unidad por medio de variedad y de multiplicidad. Necesitaron hacer humano lo divino y materializar lo inmaterial. Con sus enseñanzas escritas y no escritas pusieron a nuestro nivel lo trascendente. En cumplimiento de lo mandado obraron así con nosotros, no tan sólo para ocultar a los profanos el sentido de los símbolos, según queda dicho, sino porque nuestra jerarquía es por sí misma símbolo y adaptación a nuestra manera de ser. Necesita servirse de signos sensibles para elevarnos espiritualmente a las realidades del mundo inteligible.¹⁴

Como ya se ha dicho en las líneas conclusivas del texto citado, la *vía simbólica* es la que mejor, es más la que únicamente se adhiere a nuestra condición, que no es la de los espíritus puros que tienen un conocimiento intuitivo y directo de cualquier realidad, sino de espíritus encarnados, que alcanzan el conocimiento del mundo sensible inmaterial sólo partiendo del mundo sensible y material. “Los seres celestes, dada su naturaleza intelectual, ven a Dios directamente. Nosotros, en cambio, por medio de imágenes sensibles nos elevamos hasta donde podemos en la contemplación de lo divino”¹⁵. “Por amor al hombre, las Escrituras y tradiciones jerárquicas ocultan a los sentidos las cosas inteligibles y a los seres lo que es superior a ellos y da forma y figura a las cosas sin forma y sin figura, y completa y da forma con variedad de símbolos divididos a la simplicidad sobrenatural”.¹⁶

Obviamente el lenguaje simbólico no puede ser tomado a la letra. Los símbolos deben valer como alusiones, sugerencias y no como descripciones de la realidad divina. El Areopagita clarifica eficazmente este punto mediante la siguiente ilustración:

En efecto, al igual que, si la razón idea a la misma alma de forma corporal y le aplica partes corporales a algo que carece de ellas, pensamos que las partes que se le aplican no corresponden con propiedad al alma, que carece de partes, y usando de los nombres de las partes como símbolos de sus potencias llamamos cabeza a la inteligencia, a la opinión cuello, por estar en medio de la razón y la irreflexión, pecho a la ira, estómago a la pasión, y piernas y pies a la naturaleza, así, con mayor razón, cuando se trata de aquel que es superior a toda diferencia de formas y figuras, es necesario que usemos de alegorías sagradas y místicas y adaptadas a Dios. Y, si queremos, se pueden aplicar a Dios, que es intangible y no tiene forma, las tres dimensiones de los cuerpos, entonces se debe llamar «latitud divina» su amplísima progresión hasta todas las cosas, «longitud» a su

¹⁴ *De eccl. hier.* 1, 5.

¹⁵ *Ibid.*, 1, 2.

¹⁶ *De div. nom.* 1, 4.

poder supremo que abarca a todos los seres, y «profundidad» al arcano incomprensible a todos los seres y que nadie conoce.¹⁷

El material simbólico es siempre muy ambiguo y se presta a fáciles tergiversaciones y errores de comprensión. Por tanto, todos los símbolos, incluso los más nobles y refinados, exigen de parte de la inteligencia un esfuerzo de discernimiento que los libere de la seducción natural de las figuras para hacer emerger el verdadero sentido espiritual. El Areopagita observa que los símbolos fuertemente disímiles son menos peligrosos que los aparentemente símiles porque no hay absolutamente nada de propiamente semejante a la divina Tearquía:

pienso también que ninguna persona sensata podrá negar que las desemejanzas sirven mejor que las semejanzas para elevar nuestra mente. Pues es probable que usando las figuras más nobles alguno cometiera el error de pensar que los seres celestes son hombres de oro, luminosos y resplandecientes, de bella apariencia, con vestidos brillantes, inofensivamente llameantes, y con cuantas otras hermosas figuras ha asemejado la teología a las inteligencias celestes. Para que no sucediera eso a quienes son incapaces de pensar que hay alguna hermosura superior a la que perciben los sentidos, sabios y piadosos teólogos se atrevieron a condescender santamente con imágenes desemejantes inverosímiles; con ello han impedido que nuestra natural tendencia a lo material se detenga en esas horribles imágenes y a la vez han favorecido la elevación de la parte superior del alma y han logrado con esas horribles imágenes que, incluso los más inclinados a lo material, no consideren ni justo ni verdadero que esas imágenes tan horribles puedan corresponder verdaderamente a las realidades supracelestes y divinas. Por lo demás, hay que pensar que ninguna de las cosas que existen carece totalmente de belleza, si es verdad eso que dice la Escritura: «todo es muy bueno».¹⁸

La función de los símbolos no es teórica, sino *anagógica*: sirven para elevar (*anagoghè*) el alma a Dios, y no para hacerla conocer. Y los símbolos disímiles de la realidad trascendental a la cual aluden tienen una *virtud anagógica mayor* que los símbolos símiles.¹⁹

La expresión *anagoghè* y sus derivados *anagogòs* y *anagoghikòs* aparecen a menudo en el *Corpus* areopagítico, de modo particular en dos *Jerarquías*. Todo el imaginario sagrado de las Escrituras tiene función anagógica. Salido

¹⁷ *Ibid.*, 9, 5.

¹⁸ *De coel. hier.* 2, 3.

¹⁹ *Cf. Ibid.*, 1, 2.

de las manos de Dios, de su Bondad y Belleza, el hombre está destinado a regresar a Él. Y el camino de regreso, la *anagogía*, es trazado tanto por los sacramentos como por el simbolismo literario y el lenguaje discursivo.

Para hablar de Dios, los autores sagrados se sirven también del lenguaje conceptual y abstracto, y éste es usado de dos modos: positiva y negativamente. De los dos, el más valedero es el segundo. He aquí un bello texto en el que Pseudo-Dionisio sintetiza esta tesis fundamental del *apofatismo*:

Es cierto también que las Escrituras al revelar sus enseñanzas misteriosas celebran a la adorable y bienaventurada Divinidad supraesencial unas veces como Razón, Inteligencia, Substancia, así intentan demostrar que la racionalidad y la sabiduría son atributos propios de Dios y que verdaderamente es Subsistencia y la verdadera causa de la subsistencia de todos los seres, también le representan como luz y le nombran Vida, estas tales formas sagradas son sin duda más nobles y al menos parecen superiores a las representaciones materiales. Sin embargo, incluso siendo así no consiguen tener un parecido con Dios de verdad (pues Dios es superior a toda esencia y vida, ninguna luz puede caracterizarlo, toda razón e inteligencia carecen de semejanza con Él, no se le pueden comparar). Otras veces las mismas Escrituras celebran de manera extraordinaria a Dios con expresiones negativas, le llaman invisible, infinito, incomprensible y otras cosas con las que se pretende expresar no lo que es sino lo que no es. Creo que esto es lo más apropiado para referirse a Dios, porque, como nos enseña la secreta y sagrada tradición, certificamos que Dios no es como ninguno de los seres, desconocemos, sin embargo, su indeterminación supraesencial, incomprensible e inefable. *Si verdaderamente las negaciones son apropiadas para referirse a Dios, en cambio las afirmaciones positivas son inadecuadas al misterio de lo inefable*, para lo invisible está mucho mejor hacerlo valiéndose de figuras desemejantes.²⁰

Los dos modos (o vías), positivo y negativo, de hablar de Dios, no deben ser disociados, sino vinculados: sólo tomados juntos dan la justa medida de lo que se entiende decir cuando se afirma que el lenguaje teológico (como también el lenguaje metafísico en general) posee un significado analógico y, por tanto, ni unívoco ni equívoco.

²⁰ *Ibid.*, 2, 3.

*Analogía*²¹ significa una modesta semejanza ahí donde domina una fuerte diferencia. Y éste es exactamente el caso de las criaturas respecto a Dios. La vía positiva expresa la semejanza, la negativa la desemejanza.

Siguiendo el ejemplo de Proclo, Pseudo-Dionisio integra la vía negativa con la *vía eminential*. Ésta corrige la vía negativa en sentido positivo, pero elimina a la vía positiva la ilusión de poder obtener una idea propia y adecuada de Dios. Así, se retoman conceptos positivos y son transformados en conceptos trascendentales: la bondad se vuelve *súper*-bondad, la sabiduría *súper*-sabiduría, la potencia *súper*-potencia, la substancia *súper*-substancia, el ser *súper*-ser.

Con la vía eminential el Areopagita no busca sólo efectuar una ulterior purificación del lenguaje teológico, sino que quiere realizar una efectiva aproximación a una expresión más adecuada de la realidad divina. Mientras en el campo cognoscitivo la naturaleza divina no es alcanzable por ningún concepto, en el campo lingüístico puede ser sugerida, cargando el lenguaje de superlativos. El “súper” (*hyper*) tiene exactamente esta función: es como una flecha colocada sobre nuestras palabras para orientarlas hacia Dios, y asegurarles conseguir la función anagógica, además de la analógica. Con un uso abundante del *hyper*, Dionisio ha logrado construir un fantástico y fascinante sistema de signos lingüísticos convergentes todos en un punto: la realidad divina, infinita, simplísima, perfectísima.

El lenguaje eminential, según el Areopagita, ayuda a la mente a tener la visión dirigida a Dios, hasta que logremos reunirnos con Él. He aquí algunos textos famosos dionisianos sobre este punto:

Realmente es de razón que sepamos que el uso de letras, sílabas, palabras, escritas y habladas, es debido a los sentidos. Porque cuando nuestra alma tiende con su fuerza intelectual hacia lo que puede conocer, son inútiles las percepciones con los sentidos, como sucede también con el entendimiento cuando el alma, divinizada por una unión que no es posible comprender, se lanza, con los ojos cerrados, a los rayos de la «luz inaccesible».²²

²¹ El término analogía es adoptado por Dionisio en dos sentidos: ontológico y lógico. En el sentido ontológico es usado no para designar, como hacen a menudo otros autores, las imágenes y semejanzas con Dios y la Trinidad que se pueden encontrar en las criaturas, sino los modelos ideales, los paradigmas de las cosas existentes en la mente divina: “Es algo propio de la Causa universal y de la Bondad suprema el llamar a los seres a unirse con Ella, según se lo permite a cada uno de ellos su propia medida (*analogías*)” (*De coel. hier.* 4, 1). En cambio, en sentido lógico significa que un término no es usado en modo unívoco. Cf. el óptimo artículo de M. V. Lossky, “La notion des *analogies* chez Denys le pseudo-Aréopagite”, en *Arch. hist. doc. tt litt. du Moyen Age*, 5 (1930), pp. 279-309.

²² *De div. nom.* 4, 11.

al adentrarnos en las tinieblas que exceden toda inteligencia, no solamente seremos parcos en palabras, sino que nos quedaremos totalmente sin palabras y sin pensar en nada. Allí, es verdad, en aquellos escritos, el discurso procedía desde lo más alto hasta lo más bajo, y cuanto más se descendía, en esa proporción aumentaba el caudal de ideas. Ahora, en cambio, cuando uno intenta subir desde las cosas de abajo hasta lo Sumo, a medida que sube comienzan a faltarle las palabras y cuando ha terminado ya la subida se quedará totalmente sin palabras y se unirá completamente con el Inefable.²³

Las cosas divinas las debemos entender, ciertamente, valiéndonos de esta unión, no humanamente, sino que debemos salir nosotros mismos totalmente de nosotros mismos y hacernos del todo para Dios.²⁴

Como ya se dijo, la principal función del lenguaje discursivo, así como del simbólico, para Pseudo-Dionisio, no es la especulativa (dada la incognoscibilidad de Dios), sino anagógica. En este sentido, es instrumento eficaz para aquella ascensión a Dios según el conocimiento y el lenguaje que corresponde a la ascensión del alma a nivel moral y espiritual. Todas las formas de lenguaje tienen sentido sólo por aquel *sursum* que imponen a nuestra inteligencia y en cuanto la empujan hacia Dios.²⁵

La gran originalidad de Dionisio en tal cuestión relativa a la naturaleza y valor del lenguaje teológico, se refiere sobre todo al uso “trascendente”, “eminencial” que se puede dar del lenguaje humano cuando se habla de Dios. Ningún otro autor lo había teorizado ni practicado con igual genialidad que él.

Cuando, por obra de Escoto Eriúgena quien los tradujo al latín y comentó, los escritos de Dionisio fueron conocidos por los occidentales, cobraron un interés enorme y constituyeron una fuente primaria de estudio, meditación, comentario e inspiración. El mismo Tomás de Aquino, como ha demostrado Ceslao Pera, ha sido fuertemente influenciado por Dionisio no sólo en lo que se refiere a la determinación y resolución de algunos específicos problemas doctrinales (como en la doctrina sobre el conocimiento de Dios), sino también en la impostación general de su pensamiento: en efecto, la impostación de la *Summa theologiae* calca a la letra el implanto del *exitus* y del *reditus* del neoplatónico cristiano Dionisio.

²³ *De mystica theologia* c. 3.

²⁴ *De div. nom.* 7, 1.

²⁵ Cf. R. Roques, *L'univers dionysien*, París 1954, pp. 204ss.

Dionisio se ganó un prestigio altísimo tanto en Oriente como en Occidente, no sólo gracias a su pseudónimo. Juan Damasceno lo llamará: “*sanctissimus, sacratissimus et theologicissimus*”.²⁶ Como ha demostrado H. U. von Balthasar, la grandeza de Pseudo-Dionisio, este genio solitario, permanece intacta incluso hasta nuestros días. Pseudo-Dionisio es el genio del lenguaje religioso: “un lenguaje que ninguno, antes de Dionisio, y ninguno después de él ha hablado, un lenguaje proveniente no de un manierismo y terquedad excéntrica, sino de una íntima decisión por la divinidad de Dios y por la totalidad de sus manifestaciones salvíficas”.²⁷

²⁶ *De fide orthodoxa* 17, n. 18.

²⁷ H. U. v. Balthasar, *Op. cit.*, p. 135.