



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

La *aphaíresis* en el pensamiento del pseudo- Dionisio Areopagita

Autor:

Ludueña, Ezequiel

Tutor:

D'Amico, Claudia

2003

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

TESIS 10-2-13

809.614

L - 9 11 2003

TESIS DE LICENCIATURA

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Dirección de Bibliotecas

**"La *aphaíresis* en el pensamiento del pseudo-
Dionisio Areopagita"**

Ezequiel Ludueña (D.N.I.: 26. 932. 378)

CARRERA: FILOSOFÍA

DIRECTORA: DRA. CLAUDIA D'AMICO

9 / 09 / 03

INTRODUCCIÓN

En el siguiente trabajo estudiaremos el concepto de *apháiresis* (negación, abstracción, etc.) tal y como aparece utilizado en una de las fuentes fundamentales de la filosofía cristiana medieval: el *Corpus Dionysiacum*- una serie de escritos falsamente atribuidos a Dionisio, el Areopagita. *Nuestro propósito es el de demostrar que esta noción lejos de ser una pura categoría lógica, tiene un fundamento metafísico que la conduce a determinar un camino ético.* Mostraremos, en particular, cómo el deber asignado por Dios a cada criatura proporcionalmente (*análogos*) supone como medio de cumplimiento la negación (*apháiresis*). Con ese fin compulsaremos los originales griegos y la literatura secundaria dedicada específicamente al tema. El resultado de nuestras investigaciones creemos que podrá desplegarse naturalmente en cuatro partes (capítulos II, III, IV y V). Completaremos esta propuesta con una suerte de segunda introducción más específica que la presente, que otorgue un contexto histórico y sistemático (capítulo I).

En nuestro primer capítulo, entonces, veremos lo que se ha dado en llamar la "cuestión dionisiana": esto es, el recuento de las pistas que llevaron a la historiografía a pronunciar la inautenticidad de estos escritos. Luego, señalaremos la influencia del pseudo-Dionisio en la Edad Media occidental. Y por último, intentaremos hacer un resumen de conjunto de todo el pensamiento dionisiano

En el segundo capítulo (II), entonces, comenzaremos nuestra exposición específica concerniente al concepto de *apháiresis*. En este primer momento nos centraremos en lo que puede llamarse el aspecto meta-ontológico del tema, teniendo en cuenta que en filosofía clásica es siempre el orden metafísico el que funda el ámbito del discurso. Trataremos allí de la *apháiresis* en cuanto aspecto de lo divino y en tanto expresa una independencia total respecto de todo aquello que puede considerarse otro. A propósito de esto, deberemos considerar la cuestión del *éros* (deseo) creador divino. Nos encontraremos, en fin, con una paradoja fundamental: la naturaleza oculta de Dios se manifiesta en la creación pero- aún en esa, su manifestación misma- permanece oculta. Manifestación y ocultación serán los dos aspectos principales de lo divino: el hacerse transparente en una creación y el sustraerse

unificada y no disgregada por el ímpetu de las pasiones, aquél que es independiente de todo lo que no sea Dios. Será el signo del hombre que asume su *correspondencia (analogía)* a la voluntad del creador alcanzando a ser lo que Dios quiso que fuera al predeterminarle desde toda Eternidad cierta *táxis* (orden) cósmica, camino señalado por el Cristo que se presenta, entonces, como el principal modelo ético del hombre. En la abnegación de todo y de sí mismo el hombre deviene símbolo de Dios: manifestación de lo secreto, tal y como- para Dionisio- lo fue Jesús, figura clave de la propuesta neoplatónico-cristiana del pseudo-Areopagita. Los textos referidos a este punto serán tomados de los cuatro tratados y además de dos epístolas: la III y la IV.

I- LA CUESTIÓN DIONISIANA, INFLUENCIA DE LOS *AREOPAGITICA* Y BREVE EXPOSICIÓN DEL «SISTEMA»

Ia- La cuestión dionisiana¹

El caso del Dionisio el pseudo-Areopagita es un caso excepcional en la historia del pensamiento: un autor que se oculta en un pseudónimo inverosímil y que logra burlar a la crítica durante más de mil años en cuanto a su pretensión de autenticidad y vencerla, por ahora definitivamente, en cuanto a su verdadera identidad. El autor del *Corpus Dionysiicum* permanece anónimo.

Fue en el año 533 que fue nombrado, por primera vez en la historia, en el contexto de un debate sostenido en Constantinopla entre ortodoxos y seguidores de las doctrinas de Severo de Antioquía (monofisista moderado) sobre la doble naturaleza de Jesucristo², un conjunto de escritos atribuidos a "Dionisio, el del Areópago"; es decir, a aquél griego que en Atenas, al pie del Areópago, después de escuchar el discurso de Pablo de Tarso acerca del Dios desconocido, se convirtió, con algunos otros pocos, al entonces incipiente cristianismo. Según se dice, cuando Pablo hubo terminado su discurso algunos se rieron de él, "mas algunos creyeron, juntándose con él; entre los cuales estaba Dionisio el areopagita, una mujer llamada Dámaris y otros con ellos"³.

El *corpus* conservado está integrado por cuatro tratados y diez epístolas: *Acerca de los nombres divinos*, *Acerca de la teología mística*, *Acerca de la jerarquía celeste*, *Acerca de*

¹ Tanto en esta primera sección (a) como en la siguiente (b) sigo en lo principal las exposiciones de: de Gandillac, 1998, pp. 7-26 y 45-57; Roques, 1962, 63-91 y Ruh, 1990, 31-41.

² En tema del concilio de Éfeso (431) había girado en torno a las dificultades que se referían a la manera de unir, en el Cristo, las dos naturalezas: la humana y la divina. La Escuela de Antioquía insistía sobre la separación de las dos naturalezas. Nestorio que había estudiado en Antioquía llevó la concepción de sus maestros hasta las últimas consecuencias: separó las dos naturalezas hasta el punto de negar a María el título de "Madre de Dios" (*theotókos*); a lo sumo se la podía llamar "Madre de Cristo". En ese entonces Cirilo de Alejandría se opuso a los nestorianos y los obligó a retractarse. María podía ser llamada "Madre de Dios" con plena legitimidad; es decir: madre, según la humanidad, de alguien que es Dios. Pero más tarde, un monje llamado Eutiques se mostró mucho más ortodoxo que Cirilo. Si Nestorio había separado demasiado las dos naturalezas en Cristo, Eutiques pecó por exceso en sentido contrario; las unió tanto que las confundió, llegando a declarar que en Cristo no había más que una naturaleza: la divina. Ésta es la doctrina que más tarde dio en llamarse monofisista (cf. René Metz, *Historia de los Concilios*, trad. E. Pons, Barcelona, 1971, pp. 24-27).

³ *Hechos*, XVII, 34.

Sin embargo, no ya la leyenda impuesta por Hilduino sino la misma autoridad apostólica de los escritos fueron desde un primer momento puesta en duda por algunos. Ya en el debate entre severinos y ortodoxos en que los severinos se apoyaron en la autoridad del *corpus*, Hipatio, representando la opinión de los ortodoxos manifestó su duda respecto de la autoridad apolinarista del *corpus*: "¿Sobre qué fundan la autenticidad de estos testimonios?-dijo a los severinos. ¿Cómo explican, al respecto, el silencio de san Cirilo? ¡¿Qué digo?! El mismo san Atanasio, si los hubiera creído auténticos, los habría opuesto, cuando el concilio de Nicea y en lo que concierne a la consubstancialidad trinitaria, a los blasfemos arrianos que sostenían la diversidad de sustancias. Ahora bien, ningún autor antiguo los ha invocado. Por consiguiente: ¿sobre qué fundan ustedes su argumento?"⁸. Y Máximo el Confesor se refiere más de una vez a aquellos que dudan de la autenticidad de los *Areopagítica* y la defiende⁹.

Sin embargo, a pesar de las tempranas dudas, la leyenda se fue imponiendo poco a poco a la credulidad de los teólogos. Y a partir del coloquio de Letrán, en 649, el pseudo-Areopagita es una autoridad de primer orden. "Los autores que, en la práctica, no consideraron al Areopagita como un discípulo inmediato de san Pablo o como el contemporáneo de los antiguos doctores, o bien se callaron, o bien apenas develaron sus íntimos pensamientos, sin dar razones"¹⁰.

Pero ya en el Renacimiento- pasada la Reforma- Lorenzo Valla, en sus *Anotaciones sobre el Nuevo Testamento*, precisamente a propósito de *Hechos XVII*, emitió graves reservas respecto de la identidad del Areopagita. Erasmo apoyó la duda publicando estas *Anotaciones* en 1505. Lutero la repitió.

Las dudas continuaron y, a comienzos del siglo XIX, fueron Creuzer y Engelhardt quienes afirmaron la influencia de Plotino y Proclo en el *corpus* mediante muchas de las notas a sus ediciones de Proclo y Olimpiodoro. Y Vacherot en 1851 se expresaba así: "El autor de los escritos areopagíticos parece ser un cristiano contemporáneos de los últimos filósofos de la Escuela de Atenas. El análisis de sus doctrinas, mostrando las numerosas huellas de la filosofía de Proclo, confirmará este conjetura"¹¹.

⁸ M. de Gandillac, 1998, p. 17.

⁹ Saffrey, siguiendo en cierta forma a von Balthasar (1947), cree encontrar en Máximo el Confesor un cómplice de la farsa dionisiana (cf. Saffrey, 1990, p. 237).

¹⁰ Roques, 1962, p. 65.

¹¹ Vacherot, 1851, p. 24.

respecto de la autenticidad que guía la investigación de los estudiosos trae consigo prejuicios respecto de la interpretación misma que del *corpus* se tiene. Reflejo de estas dificultades es la variedad de propuestas que se han dado hasta ahora, tan heterogéneas las unas, como ridículas las otras...¹⁶

El anónimo autor habría vivido entre el siglo V y VI. Pues por una parte, Proclo vivió entre 410 y 485 y por otra parte, la presencia de que lo que se creyó reconocer como el canto del *Credo*¹⁷ obliga a ubicarlo no antes de 476 ya que fue en ese año que Pedro el Batanero lo introdujo en la liturgia. Además, la cristología de Dionisio parece delatar la influencia del *henotikón* del emperador Zenón (482). Todos los pasajes cristológicos del *corpus* evitan, en efecto, tanto las fórmulas duoficistas de Calcedonia (451) como las fórmulas de un monofisismo intransigente.

Ib- Influencia de los *Areopagítica* en el Occidente medieval

La fama de su supuesto autor garantizó, de más está decirlo, el éxito editorial del *corpus*. A pesar de que el griego sobrevivía en muy pocos lugares del Occidente medieval (Francia y Gran Bretaña, mayormente), Hilduino, que desconocía el griego, se las ingenió para formar un taller de traductores griegos. Uno leía palabra por palabra, otro traducía y un tercero transcribía. "De ahí, una serie de errores fonéticos, incrementada por la pronunciación iotacista de los traductores, la cual se agregó tanto a los lapsus del copista cuanto a los contrasentidos y sinsentidos que una demasiado servil traducción palabra por palabra provocó"¹⁸. La tarea fue concluida en 835. Y la versión obrada con más amor que ciencia fue reputada ilegible por la mayoría de sus críticos, por lo cual, veinticinco años más tarde pareció necesario intentar una segunda. Un irlandés fue el encargado de la tarea. Un hombre que no sólo contaba con mayor firmeza en el griego sino que también estaba dotado de un espíritu filosófico excepcional: Juan Escoto el Erígena (810-877). Erígena, a pedido de Carlos el Calvo, emprendió con ímpetu la re-traducción propuesta (a la vez que realizaba la de otras obras: de Gregorio de Nyssa, Gregorio Nacianceno y Máximo el

¹⁵ Roques, 1962, p. 70.

¹⁶ La lista completa de intentos identificatorios fallidos puede leerse en Roques, 1962, pp. 74-91.

¹⁷ Cf. *E.H.*, III, II, 425c.

¹⁸ M. de Gandillac, 1998, p. 12.

especial la corriente espiritual que se formó a partir de la muerte de Alberto²⁴: Ulrich de Strasburg, Maestro Dietrich de Freiberg, Maestro Eckhart, Berthold de Mossburg, etc. Y además, debemos mencionar aquí a Tomás Gallo (+ 1246) cuyo comentario al *De mystica theologia* (influido por la doctrina de Ricardo de san Víctor) influyó fuertemente en el *Itinerarium* bonaventuriano²⁵.

Luego, en tierras flamencas, la doctrina del Areopagita encontró campos fértiles en la imponente figura de Ruysbroeck el Admirable (1293-1381). Expresiones del tipo: *die verborghene claerheit* ("luz oculta") o *overweselijc* ("super-existente"), son testimonio de su relación con los *Areopagita*²⁶. Dionisio el Cartujo (1402-1471) continuó elaborando las doctrinas de Ruysbroeck también bajo la influencia del Areopagita sobre cuyas obras realizó copiosos comentarios.

La segunda mitad del siglo XIII contó con otra versión latina: la de Guillermo de Grosseteste (1175-1253), "traductor y comentador del *Corpus* que, retomando la teología dionisiana de la Luz, vió en ella (...) una materia privilegiada capaz de engendrar la «corporeidad» difundiéndose hasta el firmamento y luego volviendo a sí y condensándose bajo la forma de la materia sólida a través de la cual su energía primitiva no cesa de manifestarse como tendencia al movimiento"²⁷. A la que sucedió, en el siglo XV, la encargada a Ambrosio Traversari por su amigo Nicolás de Cusa (1401-1464), ferviente lector del *corpus* y del pensamiento de Dionisio- de quién escribe en su obra principal: *Maximus ille divinorum scrutator*²⁸.

En el Renacimiento será Marsilio Ficino (1433-1499) el autor de una nueva traducción y comentario. Y luego Lancel y Cordier darán, en el siglo XVII, la versión que Migne eligió publicar en el tomo III de su *Patrologie*.

Ic- Breve exposición del «sistema» dionisiano

²⁴ Cf. Alain de Libera, *La mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, 1984.

²⁵ Sobre el comentario de Tomás Gallo al *De mystica theologia*, cf. von Ivánka, 1930, pp. 185-194.

²⁶ Cf. Ampe, 1957, col. 365.

²⁷ De Gandillac, 1998, p. 54.

²⁸ *De docta ignorantia*, I, 16.

encuentra cierta gradación de participación en la realidad divina- gradación que como veremos halla su causa tanto en la voluntad del creador cuanto en la de la criatura (que, como también estudiaremos, elige su grado de participación en plena libertad- lo que implica cierta jerarquía de seres. Y el discurso positivo, ajustándose a esta jerarquía, prosigue un camino determinado. En primer lugar, puede leer la presencia divina en lo material³⁶, momento al cual parece haberse referido en un escrito perdido o ficticio: *Acerca de la teología simbólica*. Luego, en el ámbito intelectual, en tanto las nociones de Bien, Belleza, Ser, Vida etc. son reflejo fiel de las actividades (*dynámeis*) divinas mismas que conservan la creación. Según sus actividades se atribuyen a Dios sus "nombres". Ahora bien, el orden en que estos nombres son expuestos no representa en absoluto un orden de generación en Dios (como si su Vida procediera de su Ser, por ejemplo): todo es idéntico en Dios. He ahí otra diferencia con el neoplatonismo de un Proclo. Todo esto es tratado en *Acerca de los nombres divinos*. Y por último, la presencia divina es señalada en aquello que Dionisio llama el objeto cumbre de la teología catafática: la santa Trinidad, objeto de otro tratado perdido o nunca escrito: *Los lineamientos divinos*.

Si suponemos el clásico esquema de realidad neoplatónico, el camino seguido resulta transparente: en la materia- si bien es realidad participante de la Bondad y Belleza divinas- la presencia divina no se revela tan intensamente como en el ámbito de la inteligencia (*noûs*) y, finalmente, el *noûs* no se halla tan pleno de Dios como la incomprensible realidad trinitaria.

La teología positiva supone un aspecto de la realidad que puede ser comprendido o al menos tratado según el modo del intelecto. Su análisis es como una gran hermeneútica simbólica: cada realidad es expresión de un momento determinando de la creación- del avance de lo Uno a lo múltiple. La vía positiva, en general, se encarga del análisis de las expresiones simbólicas (materiales o intelectuales)³⁷. Pero aquello que se expresa en el símbolo, i.e. el significado y no ya el modo de la significación, permanece siempre *allende* de todo análisis intelectual. Eso que aparece de variadas formas no tiene- en sí- forma alguna³⁸. El motivo- que la inteligencia encuentra para explicar el fracaso de toda investigación sobre el significado en sí- es que lo que *mediante* el ser se revela no es- en sí

³⁶ Cf. *M.T.*, III, 1033a-b y *D.N.*, IV, 4.

³⁷ Cf. *M.T.*, I, 3, 1000d.

³⁸ Cf. *D.N.*, IX, 5 y *M.T.*, IV, 1040d.

Signo de que es la vía positiva la que conduce a la negativa es que el objeto cumbre de la primera- la santa Trinidad- es objeto final de la teología negativa⁴¹. En la Trinidad se mezcla lo comprensible y lo incomprensible, lo que es manifestación con lo que es esencia indecible: en términos dionisianos: las *diakriseis* y las *henóseis* (distinciones y uniones). Aquello distinto puede ser tocado- en cierto modo⁴²- por el discurso positivo. Es lo unido lo que la inteligencia no puede alcanzar y por ello, en sí, la santa Trinidad, no puede ser comprendida: porque en allí- dice Dionisio- las uniones priman sobre las distinciones- las que, justamente por ello, pueden darse- incomprensiblemente- *ad intra* de la esencia divina misma en un momento que escapa tanto número uno cuanto al tres: el momento de la "Unitrinidad"⁴³.

El objetivo final de la negación no es alcanzar la distinción en tanto discernible (este es el tema de la vía positiva), sino alcanzar la unión (*hénosis*) que allí prima sobre las distinciones. Es decir: alcanzar lo incomprensible. De más está señalar, entonces, que para ello deberá negar también la inteligencia que busca (y nunca puede acabadamente) captar o comprender su objeto. Si la vía positiva, en tanto su *télos* se halla dentro de lo que hasta cierto punto puede ser comprendido, se mantenía en los marcos del pensamiento noético, la negativa debe abandonarlos en aras de la unión incomprensible que no busca comprender o captar pues esto sería reincidir en un modo condenado al fracaso. *Con ella* sólo está permitido- para que sea ella- establecer *un* tipo de relación. Ahora bien, la única relación posible que la unión de que se trata puede, según su naturaleza supra-noética, permitir, es la unión misma (*hénosis*). Una relación que, en verdad, no es tal. El conocer noético desaparece y, ahora, conocer esa unidad es *devenir* esa unidad. Una unidad que se halla más allá del ser.

Ese es el camino que el *lógos* recorre- tanto positiva cuanto negativamente- respondiendo a los dos aspectos de la misma Divinidad que hemos explicado por el axioma de causalidad neoplatónico. El *lógos* humano tiene su fundamento en algo que lo antecede y que debe copiar. Pero si bien hemos comprendido por qué algo lo antecede y cómo él debe reflejarlo, no dijimos nada respecto del ímpetu que lo anima: ¿Por qué *debe* reflejar ese estado de

⁴¹ Cf. *M.T.*, I, 1, 997a y Lossky, 1930, p. 283 y 1939, p. 207, además Lossky, 1967, pp. 7-23.

⁴² Y sobre la determinación de este modo trataba, según Dionisio (cf. *M.T.*, III, 1032d-1033a), el tratado perdido o ficticio: *Los lineamientos divinos*.

⁴³ Cf. *D.N.*, I, 5, 593b.

todos los hombres pueden comprender lo incomprensible y que la razón y la inteligencia no saben todo lo que puede "saberse". Este conocimiento requiere de una tradición (*parádosis*) y esta tradición asume- con toda consecuencia- la forma de la jerarquía. En otras palabras: al igual que en el camino teológico descrito, el objeto determina el método. La teoría determina la práctica. La jerarquía es, entonces, orden (*táxis*), en tanto la realidad se ordena por subordinación de acuerdo a su mayor o menor participación en el amor creador, o sea: en la relación con lo trascendente; saber (*epistéme*), en cuanto esta realidad se vuelve, en el hombre, objeto de la inteligencia; y finalmente acto (*enérgeia*), porque este mismo conocimiento junto con la determinación primordial del ser, obligan a la práctica que a la vez posibilite ese saber y refleje esa realidad⁴⁴.

El cosmos- lo creado- está estructurado jerárquicamente, pero a los fines expositivos podemos distinguir dos jerarquías, no paralelas sino ellas mismas jerarquizadas: la celeste, sobre la cual se discurre en *Acerca de la jerarquía celeste*; la eclesiástica en *Acerca de la jerarquía eclesiástica*; y la legal, referida sobre todo en la *Epístola IX*. La jerarquía celeste es el orden más cercano a Dios: el de los ángeles. Aquí *táxis*, *epistéme* y *enérgeia* confluyen naturalmente: los ángeles son lo que saben y actúan. En el caso de la jerarquía eclesiástica el orden de cada integrante está determinado por el saber y por la acción. Sin embargo, puede decirse, a la inversa, que aquél que ha alcanzado un grado superior muestra un saber y una acción diferentes. Este orden según el cual el hombre que desea profundizar la naturaleza de su deseo por la belleza- deseo que en principio es natural-, esto es, de su amor, debe vivir y estudiar y actuar. Podría decirse que los escritos del Areopagita están dedicados por entero a este plano de la realidad, donde el progreso teórico y moral implica, de alguna manera también un progreso ontológico: mientras más nos conocemos y mientras más actuamos de acuerdo a ese conocimiento- que no es sino conocimiento de lo real: i.e. de lo que somos-, más "somos". Los estudios de cada obra, podríamos pensar, no son más que el contenido de la tradición, de hecho así lo afirma él mismo en diversos lugares. Ahora bien, esto no quiere decir que Dios sea un tema secundario: hablar de la jerarquía no es sino hablar de Dios porque toda realidad jerárquica- "sagrada y ordenada"- es símbolo del Principio y señala hacia él.

⁴⁴ Cf. C.H., III, 1, 164d.

orden- lo cual equivale a decir: fuera de *todo* orden. La conservación de la analogía es un modo de ser: ser *analôgos* (proporcionalmente). Ahora bien, la unión al Principio- que implica, de alguna manera, ser semejante a él- ¿no contradice todo intento de conservación del puesto asignado por el Principio en la economía del cosmos? Si existir proporcionalmente es conservar el grado de revelación que nos fue predeterminado, sin sobrepasarlo y sin caer por debajo de él, ¿qué es esa *hénosis* a que el *lógos* tiende por medio de la negación? En otras palabras: ¿la negación (*apháiresis*) es negación del orden? Si lo es, entonces la doctrina de la analogía que es la esencia de la jerarquía, en tanto son las diferentes analogías de cada miembro al Principio lo que estructura la realidad en jerarquía, resulta superflua. Y si no lo es, entonces, en verdad, no es negación total. Hay algo que queda en pie. Puede pensarse que en verdad esto último no necesariamente es así. Pero veamos la cuestión. Dios no es *lógos*, no es ser, etc., y tampoco *táxis*. Podemos decir "Dios no es *táxis*, la criatura no tiene porque no serlo". Pero eso sería olvidar el sentido de la negación: la negación (*apháiresis*) es el camino que el *lógos* enamorado *debe* seguir según el obligado principio de lo "semejante por lo semejante". Esto es: es el camino que conduce a la unión de semejantes. *Ergo*, si Dios no es *táxis*, para unirnos a él, tampoco nosotros debiéramos serlo. Es decir deberíamos- aunque sea por un momento- abandonar nuestro puesto esencial en el cosmos: abandonar el camino de la deificación, dejar de intentar ser nosotros mismos según la voluntad divina. El ser *analôgos*, proporcional, parece ir contra el ser abstraído por la *apháiresis*. Dos formas de imitación divina parecen oponerse en el pensamiento de un mismo autor. "Falta una reflexión explícita acerca de la relación entre las dos"⁴⁸. Por eso, "generalmente se afirma que la *Teología mística* alude a una experiencia separada de la jerarquía"⁴⁹.

Nuestro análisis de la *apháiresis*- creemos- propondrá una solución hermeneútica posible, y a nuestro juicio adecuada: *colateralmente* al primero de los problemas planteados (el del papel de los ritos frente al *lógos* teológico); y *principalmente* a este último: trataremos de entender la relación entre la vía negativa y el camino del hombre que busca su analogía.

⁴⁸ Bellini, 1980, p. 216. Además, cf. Roques, 1957, cols. 1908-1910.

⁴⁹ Cf. Scazzoso, P., 1964, pp. 47 y ss..

II

MANIFESTACIÓN Y *APHAÍRESIS*: ÉROS Y LIBERTAD.

paradoja un método. Pero sentimos como un anacronismo total que lo haga un anónimo del siglo VI.) Sin embargo, se verá que la paradoja es, aquí, el camino- casi exclusivo- del *lógos*. Este es un problema que se presenta al intérprete de filosofía; puesto que la explicación, se cree, difiere esencialmente de la paradoja. La explicación debe ser racional y la paradoja escapa a la razón. Pero sin embargo, puede hallarse, filosóficamente al menos, la *explicación racional* de la paradoja: el hecho de la incognoscibilidad divina.

El tratado *De mystica theologia* supone a cada paso esa explicación cuya reconstrucción se intentará en este primer capítulo (¿cuál es el sentido metafísico según el cual el Principio es- para el *lógos* humano- incognoscible?). Ahora bien, es característica esencial del tratado, como se verá en el próximo capítulo, ser parco en explicaciones. Por ello debemos, a veces, recurrir al tratado *Acercas de los nombres divinos* ya que muchas veces aclara puntos oscuros del *De mystica theologia*⁵⁰.

IIa- La Divinidad como manifestación: *diútaxis*.

Al transitar los textos de Dionisio advertimos un primer elemento doctrinal fundamental para nuestro estudio: lo que en sí es incognoscible *se manifiesta*. Lo que percibimos, ante todo, es lo enunciado en el predicado: la manifestación. Hay una manifestación que es orden (*kósmos*). Algo así como un organismo cuya regla es la *symmetría* (armonía, proporción). Todas las cosas están referidas (*syn-*) a una misma medida (*métron*) según la cual se ordenan intrínsecamente. Esta correspondencia esencial de cada cosa es su *analogía*: el que responda a un orden único:

"...No conocemos a Dios (...) sino a partir del orden que atraviesa la totalidad del ser (ἀλλ' ἐκ τῆς πάντων τῶν ὄντων διατάξεως) como desde él desplegado (ὡς ἐξ αὐτοῦ προβεβλημένης) y que posee no sólo imágenes sino también semejanzas (καὶ εἰκόνας τινὰς καὶ ὁμοιώματα) de sus divinos modelos..."⁵¹.

⁵⁰ Lo cual ha sugerido a autores como Sheldom-Williams (cf. 1970, p. 462) la idea de que el último capítulo del *D.N.* (*De divinis nominibus*) introduce ya en el ámbito del *M.T.* (*De mystica theologia*).

⁵¹ *D.N.*, VII, 3, 869c. La traducciones ofrecidas en cada caso, a lo largo del trabajo, son nuestras (para ello hemos comparado muchas veces con las traducciones citadas en la bibliografía).

se debiera sólo a sí mismo su acontecer interno, como si la multiplicidad pudiera adjudicarse ese orden que la trabaja toda entera. El orden, aún siendo su más íntima realidad, en rigor, no le pertenece; más bien, es ella la que pertenece a la unidad ya que en ella encuentra razón y fundamento, en rigor, su ser. La multiplicidad, entonces, tiene su ser más íntimo fuera de sí, en otro.

Así, puede decirse que aquello que constituye la mayor prueba de la unidad primordial es el hecho de la belleza del mundo en tanto resplandecer del orden divino. Pues la belleza es referencia al fundamento. La manifestación divina puede ser llamada "Belleza" porque llama a participar de sí a todo (lo que quiere decir que esa participación es, en sí, una reunión, unifica todo en todo en sí misma)⁵⁵. Todo es bello porque todo se halla trabajado por la aspiración a la Belleza primigenia, hasta el no-ser (*mè ón*)⁵⁶ y por ello, todo tiene alguna relación con la Belleza, con la Unidad.

De esta relación que cada cosa- por el simple hecho de ser lo que es- tiene con la Unidad surge la idea de jerarquía (*hierarkhía*). Pero esto no quiere decir más que lo ya dicho, que nada escapa al orden divino: en efecto, la belleza es testimonio de orden⁵⁷. En palabras de von Balthasar, "todo este orden espiritual, y aún así *visible*, es belleza cósmica en la cual aparece la Belleza teárgica trascendente"⁵⁸. Lo más loable que puede decirse de Dios es que es bello y bueno: bueno porque dona el ser manifestándose (no hay ser sin orden); bello porque ese ser no puede sino ser armónico, ordenado.

"[La *tearkhía* es cantada] como Causa de los seres, puesto que gracias a su Bondad creadora de ser todo ha sido conducido al ser; o bien como Sabia y Bella, porque todo ser que conserva su propia naturaleza inalterada [lo hace porque] se halla pleno de armonía divina y de sacra belleza"⁵⁹.

"[Ella] produce toda unidad y es principio universal, dado que produce y mueve todos los seres y que los conserva entregándoles el deseo amoroso de su propia belleza"⁶⁰.

⁵⁵ Cf. *D.N.*, IV, 7, 701c.

⁵⁶ Cf. *D.N.*, IV, 3,697a y 7, 704b.

⁵⁷ Cf. *D.N.*, IV, 7, 704c.

⁵⁸ Balthasar (von), 1953, p. 184.

⁵⁹ *D.N.*, I, 4, 592a.

⁶⁰ Cf. *D.N.*, IV, 7, 704a.

"no-ser", ya que no siendo opuesto al ser, el no-ser es también una determinación más. Por esto de "ello" no podemos decir, en rigor, nada. Bréhier formula la paradoja brillantemente: "El origen [radical de las cosas] no puede, como tal, poseer ninguno de los caracteres que poseen los seres por explicar y por deducir; pues sería, entonces, una cosa entre las demás, un ser entre otros seres. Pero, al no poseer ninguno de los caracteres del ser, se presenta al pensamiento que desea captarlo como un puro no-ser, una nada del ser. Por el otro lado, en tanto fuente de la realidad, debe poseer un modo de existencia superior a aquel de todo ser accesible al pensamiento; es, por lo tanto, una especie de nada que es superior a la existencia."⁶⁵

Debemos concluir que la causa del ser *no puede ser y*, sin embargo, que a la vez hay algo en esa imposibilidad que le permite ser causa. Pero esta relación del creador a lo creado nos es desconocida; es algo que está más del lado de lo que más bien no es, y, por esto mismo, escapa al *noús* y al *lógos*. El *noús*, en efecto, capta el ser en su totalidad; a partir de esa captación, el *lógos* lo refleja articulándolo. Es decir, necesita cierta multiplicidad para funcionar como *articulación*. Por eso, de aquello que no es *ousía* sino causa de ella no hay *nóesis* posible, ni *lógos*. Porque la Divinidad es inaccesible. Y esto tiene un fundamento metafísico: la Divinidad es- en ese aspecto *secreto-total y completa separación*.

Tal vez, la expresión más acabada que Dionisio emplea para señalar la perfecta trascendencia divina es que ella "[la Divinidad] se halla segregada en el santuario" (*exêretai en toîs abátois*)⁶⁶. *Tà ábata* es la expresión que correspondía al santuario "donde no se podía penetrar": a lo inaccesible (*a-báino*). Pero además, el otro integrante de la frase, el verbo *exairéo*, presenta una particularidad que nos incumbe: está familiarizada con la voz *apháiresis*, noción que, como se verá, juega un papel fundamental en la así llamada *vía negativa*. En efecto, tanto una como la otra son compuestos negativos del verbo *hairéo*: tomar, agarrar. *Ex-airéo* vale entonces por sacar, quitar, suprimir, separar, etc. En voz pasiva, como en la frase citada, significa algo así como "estar separado" o "estar a un lado". Y un significado prácticamente idéntico reviste la expresión *apháiresis*, de *apháireo* (*apò-hairéo*): quitar, suprimir, cortar, etc. La *apháiresis* es, en primer lugar, sustracción o despojo. De modo que así como ese *estado secreto* de Dios es referido como un "estar a un

⁶⁵ Bréhier, E., 1955, p. 248.

⁶⁶ *D.N.*, XIII, 3, 981a.

entre alma y cuerpo⁷². Por ello, Platón habla de "la liberación y separación del alma respecto del cuerpo" (λύσις καὶ χωρισμός ψυχῆς ἀπὸ σώματος)⁷³.

Reale encuentra incluso un sentido técnico dialéctico en este concepto que llama "abstracción". "La «abstracción» conduce, en su momento culminante, al núcleo central del sistema platónico, o sea a la Idea del Bien, vale decir a la fuente del ser, sin más"⁷⁴. La separación, en efecto, es lo que permite la definición de la Idea del Bien, de la cual depende su conocimiento⁷⁵. Según esta interpretación el carácter de separación que presenta la Idea del Bien condiciona el modo del método dialéctico que intenta alcanzarla. *Separación* como cualidad y *separación* como método, esquema que veremos repetirse en el pensamiento dionisiano aunque en sentido totalmente diverso.

Sin embargo, no es sino desde Aristóteles que el empleo del término en filosofía es corriente y designa la operación lógica de la *abstracción*. Hay un conocimiento que se obtiene "por abstracción"⁷⁶ (*ex aphaíreseos*). Los objetos matemáticos así como los conceptos se obtienen por abstracción. De modo que hay que señalar que aquí también el objeto que se obtiene abstrayendo se halla él mismo "en abstracción"⁷⁷ (ἐν ἀφαίρεσει). Pero Aristóteles opone esto al existir por sí mismo (καθ' αὐτό) platónico.

Ya en el siglo III, Plotino usará el verbo *aphairéo* en la célebre máxima que indica el método que reconduce el alma a lo Uno: "separa todo [de tí]"⁷⁸ (ἀφελὲ πάντα). Plotino, luego, constatamos una vuelta al sentido primitivo de la palabra, la acción de quitar o de extraer del escultor, pero aplicada a la vida espiritual del hombre⁷⁹.

Ahora bien, es en Proclo, y sobre todo en la tercera parte de su *Comentario al Parménides*, que encontramos el sentido de negación trascendente. La negación, como camino de acercamiento a lo Uno, niega en un acto único e idéntico a la vez el objeto y el sujeto de la acción negante⁸⁰.

En cuanto a su significado hay que decir en primer lugar que, en la Antigüedad, el término tenía dos sentidos extra-filosóficos: en matemática significaba *sustracción*, y en

⁷² 67c.

⁷³ 67d.

⁷⁴ Reale, *Platone*, Roma, 1998, p. 190.

⁷⁵ Cf. *Rep.*, VII, 534b-c.

⁷⁶ Cf. *An. Post.*, I, 18, 7.

⁷⁷ Cf. *De an.*, III, 431b.

⁷⁸ *Enéadas*, V, 3, 17.

⁷⁹ Cf. *En.*, I, 6, 9. Pasaje sobre el cual volveremos en el cuarto capítulo.

respecto de su efecto, contiene algo que el efecto no y su realidad es de una eminencia tal que aún el efecto dotado de inteligencia no puede concebirla y halla en ella una negación de todo lo que puede ser definido como ser y de todo lo que puede ser definido como no-ser. Pero entre las realidades de la causa y del efecto *no hay un tipo de diferencia cuantitativa*, puesto que la una es *creadora* y el otro *criatura*. Decir que el efecto tiene *menos* realidad que la causa, no quiere decir que la diferencia entre causa y efecto sea aquella entre una "cantidad" mayor o menor de ser. Entre el ser de la causa y el ser del efecto hay como un quiebre- *aún* cuando el último derive del primero. No hay reciprocidad entre causa y efecto: el efecto es similar a la causa, pero no a la inversa⁸⁷. Por eso, esa eminencia transformante nuestros ojos- a la causa del ser en algo absolutamente trascendente, y por ende, inconcebible. Dionisio utiliza un prefijo para señalar esta trascendencia: el *hyper-* (presente ya en la expresión "*hyperokhé*"), que carece de sentido espacial (sobre, por encima, etc.: de ahí, "*su-peración*") y muestra, en cambio, lo inconcebible desnaturalizando cualquier expresión humana.

"...Por el hecho de subyacer inconcebiblemente [o absolutamente] al todo (διὰ τὸ πάντων ὑπερκειμένην εἶναι) [estando] más allá del ser (ὑπερουσίως), no posee ni *lógos* ni *nóesis*"⁸⁸.

Esa *apháiresis* total que es Dios- lejos de ser carencia o privación- es superación absoluta (*hyperokhé*). La *apháiresis* prelógica como el estado en que Dios es intercambiable con la naturaleza misma de ese estado que es de superación. Por eso, como veremos en el próximo capítulo, la negación del discurso humano respecto de la Divinidad, no quiere sino expresar esa superación a través de una negación superior o superadora (*hyperokhiké apháiresis*)⁸⁹. Esta es la absolutez divina que permite la manifestación "diacósmica"; ésta es su completa independencia (*apólysis*). Es *negación* que no tiene opuesto (la afirmación) sino que, por el contrario, ella misma origina y funda toda relación de oposición.

⁸⁶ Cf. 1959, p. 70.

⁸⁷ Cf. *D.N.*, IX, 6, 913d-c.

⁸⁸ *M.T.*, I, 3, 1000c.

⁸⁹ Cf. *D.N.*, II, 3, 640b.

Ahora bien, decir de Dios que es sólo *apháiresis* es tan unilateral como decir que es sólo manifestación o ser (o lo que corresponde a la expresión que habla de lo que es: la *thésis* como *posición* de una atribución). La *apháiresis* divina es, en tanto superación, *independencia*. Todo depende de ella como de su fundamento. Pero en la Divinidad, nos dice Dionisio, se hallan anticipadas todas las cosas, aunque en eternidad y por excedencia⁹⁵. Este rasgo de la doctrina del Areopagita es, como señala Rolt repetidas veces⁹⁶, capital. Por lo siguiente. Dionisio asume en este punto el más viejo de todos los axiomas de la filosofía griega: sólo lo perfecto genera. Pero las cosas están *excelentemente* (*hyperokhikós*) contenidas (i.e., "superadas"), *re-unidas* en la Divinidad desde toda eternidad. La Divinidad, entonces, se derrama en esa multiplicidad en razón de su perfección. Pero esa perfección consiste en la superación de toda multiplicidad; no haciéndola a un lado sino conteniéndola, anticipándola y, por ello- por contener la multiplicidad re-unida y no diversificada- superándola. Ahora bien, esto no quiere decir otra cosa sino que Dionisio no acepta la idea de un descenso ontológico- al menos no en el sentido de algo no deseado o como una falla. En efecto, las divisiones ya están- aunque *in nuce*, esto es, no en tanto división sino en tanto unidad, reducidas a su principio- en la Unidad. La posición del ser, la manifestación en sí, se halla, entonces, enaltecida en su existencia prevista desde siempre en su fundamento eterno. La "*thésis*" en que consiste la creación no deja en ningún momento de ser divina y esto sólo es posible gracias a la *apháiresis* y *hyperokhé* también divinas que la fundan y explican. Y esta relación de fundamentación expresa el estado de *independencia* absoluta que expresa la *negación superadora* del todo.

Πc- Éros, creación e independencia.

⁹⁴ Bréhier, E., Paris, 1949, p. 427.

⁹⁵ Cf., entre otros pasajes, *D.N.*, I, 5., 593a: "no sólo comprendiendo sino también anticipando (καὶ συλληπτική καὶ προληπτική) [todas las cosas]".

⁹⁶ Rolt, 1979. Cf. especialmente introducción, p. 6: "...todas las cosas preexisten en Él fusionadas aunque distintas, tal como en una única sensación de hambre- ¿nos atreveremos a decirlo?- son experimentadas indivisiblemente las distintas necesidades de los diferentes elementos de alimento que son requeridos para nutrir respectivamente los varios tipos de carencias corporales, o como una única emoción contiene con anterioridad las diferentes palabras separadas que brotan de ella para expresarla". Cf. también p. 59, nota 3 (a *D.N.*, I, 5., 593a).

En primer lugar, la Trinidad, auto-manifestación interna a la Unidad¹⁰³ (*hénosis*) o Substancia (*hýparxis*) secreta e inefable. En esta primera manifestación de lo que en sí es Inefable Unidad (*henóseis*) y Distinciones (*diakriseis*) se mezclan- pero no se confunden¹⁰⁴. La Unidad prima sobre las distinciones. Sin embargo, no deberíamos hablar aquí de "primera" manifestación sino de algo así como "manifestación original", y, sobre todo, de *auto*-manifestación original puesto que la verdad de esta relación entre Padre, Hijo y Espíritu Santo escapa al *lógos* que no puede concebir la "Unitrinidad" divina sino fraccionándola o deformándola (es decir precisamente no expresando el hecho de que la unidad prima allí por sobre las distinciones: i.e. la esencia de la Trinidad tal como Dionisio la concibe). Esta relación trinitaria es constitutiva de esa independencia, superación o negación que para nosotros es la Divinidad en sí misma¹⁰⁵. Esta independencia es negación superadora de toda oposición: aún de aquella que se da entre la unidad y la trinidad. Por ello, decir esto no equivale a aventurar una definición de lo indefinible puesto que la verdad de la relación trinitaria para Dionisio es completamente "álógica" porque el *lógos* no puede referirse a la "Unitrinidad" sino sólo a este o a tal aspecto: a Dios Padre, a Dios Hijo, etc. Puede explicar sólo en qué sentido Dios es padre y en qué *otro* sentido Hijo¹⁰⁶.

"Lo Uno, Lo Incognoscible, Lo que está más allá del ser, el Bien en sí, Aquel que es, quiero decir la *Hénada triádica* [o, mejor, la "Unitrinidad"¹⁰⁷] igualmente divina y buena (*τὴν τριαδικὴν ἐνάδα τὴν ὁμόθεον καὶ ὁμοᾶγαθον*), es indecible e impensable"¹⁰⁸.

Lo que Dionisio llama las "voluntades divinas" (*theía thelémata*) o "anticipaciones" (*proorismoi*), en cambio constituyen el segundo tipo de manifestación divina: manifestación *ad extra*. No constituyen ya la esencia divina sino su voluntad en tanto volcada ya hacia la creación. Esto es lo más cercano a las Ideas platónicas que encontramos en el pensamiento de Dionisio¹⁰⁹.

¹⁰³ Se entiende la expresión "unidad" en tanto se atiende al hecho de la absolutez divina. No hay nada aprte de la Divinidad. No debe entenderse como unidad numérica.

¹⁰⁴ Cf. *D.N.*, II.

¹⁰⁵ Cf. Lossky, 1967, pp. 20-23.

¹⁰⁶ Cf. *M.T.*, III, 1033a.

¹⁰⁷ Esta es la traducción, a nuestro juicio feliz, que de Gandillac ha encontrado (cf., de Gandillac, 1998, p. 73).

¹⁰⁸ Cf. *D.N.*, I, 5, 593b.

Sin embargo, este persistir del misterio en perfecta *aphaíresis* parece, en primer lugar, contradecir ese rasgo de necesidad de la creación que el *éros* señala y que Dionisio expresa fuertemente también con el símil del sol:

"Como nuestro sol... sin reflexión ni plan anterior (οὐ λογιζόμενος ἢ προαιρούμενος) sino en virtud de su mismo ser (αὐτῷ τῷ εἶναι), ilumina todo lo que es..."¹¹³.

¿Cómo podría entenderse el hecho de que esa entrega en cierto modo necesaria que es la manifestación se retraiga a la vez en secreto?

"Cómo puede ser que tanto cuando sale hacia sí como cuando se multiplica (πολλαπλασιάζουσα ἑαυτήν), nunca abandone su íntima Unidad (τὴν ἑαυτῆς ἕνωσιν), sino que avance hacia el interior de todas las cosas mientras su plenitud interior permanece gracias a la sobreabundancia de la Unidad superadora de todo (τῆς πάντα ὑπερεχούσης ἐνώσεως)"¹¹⁴.

Esto es, la necesidad de la manifestación parece en cierto modo negar el *factum* central de la incognoscibilidad divina, dado que algo que crea *por naturaleza* revela, forzosamente, en esa *su* creación *natural*, un rasgo que le es esencial. Y sin embargo, luego de hablar de necesidad, Dionisio persiste en su doctrina de la incognoscibilidad. Debemos atender (si no queremos caer en la fácil solución de *describir* lo señalado como contradictorio) a la naturaleza de ese *éros* creador. Debemos comprender que este *éros* que se presenta en forma tan violenta que arranca a amante y amado de su ser¹¹⁵, es *necesariamente libre*. La necesidad que expresa es necesidad porque es el desarrollo natural de una esencia. Pero en tanto esa esencia no se halla limitada por nada (ya que no hay nada que se le oponga) su desarrollo "natural" y "necesario" no es más que la expresión de su total libertad. De este modo, la necesidad del *éros* no se da de bruces con la independencia divina que señala la *aphaíresis* superadora. Esto es, que lo que funda este ímpetu de manifestación en creación es la *aphaíresis*. Es decir: la necesidad creadora es expresión cabal de esa imperturbable *moné* que no es sino libertad absoluta.

¹¹³ *D.N.*, IV, 1, 693b.

¹¹⁴ *D.N.*, XI, 1, 949b.

divina, ni en una materia o posibilidad de ser alguna fuera de Dios"¹¹⁸. Lo que el creador saca a partir de la nada absoluta, y no a partir de un caos material no informado¹¹⁹, está fundado en un acto de completa libertad, no limitado por nada puesto que no hay nada fuera de esa completa libertad o independencia. Pero esta voluntad de Dios es ya *relación* al mundo creado y, por ende, nada dice de la esencia divina que permanece siempre completamente oculta e inaccesible en sí misma. Este gesto de libertad "es el punto de contacto entre lo infinito y lo finito..."¹²⁰ El fundamento último del ser, de la *ousía*, resulta una total libertad. La *apháiresis* es verdadera *apháiresis* sin por ello dejar de ser "*thésis*". Pero allí donde libertad y necesidad coinciden, coinciden negación y afirmación. Este es el mover que no mueve. Dionisio remarca siempre la libertad divina en el rasgo de incognoscibilidad e imperturbabilidad metafísica pero señala también *su necesidad de creación*- lo cual no es lo mismo que necesidad de *la* creación. Pues con la misma necesidad que Dionisio afirma que no hay plan de creación posible en Dios, puede afirmar también que Dios es todo *lógos*¹²¹.

Decir *apháiresis* es decir libertad. Y sólo la libertad divina es capaz de fundar el ser. La libertad divina se entrega en el ser limitándose. Pero no por eso deja de ser libre en su natural limitarse a *una* creación. Así como la esencia divina no deja de ocultarse en la manifestación y no deja de retraerse en la posición del ser. Inmanencia y trascendencia dejan de ser dicotomía tajante para pasar a ser momentos simultáneos del desplegarse divino que al salir de sí, permanece en la infranqueable sacralidad del santuario. Y es este salir que permanece lo que el *lógos* humano, repitámoslo, no comprende.

En suma la *apháiresis* divina es la condición de posibilidad de esa *thésis* suprema que es la creación. Es absoluta independencia y por esto el fundamento de la manifestación. El *éros ekstatikós* que impulsa la creación divina vive de esta *apháiresis* y su necesidad descansa en esa total libertad de la absoluta superación divina. Es más: el *éros* divino *es* la libertad divina en su desarrollo, de ahí que sea *necesariamente* libre. Pero debe quedar claro que la perfecta independencia que es la *apháiresis* divina no lo es sólo del ser, de la

¹¹⁸ Lossky, 1944, pp. 87-88.

¹¹⁹ Debe tenerse en cuenta, también, la siguiente advertencia metodológica de Gersh: "la aguda dicotomía entre las esferas inteligible y sensible, fundamental para los neoplatónicos paganos, es reemplazada por la distinción entre creador y creado" (1977, p. 374).

¹²⁰ Lossky, V., 1944, p. 94. Para este tema cf. pp. 87 y ss.

¹²¹ Cf., *M.T.*, I, 3, 1000c.

un cambio dentro de su totalmente inaproximable Identidad, sino como la Unidad de Lo que es capaz de multiplicarse y como progresos ($\pi\rho\acute{o}\delta\omicron\upsilon\varsigma$) de la fecundidad que produce todo."¹²⁵

El salir divino (su éxtasis) es, a la vez, un permanecer eterno. Un permanecer eterno que se nos presenta en el misterio de la *apháiresis* como su fundamento y ser intrínseco; por eso, el salir no es sino permanecer, porque la imperturbable libertad de la *apháiresis* permite la necesidad de la creación, porque el verdadero ser de la creación no está sino en la *apháiresis* que la permite.

¹²⁵ *D.N.*, IX, 5, 912d - 913b.

III- LÓGOS: THÉSIS Y APHAÍRESIS

Se ha dicho que la palabra *theología* reviste en el período patrístico dos significados: por un lado puede entenderse como revelación divina, i.e., puede tomarse el *theo-* en sentido activo cuya correspondiente expresión característica es el *lógos*, la forma en que se presenta la Divinidad: la revelación presente en la escritura. Pero el *lógos* divino va acompañado de creación. Dios entrega a un tiempo el ser y el *lógos* que lo expresa. Pero ser y expresión se implican mutuamente: la creación es creación "lógica" o no es creación, o sea, multiplicidad transida de unidad expresable en pensamiento y el *lógos* es algo así como el hilo de Ariadna que nos permite advertir la unidad del *próodos*, esto es su origen divino. creación y *lógos* conforman una unidad y no un conjunto de elementos exteriores, como si cada uno pudiera darse con independencia del otro. El ser, en este sentido, no es sino palabra y la palabra no es sino ser.

Pero también podemos interpretar el *theo-* en sentido pasivo y verlo entonces como objeto *del lógos*, pero del *lógos* humano. En el segundo caso, si bien *lógos* mantiene su carácter de expresión, obviamente la expresión humana no puede equipararse con la divina, pues la humana supone un a-presar; sólo luego puede haber ex-presión. Es expresión que necesita de un objeto preexistente, mientras que la expresión divina es unidad- *ex nihilo*- con el ser. Hay en el caso humano algo así como una apropiación siempre incompleta de la realidad, puesto que el *lógos*, allí, tiene *ya siempre* ante sí un ser en lugar de darse simultáneamente con él.

La creación *ex nihilo* salva la continuidad entre el ser y la nada, precisamente porque no depende ni de uno ni de otro. Es creación absuelta de toda referencia a algo otro que sí misma porque lo otro- todo posible otro- resulta de ella, no puede condicionarla sino que, por el contrario, se apoya en ella para existir. Lo "otro", en todo caso, le debe su origen, su fundamento eterno. Sólo una creación realizada en tal libertad puede instaurar el ser: porque lo trasciende. El ser no podría tener su causa en *otro ser*. La causa trasciende el efecto, y si no, no es causa (en efecto, ¿por qué *este* ser más que *aquél* o *aquél otro*, etc., sería la verdadera causa de todos los demás?).

Ahora bien, nombrar es poner: instaurar una *thésis* (posición). Con su acción creadora- que pone el ser en modo jerárquico- la Divinidad funda la posibilidad de toda afirmación.

Esa ambigüedad entre *lógos* divino y humano consignada en la palabra *theología* es, en realidad, el tema del tratado: acerca de la palabra oculta *de* Dios; acerca de la palabra oculta *sobre* Dios. Dios sujeto y objeto, a la vez, del *lógos*. El *lógos* humano transita el camino del despliegue divino revelado en la palabra; sólo que puede hacerlo tanto positiva cuanto negativamente. En el primer caso, el *lógos* refleja las *théseis* divinas, los *próodoi*. En el segundo, intenta señalar la *apháiresis* divina mediante cierto tipo especial de negaciones. Pero, ante todo, nótese bien que se dice *la apháiresis* divina pero *las* negaciones humanas. Dios es *apháiresis* de una vez por todas, y "en ese lugar" todo es *apháiresis* y, por eso, una suerte de estado (perpetuo y continuo pero eterno). En el caso del hombre hablamos de un plural (*aphairéseis*) porque en él se trata de un proceso. En Dios la *apháiresis* lo es de todo *simul et sempiternae* (puesto que Dios no abandona su trascendencia al manifestarse en multiplicidad); pero en el caso del hombre tiene que vérselas con la multiplicidad. Lo que el hombre busca es *el* estado de *apháiresis* que da sentido a todas las demás negaciones, negaciones que si bien se dan en el tiempo y progresivamente, poseen esa sola nota del *desasimiento total* que escapa a todo progreso (*próodos*) porque una vez que ha llegado a ser tal, como el divino, ya no es tocado en modo alguno por la multiplicidad. La negación discursiva de la multiplicidad es, por naturaleza, temporal, progresiva (aún cuando se trate de realidades atemporales como lo es la unidad), metódica¹²⁶, para luego pasar a ser naturaleza, *héxis* (*habitus*, carácter, tenencia), cosa adquirida y entonces, dejar ya todo progreso (que siempre se da en un tiempo). Pero esta *apháiresis* ya no es la del *lógos* que señala y por eso será estudiada luego.

En efecto, el discurso sobre Dios se lleva a cabo mediante afirmaciones y negaciones. Veremos luego de qué forma particular las negaciones intentan señalar la total trascendencia divina; por el momento, sin embargo, hay que notar que cuando se dice afirmación y negación, no debe pensárselas como contrapuestas (*antikeiménas*) una a otra¹²⁷. El discurso "común" trabaja con afirmaciones y negaciones, con enunciados que afirman algo y con enunciados que hablan de privación (*stéresis*). Ambos se mueven en un mismo plano: porque la afirmación propiamente dicha muestra implícitamente, así como la negación lo hace explícitamente, una carencia. En efecto, ser una cosa implica no ser todas

¹²⁶ Cf. *D.N.*, VII, 3, 869c-872a: "...según método y orden..." (*...hodô kai táxei...*).

¹²⁷ Según la advertencia de *M.T.*, II, 1000b.

lo que nosotros podamos concebir de él en tanto nos lo representamos como el creador. Ese retraimiento, ese permanecer absoluto en su creación misma- nada en que consiste la posibilidad absoluta de la libertad divina- se halla implícito en la *thésis* que afirma de él la creación, de la misma manera en que su creación supone *necesariamente* ese aspecto *totalmente libre* de toda manifestación. Pero sólo implícito. El despliegue de lo implicado en ella, se da sólo en la *apháiresis* lógica en que Dionisio hace consistir toda su teología negativa. Lo que ésta señala es el fundamento de la *thésis*, y, por ello, sería absurdo decir que se le opone. Pero sin embargo, esto no es sino un *reflejo* de aquel movimiento- "meta-ontológico"- de posición, que permanece en sí mismo en completa independencia (*apólisis*).

"Y también conviene, más rigurosamente (κυριώτερον), negarle todas [i.e. todas las *théseis*], puesto que se halla por encima del ser por encima de todo (ὡς ὑπὲρ πάντα ὑπερούση)"¹³¹.

Lo que esta *apháiresis* hará (en un movimiento que se estudiará más adelante), es exaltar la afirmación de la excelencia divina a paradoja, mostrando que la causa es irreductible al efecto, el creador a su criatura. Los efectos permanecen siempre inferiores a la causa y se alejan de ella en medida totalmente ilimitada y que imposibilita todo parangón¹³². Y lo que, a diferencia de la afirmación, intentará reflejar es la absoluta libertad creadora: ese divino estar siempre más allá de toda oposición (como aquella entre libertad y necesidad)¹³³.

Pero tanto una como otra, *thésis* y *apháiresis* discursivas, reflejan en el tiempo (y como separables) dos aspectos de lo divino que, en sí, son atemporales (e inseparables). La Divinidad *ya salió* manifestándose en ser y *ya al salir permaneció*, desde toda eternidad. Ambos polos del discurso se hallan insertos en un orden que los obliga a describir temporalmente un gesto que no lo es. Y esto es así porque el *lógos* humano se halla intrínsecamente atravesado por el tiempo. Pues, en tanto enunciado, es un *despliegue* (cosa que se advierte gráfica y semánticamente) de algo que en sí *era* una unidad presente. En este nivel, el *lógos* expresa esa unidad como una suma de partes. Pero éste, el *lógos*

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² Cf. *D.N.*, IX, 7, 916a.

¹³³ Cf. *D.N.*, V, 10, 825b.

simbólica es más extenso que aquel *Acerca de los nombres divinos*¹³⁸, por esta *capacidad mimética* del *lógos*. En el primero, se trata de la aplicación divina de los nombres sensibles, o sea: de la infinita multiplicidad sensible. En el segundo, en cambio, de la aplicación divina de los nombres que significan actividades inteligibles¹³⁹. De los primeros puede decirse que hablan de Dios según la multiplicidad material en que se manifiestan sus virtualidades o acciones (*dynámeis*); de los segundos, en cambio, que lo hacen según la naturaleza de esa virtualidad divina misma, en tanto puede ser entendida como Bondad, Vida, Ser, etc.¹⁴⁰. A la última multiplicidad le corresponde más *lógos* (*polylogotéra*) que a la unidad que la funda¹⁴¹, dado que a mayor unidad captada mayor concisión de palabra¹⁴². Lo importante, entonces, es que el *lógos* humano *puede* adaptarse siempre al grado de manifestación divina específica que intenta captar- y así, luego, expresarlo correctamente. Pero, en verdad, es la inteligencia la que debe en primer lugar adaptarse al tipo de teofanía que se le presenta, si es que quiere alcanzar su fin. Es ella la que en primer lugar, según el clásico "lo semejante por lo semejante", debe contar con esa capacidad mimética que supone la intuición y por ello el *lógos* es su mejor instrumento, dado que conserva esa capacidad y por ello puede responder a la exigencia intelectual.

Pero esa proporción (*symmetría*) o analogía que- en tanto criatura referida como todo otra criatura a su creador, a su medida- debe guardar la inteligencia le impone, naturalmente, cierta ruta de ascenso- esto es, dado que la realidad está estructurada ordenadamente en jerarquía, hay realidades más fundamentales que otras y el *lógos* debe respetar esa jerarquía al elegir su objeto- que si bien sólo puede ser descripta idealmente (i.e., tal vez no se dé así en todos los casos particulares), no es por ello menos natural. Dionisio mismo nos habla de este orden en que la inteligencia se eleva cada vez más en dirección de su origen primordial y que tiene su expresión en los contenidos de los tratados por él compuestos¹⁴³. Ahora bien, es importantísimo reconocer en lo que se refiere a la actividad noética la indudable vigencia del "lo semejante por lo semejante" que dió sentido a toda la filosofía griega.

¹³⁸ Cf. 1025a-b.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ Cf. *M.T.*, III, 1033a-b.

¹⁴¹ Cf. III, 1033c.

¹⁴² Cf. III, 1033b.

¹⁴³ Cf. *M.T.*, III completo.

Entre estas dos realidades reunidas en el símbolo, pueden darse dos posibles relaciones de unión- donde el tipo específico de relación determina un tipo de símbolo correspondiente. La primera relación posible es de adecuación (*suggéneia, oikeíotes*)¹⁴⁶. En ella el material sensible que sirve de significante acuerda íntimamente con las realidades espirituales que significa. Su belleza y la armonía de sus proporciones, su utilidad en el orden de las necesidades humanas, lo designan naturalmente para representar realidades espirituales cuya utilidad y esplendor constituyen también sus características esenciales. Por ejemplo, tomemos el rito del bautismo en tanto símbolo del inicio en la vida espiritual eclesíastica como un nacer de Dios en el alma¹⁴⁷. La explicación espiritual de este tipo de símbolos, i.e., del tipo de relación que guardan con su significado, constituye la *theoría* en que debe ejercitarse la inteligencia al comienzo de su camino. En este caso, un momento de la *theoría* nos dice que luego de haberse vuelto hacia occidente y soplar tres veces como alejando aquello que es contraria a la Luz¹⁴⁸,

"Habiendo devenido invencible y libre¹⁴⁹, se lo vuelve hacia el oriente para mostrarle que repudiando toda malicia podrá recibir en su perfecta pureza la posesión y contemplación de la Luz divina"¹⁵⁰.

El oriente es el símbolo de la luz, y la luz es altamente estimada entre los hombres. O sea que por un lado (que podríamos llamar objetivo) el símbolo conviene en un sentido material: la luz efectivamente aparece por el oriente, Dios es identificado con ella y, entonces volverse hacia el oriente es volverse hacia Dios. Pero, como se ve, esta conveniencia depende de un plano psicológico (o subjetivo)¹⁵¹: la luz es símbolo divino porque entre los hombres es considerada como algo noble. Ahora bien, en este su fundamento psicológico se oculta un peligro: Dios, en sí, está más allá de la luz, él no es ni luz ni oscuridad. Por eso, esta *theoría* carece en verdad de auténtico impulso anagógico

¹⁴⁶ Sobre este punto sigo, en lo esencial, la excelente exposición que R. Roques presenta en su introducción a *La Hiérarchie Céleste* (Paris, 1958, pp. XXI-XXIV), y en su ensayo "Symbolisme et théologie négative chez le pseudo-Denys" (en Roques, 1962, pp. 164-179).

¹⁴⁷ Cf. *E.H.*, II.

¹⁴⁸ Cf. *E.H.*, II, 6.

¹⁴⁹ Invencible ante la fuerza del mal que se presenta como el deseo a no reconocer en la multiplicidad una expresión de la Unidad divina que, por ende, se halla subordinada a esa Unidad. Y libre de esa tendencia misma.

¹⁵⁰ Cf. *E.H.*, 5, 401b.

(materiales o discursivas) y ha meditado (en virtud del símbolo disímil) que aquello figurado por la imagen no tiene, en sí, figura. Lo que ha hecho, sin saberlo, fue aplicar a lo Divino nombres tomados de lo sensible. Por eso intentará ahora aplicarle nombres que designan cualidades espirituales e intentará encontrar entre ellos aquel que se ajuste más a lo que quiere nombrar. Ese nombre será el de Bondad y Belleza. Y, en su búsqueda, a veces elevará a inteligibles ciertas imágenes sensibles (como la luz). En este sentido, no se halla totalmente desligado de su operar simbólico. Y no sólo por conservar todavía nombres tomados del plano material, sino porque los mismos nombres inteligibles que ahora constituyen su herramienta son algo así como imágenes o estatuas (*agálmata*)¹⁵⁴. Persiste, aunque en otro plano, el rito o más precisamente la teurgia. Esto no debe sorprender, dado que todo nombre no es sino símbolo. Ahora bien, el hecho de que Dionisio llame a estos nombres estatuas nos advierte acerca de la continuidad que se da entre teología simbólica y teología positiva o afirmativa.

Es de importancia capital atender al hecho de que la materia expresiva del símbolo ha dejado de ser material para ser espiritual, o sea: la expresión simbólica no es la imagen sonora o acústica, la mera *vox* ("Bien" o "fuego", por ejemplo) sino la actividad teofánica que esta *vox* designa. La existencia de la Bondad, como actividad providencial divina que es condición de posibilidad para la existencia del cosmos, es un símbolo divino. Esto es: los nombres divinos son las actividades (*dynámeis*) divinas mismas que, como toda realidad, tienen su correspondiente expresión en el lenguaje, es decir que son correspondientemente simbolizadas por el lenguaje. Pero ya su mismo existir es un símbolo de aquél que las realiza. Ahora bien, estas realidades espirituales, si bien son más valiosas que las materiales (en efecto, la eternidad de las primeros supera y contiene la temporalidad de los últimos), no alcanzan tampoco ellas a expresar lo que con su existir simbolizan o "nombran". La superación que debe operar aquí la inteligencia no es muy diferente de la que ha sabido operar en el ámbito propiamente simbólico. Allí, debió escrutar el símbolo para descubrir su intrínseca inadecuación. Aquí, debe escudriñar sus imágenes espirituales- sus *agálmata*- para comprender su más sutil, pero no por ello menos intrínseca, inadecuación respecto de

¹⁵⁴ Cf. *N.D.*, IX, 1, 909b. Sobre este particular uso de la expresión *ágalma* y su uso en la escuela de Atenas cf. el ensayo de Saffrey "Nouveaux liens objectifs entre le ps.-Denys et Proclus", (Saffrey, 1990, pp. 235-248). Esta similitud también fue advertida por Stiglmayr (cf. Stiglmayr, 1933, p. 6). En nuestro próximo capítulo volveremos sobre la noción de *ágalma* en general y sobre este uso particular.

La Divinidad es abordada desde el punto de vista de su *phýsis*¹⁶⁰. El *noûs* descubre que aquella es *en cierto sentido* paternidad, filiación y espíritu (*pneûma*); y cree entender

"cómo, del Bien inmaterial e indivisible los rayos interiores tienen su ser y permanecen inmóviles en ese estado de reposo que tanto en su origen como en ellos mismos es co-eterno al acto por el cual surgen de él"¹⁶¹.

O sea: el tema central de la creación: la presencia, superada por la unidad divina (*hénosis*), de la multiplicidad en lo absolutamente trascendente. La "Unitrinidad" incomprendible que es Dios. Y por ello, también, el misterio de la encarnación¹⁶².

Es importantísimo que uno de los últimos temas de la teología positiva sea el de la encarnación. Porque en el persona de Jesús, como con todo detenimiento veremos en V, la inteligencia vislumbra el misterio de la *apháresis* divina. En Jesús hay manifestación divina, pero una manifestación que- en sí- permanece oculta: una *teofanía*. En cuanto a él se torna explícito el sentido de la afirmación de que hasta este momento se vale la teología:

"Observando en forma divina [las maravillas que se presentan en la persona de Jesús], se sabrá- en un modo que se halla más allá de la inteligencia- (*ὐπὲρ νοῦν γινώσεται*) que toda afirmación positiva respecto del amor de Jesús por el hombre tiene el sentido (*δύναμιν*) de una negación superadora (*ὑπεροχικῆς ἀποφάσεως*)"¹⁶³.

"El amor de Jesús" refiere el hecho mismo de la encarnación: la *filanthropía* divina¹⁶⁴. Es decir: toda afirmación referida a la *teofanía* tiene el sentido de una negación. Detrás de la manifestación divina hay una superación o eminencia (*hyperokhé*) inalcanzable sólo señalable por una negación no privativa sino eminente.

Por eso aquí, no lo dice Dionisio pero podemos inferirlo, la inteligencia vislumbra- aunque sólo vislumbra-, un *más allá total*. *Más allá* que, en verdad, es sólo el último de varios que se han ido presentando al *noûs*: pues en el nivel propiamente simbólico hubo siempre un *más allá*; en el propiamente intelectual también (los nombres no eran sino

¹⁶⁰ Cf. *M.T.*, III, 1033a.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ *Ep.* IV, 1072b.

hallado. Una vez alcanzado el ámbito primordial de manifestación, recapitula. Por ello, el orden descendente de los tratados y de la teología afirmativa en general. Pero es necesario *suponer* una *anagogía* previa, puesto que de otro modo, en qué podría fundar la inteligencia su conocimiento de las cosas expuestas en los tres tratados que constituyen toda la teología positiva del Areopagita.

Pero el hecho de que la inteligencia *necesite* recapitular el camino ascendido, sí está expresado con toda claridad. Si no, no tendría sentido el tercer capítulo del tratado. Y es necesidad porque el *noús* confirma así, a lo largo de todo el *próodos*, la in-apariencia de aquello que en la última etapa de su ascenso vislumbrado: lo *aperikalýptos*, "lo que no tiene velos". Éso es lo que se intuye en el misterio de la encarnación. Por ello también la asistematicidad de la exposición, pues como señala Ruh en *Acerca de los nombres divinos* ya está presente todo lo demás¹⁶⁸ (en especial la teología negativa que, en verdad, la inteligencia ya conoce dado que, como se mostró, ella misma ya está más allá de toda posición dado que lo que hace es exponer sus resultados).

Pero además, la teología positiva celebra la presencia divina en la creación, en la existencia de cada ser. Y es esa presencia radical la que produce el atisbo de una ausencia secreta. Por eso, la teología positiva conduce a la negativa. En palabras de Roques, "multiplicar las imágenes y los conceptos, practicar sobre unos y otros las exégesis que se imponen, es condenarse de antemano a abandonar estos dos niveles de simbolización, de los cuales las más abundantes y sutiles explicaciones no pueden alcanzar a subrayar su radical indigencia"¹⁶⁹. Y esto es así porque la inteligencia, en el momento de formular su teología positiva, ya ha descubierto que lo expresado en la tesis agota la manifestación, pero no alcanza en absoluto aquello que no se manifiesta, lo que no es ni ser ni no ser. En última instancia, sólo lo sugiere. Como se entiende a partir de las palabras de Roques, el *noús*, al construir su sistema de posiciones, construye, a la par, un sistema de negaciones. Por eso el proceder negativo se presenta ya en el ámbito positivo (como purificación de la expresión simbólica y como dialéctica entre posición y negación en el ámbito inteligible).

¹⁶⁸ Ruh, 1990, p. 44. Aunque ve en el hecho argumento para sugerir que ambas obras (*Las predelineaciones teológicas* y *Acerca de la teología simbólica*) nunca fueron escritas. Parece, más bien, que Dionisio sabe perfectamente adónde se dirige. La teología negativa, por lo demás, se halla también presente en la misma obra y en el tratado *Acerca de la jerarquía celeste* (II, 3), aún cuando sabemos que hay una obra dedicada específicamente al tema (que resume la anterior teología positiva).

¹⁶⁹ Roques, 1958, p. XXVIII.

verdadero ser de esa manifestación está en ser- en el *fondo*- eso Otro). Pues bien, aquí, es lo mismo: no es sino en la afirmación donde la inteligencia lee la negación, dado que es la negación el fundamento último de la afirmación. Pero no en el sentido de que la negación posibilita la afirmación, en tanto ésta no es sino negación invertida. La negación de que aquí se trata no contradice la afirmación de la teología positiva. Lo que esta negación señala es la *génesis* de toda afirmación, su principio, según el movimiento de creación divino. Explícita, entonces, eso otro que puede intuirse en la afirmación (en tanto reflejo del proceso por excelencia divino).

El objetivo del recorrido lógico positivo era agotar la manifestación divina. Mostrar cómo todo ser está esencialmente trabajado por el Bien, signo de la inmanencia divina en la creación. Hasta la materia participa del Bien y de la Belleza¹⁷¹. La última de todas las actividades onomásticas operadas por la inteligencia en posesión del *lógos*, la aplicación a la Divinidad de nombres tomados del ámbito sensible, conduce de hecho a una exultante alabanza de la inmanencia divina. Hace descender lo divino a lo material y se refiere, por ejemplo, a los "lugares", "figuras" y "partes" divinas¹⁷². Pero con ello no envilece la idea que tenemos de lo trascendente, y sí enaltece la que tenemos de lo material¹⁷³. En efecto, que lo material pueda ser considerado símbolo de lo inteligible responde a la concepción de que lo sensible, "una vez impregnado de *lógoi*, como consecuencia del *próodos* divino, deviene un mundo de símbolos"¹⁷⁴.

Esto es importante porque suele conocerse a Dionisio como el más perfecto seguidor de la vía negativa y no se ven en ello las consecuencias. La perfecta *apháiresis* permite- o implica- la perfecta *thésis* que implica la inmanencia divina en su creación en tanto la negación contiene la afirmación. Este punto sólo parece haber sido señalado por von Balthasar: "Si bien nadie ha enfatizado tan fuertemente como Dionisio la trascendencia de Dios, nadie tampoco ha afirmado con tanta resolución como él (porque ninguno ha penetrado y desarrollado tan lógicamente como él las consecuencias de esta negación) el carácter positivo de los límites creados y de los órdenes jerárquicos"¹⁷⁵. "Puesto que Dios es todo en todo y por sobre todo, la existencia y el conocimiento no pueden ser sino una fiesta

¹⁷¹ Cf. *D.N.*, IV, 27 y ss.

¹⁷² Cf. *M.T.*, III, 1033b.

¹⁷³ Lo cual explica el origen de los ritos teúrgicos.

¹⁷⁴ Sheldon-Williams, 1967, p. 463.

¹⁷⁵ Von Balthasar, 1953, p. 151.

teología positiva, en verdad, este despliegue temporal en que se expresa (el ir de lo hipotético a lo sensible) sirve de símil al despliegue divino; en tanto ambos son una suerte de progreso, el símil es reconstrucción del *próodos* divino. El caso de la negación, en cambio, es diferente y trágico. Ella no puede permitirse el despliegue porque el gesto que intenta copiar es *stásis*, *moné* o *mansio* que escapa a todo movimiento. El *lógos*, sin embargo, tiene que empezar la tarea negativa allí donde ha completado la positiva. Ahora bien, lo que desea alcanzar, entonces, se halla al final del camino, camino que sólo puede ser recorrido *con un movimiento*- en este caso, de repliegue. Ahora bien, por su misma necesidad de repliegue- por no poder llegar sin avanzar; por creer que hay algo así como un *más lejos* y un *más cerca* del Principio-, el *lógos* pierde indefectiblemente lo perseguido, puesto que aquello que busca (la *stásis* o *moné*) no admite progreso, pero tampoco admite- *en sí*- ningún regreso. Es sólo gesto fundamental que excluye de sí toda actividad (pro o re). El regreso, en cuanto tipo de movimiento, supone la continuidad entre el camino y el *télos* al que el camino conduce. Pero éste no es el caso. El símil del camino llega aquí a su fin pues se aparta de la verdad. La Divinidad es absolutez: no hay camino que conduzca a ella.

Sin embargo, una vez más, *noús* y *lógos* se embarcan en una empresa inútil e inician el camino de retorno "a lo más noble". Su fin es unirse a lo inefable¹⁸², o más simplemente: unirse a aquello que *por naturaleza* no pueden alcanzar. Por eso, el camino de repliegue que ambos recorren los obligará a auto-anularse. Ahora bien, esta anulación teológica no es destructiva, i.e., no llega a una pura nada en sentido privativo sino a aquello que está más allá del ser y de la nada¹⁸³. Inge, en cambio, plantea la cuestión del siguiente modo (error contra el cual deberemos guardarnos siempre en lo sucesivo): "Dado que Dios es lo Infinito, y lo Infinito es la antítesis de lo finito, todo atributo que pueda ser afirmado de un ser finito puede, con toda seguridad, ser negado de Dios. Por lo tanto, Dios sólo puede ser *descripto* mediante negaciones; puede ser *descubierto* sólo si lo desvestimos de cualidad y atributos que lo velen...". "Prácticamente todo lo que nos repugna de la vida religiosa medieval (...) surge de esta sola raíz"¹⁸⁴. Este nombre de "nada", por el contrario, está concebido como el máximo superlativo del verbo ser: el *no* indica superioridad (*hyper-*) y

¹⁸² Cf. *Ibidem*, 1033c.

¹⁸³ Esta es la interpretación (a nuestro juicio correcta) de Rolt (1979), quien a cada paso insiste en el elemento positivo que señala la negación, o sea: negación no como pura indeterminación en sí (cf., por ejemplo, p. 59 n. 2).

¹⁸⁴ Inge, 1899, pp. 111 y 112.

queremos ser completamente rigurosos con la naturaleza de nuestra ignorancia, diremos que Dios es más que incognoscible (*hyperágnostos*).

La negación señala el *hyper-* incompletamente. Pero es la forma más adecuada (*kyrióteron*) de cantar (*hýmnein*)- pues la teología negativa también es celebración- esa excelencia que se manifiesta, para nosotros, como una suerte de ausencia. Y es en ese canto que hay que buscar la expresión dionisiana de "lo semejante por lo semejante" que no es sino la *asimilación* que se impone todo platonismo. La *himnología* exalta los dos aspectos: el de la inmanencia y el de la trascendencia, tanto la presencia cuanto la ausencia divinas.

La imitación supone un ordenamiento del *noús* y del *lógos* a la realidad que quieren expresar. Ambos son capaces de esa imitación o representación y por eso pueden adaptarse a la realidad que quieren reflejar. A mayor manifestación, mayor multiplicación y, por ende, mayor *lógos*. Pero este último, es el caso de la teología positiva en que se despliega la inteligencia al desear expresar el ser que ha apresado en comprensión. Con la teología negativa, en cambio, la inteligencia quiere expresar algo inapresable y, por eso mismo, inapresado: no el estar de la Divinidad, sino el no estar en su creación. De esta ausencia no puede haber conocimiento alguno puesto que todo conocer está referido al ser¹⁹⁰. Ahora hay que cantar (*hýmnein*) el no-ser y ese no-ser "significa que hemos sido transportados a un dominio en el cual la ley de la inteligencia, que consiste en referir un predicado a un sujeto, ya no funciona..."¹⁹¹.

La teología negativa se desarrolla en forma horizontal. No hay en su continuidad ningún verdadero quiebre. Se pasa- sí- de lo material y sensible a lo inteligible y espiritual. Se asciende regresivamente según medida y de manera constante, sin saltos¹⁹². Es el ritmo de la marcha lo que cambia. Pues la teología positiva se demora en explicaciones acerca de los *diversos sentidos* en que la Divinidad es esto o aquello. En los últimos dos capítulos del *De mystica theologia*, en cambio, el ritmo deviene vertiginoso y se obvian las explicaciones: el sentido es siempre *uno y el mismo* y éste es el ya repetido infinitas veces: que la Divinidad es superación simplemente absoluta de todo¹⁹³. El *lógos* corre. Nada parece ser verdadero

¹⁹⁰ Cf. *D.N.*, I, 4, 593a.

¹⁹¹ Bréhier, 1955, p. 256.

¹⁹² Cf. *M.T.*, IV y V.

¹⁹³ Cf. *M.T.*, V, 1048b: "La superación (*ὑπεροχή*) de lo que simplemente (*ἀπλῶς*) no depende de nada (*τοῦ πάντων ἀπολελυμένος...*)".

Aparece ahora con total claridad que la teología negativa no pretende reemplazar los esfuerzos del pensamiento positivo por este otro esfuerzo- o renuncia al esfuerzo- del pensamiento negativo. Signa aquello que subyace a toda afirmación teológica: que la revelación divina es revelación secreta, pura o desnuda de toda realidad concebible.

La inteligencia busca apropiarse del secreto de la Divinidad poniéndole nombres y para esto se vale del *lógos*. Sobra decir que esos nombres no le corresponden; que la Divinidad está por encima de todo nombre, que el suyo, si puede decirse lo siguiente, es "el nombre maravilloso, el que se halla más allá de todo nombre: el *nombre anónimo*"¹⁹⁶.

IIIc- *Lógos y sigé*

El discurso teológico debe guardar proporción con las realidades que intenta expresar. Las obras que Dionisio dedica al avance (*próodos*) en que Dios se manifiesta en la creación múltiple son, en este sentido, a medida que estudian realidades cada vez más alejadas de la total trascendencia divina, cada vez más extensas. El *De mystica theologia* es por lo mismo la más corta de sus obras. Y representa ante nosotros la ausencia que se hace presente, la palabra secreta de Dios. El secreto es lo que siempre está más allá, aún estando presente. La presencia es ausencia. En tanto presencia, es don; en tanto ausencia, misterio. Y la paradoja: la palabra es presente porque es secreta. Y la presencia es presencia porque descansa en ausencia.

Si el *lógos* se contrae al señalar la ausencia (en conformidad con el precepto de la *mímesis* que lo guía), su perfecta *mímesis* es su perfecta contracción: silencio. Silencio de *lógos*- porque es silencio de *noús*.

"Ese es el verdadero ver y saber (τὸ ὄντως ἰδεῖν καὶ γινῶναι) y el verdadero cantar *por sobre el ser* (ὑπερουσίως) a Lo que está por sobre el ser (τὸν ὑπερούσιον), mediante la negación de todo lo que es... (διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαίρεσεως)"¹⁹⁷.

¹⁹⁶ D.N., I, 6, 596a.

¹⁹⁷ M.T., II, 1025a.

IV

ÁGALMA: EL TÉLOS DE LA APHAÍRESIS.

nombres así como, estando más allá del *noûs* y del *lógos*¹⁹⁸, nada sabe de sí misma. Esa *apháresis* lógica, que va como en busca de su fundamento, termina por negarse a sí misma pues tiene lugar una *absoluta conversión de la negación sobre sí misma*.

En este cuarto capítulo se verá (a) en qué consiste esta conversión de la negación sobre sí misma, (b) a qué estado alcanza su realización y, finalmente, (c) cómo esta realización alcanzada por la *apháresis* lógica suscita una resignificación del tema metafísico tratado en el segundo capítulo.

IVa- El télos de la teología negativa

El camino de la afirmación, la vía positiva, desencadena la negación. En efecto, el punto de llegada de la teología positiva es el punto de partida de la negativa: el mundo sensible. ¿Hay algo así como un punto de llegada de la teología negativa?; y, lo que es más importante aún, ¿hay otra vía que comience allí donde ésta (se) ha abandonado?

La vía negativa nos ha sugerido, con su método de la *apháresis*, una superabundancia inconcebible, pues al emplear la negación como engendradora de afirmación ha dejado entrever un tercer término, ni positivo ni afirmativo: la superación de toda realidad pensable. Pero preexiste a ella un *epékeina* que, en cuanto tal, en tanto movimiento lógico, no puede alcanzar por sí misma. Por ello, la teología negativa es, de algún modo, teología simbólica.

La teología afirmativa es también símbolo. Por eso hemos pensado en un sentido más amplio de la expresión *teología simbólica* que el utilizado por Dionisio para definir la aplicación de nombres tomados del ámbito sensible para significar a Dios. Ahora, vemos que no sólo el resto de la teología positiva, no sólo la denominada propiamente *simbólica* es teología simbólica sino que también la integridad de la teología negativa lo es. La nota esencial del símbolo es el *epékeina* que le da sentido y que, como tal, se le escapa. La diferencia entre los dos movimientos teológicos, sería, desde este punto de vista, la siguiente: la positiva se ocupa de la expresión divina; señala los seres en sus diversas gradaciones como modos de nombrar a Dios, en cuanto todos tiene en él su causa. Muestra

¹⁹⁸ Cf. *M.T.*, I, 3, 1000c.

discurso lógico. La *apháiresis total* no puer ser lógica. Porque el *lógos* se le opone en tanto realidad. Es en este momento, entonces, en el cual la herramienta pasa a ser operativo. Y es así porque de otro modo, se necesitaría suponer algo que obrase por detrás de la inteligencia y del *lógos*, y que en un momento dado decidiese por sí solo aplicar en toda su rigurosidad la negación, i.e., hacerla *total*. Cosa que, en verdad, tampoco podría suponerse, puesto que aquello, innombrable, que subsistiere a *noûs* y *lógos*, sería también un obstáculo, en tanto que- siendo algo- sería parte del *pánton*, del todo, de que la negación de la vía negativa tiene que ser, pues ella retrocede "mediante la negación de todo lo que es... (*pánton tôn ónton*)"²⁰¹. Eso que estaría por detrás de la inteligencia, no podría sino *ser nada*.

Sólo queda la *apháiresis* misma como posible substrato de sí misma. Ahora bien, en cierto modo, ella también se niega a sí misma. Pues si volvemos al final del tratado, veremos que allí se dice que

"...de ella no hay ninguna afirmación (θέσις) ni negación (ἀφαίρεσις), sino que al hacer [nuestras] afirmaciones y negaciones sobre las cosas que están debajo de ella, a ella ni la afirmamos ni la negamos: puesto que no sólo la causa total y única de todo se halla por encima de toda afirmación, sino que también la superación de él que está totalmente liberado (ἀπλῶς ἀπολελυμένου) de todo [está] por encima de toda negación, y más allá del todo"²⁰².

De modo tal que el mismo método, lo único que quedaba, es negado en cuanto tal. Este camino que prometía conducir a lo absoluto, pareciera no llegar, en verdad, hasta él.

Ahora bien, esta última *apháiresis*, que lo es de todo- incluso de sí misma- , es semejante a aquella *apháiresis* meta-ontológica- y, por ende, pre-lógica- que hemos estudiado en nuestro segundo capítulo. En efecto, ninguna de las dos puede, en sentido estricto, ser llamada *apháiresis*. La Divinidad porque se halla aún más allá de esa expresión que nunca deja de ser un símbolo humano, una metáfora. Y esta última *apháiresis*, porque es un método que, por su misma naturaleza, no puede alcanzar su objeto, carece en sí misma de valor. Es su carácter *total* lo que condena la expresión negativa a la inutilidad. Es su

²⁰⁰ Cf. *Ep.* IX, 1112c.

²⁰¹ *M.T.*, II, 1025a.

²⁰² *M.T.*, V, 1048b.

(οἱ αὐτοφυῆς ἄγαλμα ποιοῦντες), *hacen a un lado* (ἐξαίρουντες) todo aquello que impide la pura visión (τῇ καθαρᾷ θεᾷ) de [la forma] escondida, y manifiestan (ἀναφαίνοντες) la belleza encubierto (τὸ ἀποκεκρυμμένον κάλλος) en sí y por sí (αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ) mediante el solo acto de la *separación* (τῇ ἀφαίρεισει μόνῃ)".

El texto griego es, como se ve, prácticamente intraducible. Y por ello, hay ciertos elementos que no pueden dejar de remarcar.

En primer lugar, notamos la utilización del verbo *exairéo* para designar la acción de los escultores, que es, como vimos en nuestro segundo capítulo, el mismo verbo al que Dionisio le encarga la expresión de la trascendencia divina, verbo fuertemente emparentado con *aphairéo*.

En segundo lugar, el adjetivo *autophyés*. Según el léxico de Lampe el adjetivo puede significar *auto-generado*, *natural* o *auto-originado*²⁰⁵. Vemos que aún en su significado más cotidiano, "natural", su presencia en el pasaje y como modificador de *ágalma* es, al menos, llamativa. Rolt traduce por "latente" (*latent*)²⁰⁶. También Maurice de Gandillac²⁰⁷.

Aquello que el "latente" señala parece ser en primer lugar la idea de *algo que ya estaba* con anterioridad a su descubrimiento. Por eso, hemos elegido la traducción que tácitamente presenta la estudiosa Ysabel de Andia en un reciente artículo: *préformée*²⁰⁸. Esta versión muestra bien la paradoja que constituye la idea central de la metáfora: el que aquello que para la opinión vulgar *parece recibir su forma* gracias a la mano del escultor, en realidad, se haya ya *pre-formado* y oculto en el bloque de mármol en bruto²⁰⁹. Esa anterioridad que

²⁰⁵ Cf. Lampe, 1961, p. 273.

²⁰⁶ Cf. Rolt, 1979, p. 195.

²⁰⁷ Gandillac, 1998, p. 180. Donde deberíamos ver su elección encontramos, en cambio, "...pour façonner une statue de leurs propres mains les sculpterous...", donde el "de leurs propres mains" parece referido al αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ del original.

²⁰⁸ Y. De Andia, 2001, p. 47.

²⁰⁹ Es interesante citar aquí la opinión de Carlos Manuel Herrán y Mercedes Riani (1968, p. 31, n. 47) respecto del uso, en el pasaje que nos concierne, del adjetivo *autophyés*: "*Autophyés* significa nativo (cf. B.C.), autóctono, no artificial, y referido a *ágalma* (efigie, talla, estatua) podría designar todo lo «copiado del natural» por oposición a las obras de la fantasía, por ejemplo el retrato y la representación de los dioses (generalmente *ágalma* designa esta clase de «estatuas»). Este tipo de trabajo artístico, realizado de acuerdo con un modelo exterior o interior, suele provocar muy naturalmente lo que hoy llamaríamos una «proyección» de ese modelo en el bloque informe o en la superficie limpia del material utilizado, al que se trata entonces de desembarazar de lo que no es ese modelo proyectado. La observación de este fenómeno proporcionó indudablemente elementos para la estética platónica y neoplatónica, de donde parece tomarla Dionisio, que repite la metáfora muchas veces, y en una ocasión también con respecto a la pintura (cf. *Sobre la jerarquía eclesiástica*, 473c)."

dualidad, puesto que coincide con la *apólysis* meta-ontológica. Por eso, en este momento (el de la teología mística propiamente dicha), Dionisio puede hablar por primera vez de unión (*hénosis*)²¹¹, puede hablar de aquello que faltaba, de aquello que el símbolo- en sentido amplio- impedía. Aquí hay sólo negación total y, por ende, absoluta libertad. Podemos resumir diciendo que la negación- cuando es perfecta- es ejercicio que conduce a la libertad de una total independencia que se da en la unión que trasciende el *noûs*- o, más bien, unión en que el *noûs* se ha trascendido a sí mismo.

El *ágalma* es imagen que no es imagen. Y en esta palabra podremos leer la cifra de la teología negativa. Sin embargo, debemos justificar antes por qué pensamos que el simil no es casual; de otro modo, no procederíamos sobre base firme. Por otra parte, su sorprendente significado solicita la particular historia filosófica de la metáfora, así como también, y en primer lugar, señalación precisa del contenido semántico que tuvo el término entre los griegos. Es esta historia y esta significación (que Dionisio, versado en filosofía griega, no pudo desconocer) la que nos llevará a inferir que la elección de la metáfora no es azarosa- gracias a lo cual habremos ganado apoyo firme para nuestra reflexión acerca de la *apháiresis*, ya que no nos estaremos refiriendo a un simil caprichoso sino a uno *transparente*, que, como se verá, habla por sí mismo.

Además, el estudio de sus antecedentes nos ayudará a comprender mejor el contexto en el que estamos trabajando y la gravedad de la empresa que se describe, lo cual, como veremos en nuestro próximo y último capítulo, tiene implicancias éticas.

Significado de *ágalma*. Según el diccionario de Liddell-Scott, el término cubre principalmente los siguientes significados²¹²: 1- gloria, gozo, honor; 2- don placentero (en particular para los dioses), lápida; 3- estatua en honor de un dios²¹³, objeto de adoración, escultura en general; 4- estatua (más general que *andriás*) y 5- imagen en el sentido más general posible. Y los significados que adquiere en la patrística son, según Lampe, los siguientes²¹⁴. En un primer sentido (A), significa todo tipo de adoración pagana censurada por los cristianos. Sin sentido polémico (B) puede querer decir: 1- cuerpo; 2- alma; 3-

²¹¹ Cf. *M.T.*, I, 1000a.

²¹² Cf. Liddell-Scott, p. 5.

²¹³ En este punto resulta paradigmática la oposición que formula Isócrates entre los *eikónes* (como copias de una realidad inferior) de los hombres y los *agálmata* del dios (cf. *Isoc.*, 9-57).

²¹⁴ Cf. Lampe, 1961, p. 6.

pues el principio de "lo semejante por lo semejante" es supuesto incommovible del tratado²²². En el noveno parágrafo- el último- Plotino escribe:

"Vuélvete hacia tí mismo y observa: si todavía no ves en ti la belleza, haz como el escultor de la estatua (ἀγαλμα) que debe devenir bella, que le quita algo (τὸ μὲν ἀφαίρει), la raspa, la pule, y la purifica (τὸ δὲ καθαρὸν ἐποίησιν) hasta que logra hacer aparecer (ἔδειξε) sobre ella un bello rostro; de la misma manera, tú, quita todo lo sobrante (ἀφαίρει ὅσα περιττὰ), endereza lo torcido, purgando (καθαίρων) todo lo opaco hasta hacerlo brillar, y no cesando nunca de esculpir (μὴ τεκταίνων) tu propia estatua hasta que el resplandor divino de la virtud (τῆς ἀρετῆς ἢ θεοειδῆς ἀγλαία) se encienda en ti, hasta que veas a la temperancia como enseñoreada en un trono sagrado"²²³.

Con este proceder el alma descubre en sí misma una mirada interior que le permite captar las formas superiores de la belleza²²⁴. Pero hay que recalcar que el llegar a la contemplación de esas formas, no es distinto del devenir bello uno mismo: para ver hay que ser semejante a lo que se quiere ver²²⁵. Esa mirada interior es el resplandor divino que se manifiesta en la temperancia y gracias a ella el alma logra alcanzar la contemplación de la belleza original, la que se da en el *noûs*²²⁶.

Pero si bien la metáfora aparece acabadamente formulada recién en Plotino, no carece de anticipaciones en los *Diálogos* del maestro. Dos *Diálogos*, en particular, ofrecen símiles parecidos: el *Fedro* y la *República*.

El amante que ha sido recientemente iniciado en los misterios de la Belleza, al ver un cuerpo o un rostro bello, percibe en ellos *una forma divina*, una noble *mímesis* de la Belleza verdadera, y- en un arranque desenfrenado- *honra* al amado, en que nota esa manifestación, como a un dios²²⁷. Y de hecho, dice Platón:

²²² Cf. 6, 9, 25-35.

²²³ Cf. 9, 8-15.

²²⁴ Cf. 9, 1.

²²⁵ Cf. 6, 9, 25-35

²²⁶ Cf. 9, 34-37.

²²⁷ Cf. *Fedro*, 251a.

antecedente. Cuando contemplamos el alma en su verdad por medio de la razón (*logismó*)-esto es, no en tanto relacionada con el cuerpo y otros males-, hallándose pura, la encontramos mucho más bella que cuando está ligada al cuerpo²³¹. Sin embargo, mientras está absorta en este mundo sensible,

"...su condición es parecida a la del dios marino Glauco cuya naturaleza original era difícilmente reconocible, puesto que las antiguas partes de su cuerpo estaban destrozadas, mutiladas, gastadas y desfiguradas por las olas y porque, en cambio, le habían surgido partes nuevas compuestas de conchas, algas y piedras, de suerte que más bien parecía un monstruo que aquello que era por naturaleza (φύσει). Es así como se nos muestra el alma atravesada por innumerables males" (...) . "[Pero] debemos reflexionar sobre las cosas a que se dirige y la compañía a la que aspira por su parentesco divino e inmortal y eterno, y sobre cómo habrá de ser cuando se consagre por entero a este fin y llevada por el mismo impulso *se evada del mar en que ahora está sumida, sacudiéndose las algas y las conchas que la cubren* (...)"²³².

La pérdida de la naturaleza original como una suerte de desfiguración sugiere de nuevo el símil del *ágalma*, pues vemos que lo que se exige siempre es la recuperación de algo que *ya existía y existe desde siempre*: el alma en su pureza. Es el alma misma la que se deforma en su sumisión al cuerpo y en su olvido del bien hasta el punto tal en que no se reconoce en sí misma. No es extraño, pues, el que la *apháiresis* para Plotino formara parte de esa lucha por el autoreconocimiento del alma y de lo que verdaderamente le pertenece, donde ese reconocimiento no es nunca un proceso externo y meramente gnoseológico, sino un obrar y una recuperación efectiva de la antigua naturaleza perdida.

Como vemos, sobran ejemplos respecto del origen de la famosa metáfora. Pero hay uno en particular que no hemos mencionado aún y que probablemente sea el más conocido: el de los *agálmata* de Sócrates que tiene lugar en el *Simposio*. En su elogio de Sócrates²³³, Alcibíades comienza por compararlo

²³¹ Cf. 611b-c.

²³² 611c-e.

²³³ Cf. 215a y ss.

A partir de lo dicho, podemos inferir que Dionisio tiene muy en cuenta el valor de la palabra y la imagen que elige emplear. El fin de la vía negativa es simbolizado con un *ágalma*. Pero el *ágalma* se diferencia del *eikón* (la palabra que Platón usa para referirse a sus mitos y que la estética cristiana conservó) en que el segundo implica un paradigma al cual copia. El *ágalma*, en cambio, es, en cierta manera, la presencia del paradigma mismo. Por ello esta imagen *sui generis* si bien aparece como resultado de una perfecta develación no se halla, sin embargo, carente de secreto; es- *en sí misma*- secreto. Lo que *noús* y *lógos* buscaban era la ausencia divina que sostenía la creación. Lo que encuentran, según el símil elegido, es la *ausencia misma*. La ausencia- que tal vez haya sido concebida como consecuencia de nuestra debilidad racional- *se revela como misterio en sí misma*. Lo imposible, aquí, es pensar el misterio en sí mismo, *como modo de ser*.

Ya de por sí, una imagen (*eikón*) en general es semejante al modelo es gracias a la *mímesis*, pero- por naturaleza- no es el modelo. Pero en este caso, además, la imagen no es *el Principio del todo*, por lo cual el "no es" no indica una negación relativa, a la manera del *Sofista*, sino una absoluta, de infranqueable trascendencia. Lo cual hace que la *mímesis* en cuestión sea tendencia infinita o superación siempre abierta, aunque no por eso menos auténtica. En ese *télos* se aunan manifestación y trascendencia en forma indisoluble.

Sólo ahora podemos comprender en todo su valor aquel otro elemento del texto griego que comenzamos por analizar: *tê kathará théa*, "en la visión pura". La *apháresis* permite en última instancia- cuando ya no es siquiera sí misma- *la visión pura*. Esta expresión recuerda a otra del mismo escrito- casi del principio:

"Y tú, querido Timoteo, ejercítate intensamente en las contemplaciones secretas (τὰ μυστικὰ θεάματα)..."²³⁸

"Contemplación escondida, secreta". Esta es la pureza de la que se habla en el símil. Pero, ¿purgada de qué? Pues bien, purgada de sí misma. Aquél que como Moisés atraviesa en *apháresis* la realidad toda, se encuentra con, o en, la Tiniebla (*skótos, gnóphos*). Es gracias a la total *apháresis*, que Moisés

²³⁸ I, 1, 997b.

"plenifica inconcebiblemente (ὑπερπληροῦντα) de resplandores de inconcebible belleza (τῶν ὑπερκάλων ἀγλαϊῶν) las inteligencias que [ya] no tienen ojos (τοὺς ἀνομμάτους νόας)"²⁴².

Esta paradoja de una belleza (manifestación) oculta es el fin último de la empresa descrita en el tratado "Sobre la palabra oculta de Dios" o "Sobre la palabra oculta acerca de Dios". Ambivalencia inobjetable y necesaria, una vez dejada atrás toda antinomia posible. Esta belleza es secreta en tanto si bien lo que aparece es belleza suprema, aquello sobre lo cual ella descansa es inexpresable, inmanifestable (y, por ello, inefable para el *lógos* humano). El secreto plenifica a aquel que se aviene a él con lo que constituye la fuente íntima del ser: la belleza. Esta *hénosis* a que nos ha conducido la *apháresis* perfecta- a través de la *agnosía*- no es sino la presencia primordial del misterio que hace posible el ser y los seres; es el gozne entre lo inexpresable y lo expresable-expresado (el ser), donde el ser se encuentra cara a cara con su origen, i.e., *con el misterio impenetrable de su existencia*. Este *ágalma* es el *nomen innominabile* que la inteligencia y la razón no podrán poseer jamás y que sólo la más rigurosa *apháresis* descubre.

IVc- El significado del *ágalma* en tanto cumplimiento de la teología mística (*resignificación del planteo metafísico*)

Hemos demostrado la seriedad del símil que elige Dionisio para ilustrar el sentido de la vía apofática. La recurrencia a un símil no es tampoco casual. Con él, se ofrece en imagen aquello que se quiere transmitir como en una intuición. Sin embargo, debemos estudiar todavía un último pasaje que nos advertirá acerca del sentido del camino de la negación en forma diferente, y complementaria, del pasaje analizado hasta ahora y que nos ayudará a demostrar- de una vez por todas- que aquello de que el fin de la teología negativa no es una nada indiferenciada, sino más bien algo de una eminencia tal que se presenta como una nada, no es interpretación antojadiza sino reflejo fiel del pensamiento del Areopagita.

Se trata de un pasaje del tratado *Acerca de la jerarquía eclesiástica*²⁴³.

ha pronosticado. Los paradigmas según los cuales Dios crea no son restricciones impuestas desde toda eternidad al ser²⁴⁷. Son, por el contrario, el camino que cada cual debe seguir para ejercer la libertad que le ha sido dada en la eternidad y que él debe ganar en el tiempo. Así como la *apháiresis* divina es estado eterno y la humana tránsito temporal. El hombre debe renunciar a su *don*, a su *presente* para ganar su libertad. Una libertad que en vez de liberar, limitara, sometiera y convirtiera en dependiente a alguien o a algo no sería libertad o, si lo fuera, sería sólo porque en ella habría un fuerte ingrediente de poder. El poder puede ser posesivo. No la libertad. La libertad exige libertad. De ahí, la obligación-*paradójica*- de ser libre que el hombre tiene. De ahí, la obligación de la *mímesis* a la que se debe el hombre. Imitación divina, en tanto y en cuanto, es imitación de la Libertad. (Si el Principio fuese el Ser, no se entendería el por qué de la *mímesis*.) Libertad de todo y por ello no libertad "de" nada. El hombre despojado de todo lo que lo limita y lo convierte en dependiente, al liberarse, experimenta el sentimiento de la propia independencia absoluta que de algún modo se indentifica con la independencia absoluta del principio. Pero este hombre no se ha transformado en *otra cosa*; es simplemente lo que según su fundamento es. Esa negación que sigue y que lo introduce en el ejercicio de la libertad, no es destrucción: es purificación. Del mismo modo que aquél que funde el hierro para, aparentemente, "transformarlo" en acero, no está obteniendo algo diferente del hierro sino quedándose con lo mejor que hay en él; así también el hombre que se purifica, no pierde su naturaleza: la gana; en su origen. El supuesto aquí es que lo que algo es, es lo que es según su *origen* y no según su *condición necesaria* de ser tal o cual cosa.

La continuación del texto que analizamos es la siguiente:

"Y así como en el orden de los iconos sensibles si el dibujante mantiene la mirada constantemente fija sobre la forma del original (τὸ ἀρχέτυπον εἶδος), sin distraerse con ninguna otra cosa que pueda ver y sin perturbarse por nada, duplicará- si está permitido decirlo- aquello mismo- sea lo que sea- que esté dibujando (αὐτὸν ἐκεῖνον ὅστις ἐστὶ τὸν γραφόμενον) y hará aparecer el uno [el modelo, lo dibujado] en el otro [la copia, el dibujo] (δείξει τὸν ἑκάτερον ἐν ἑκατέρῳ) más allá de la

²⁴⁷ La solución dada por la teología oriental al problema de la articulación entre la providencia divina y la libertad de la creatura excede con mucho los límites de este trabajo. Para un trato iluminador del asunto, con referencias a la misma discusión en occidente, véase Lossky, 1944, pp. 87- 108.

empleo de la palabra *ágalma* que, según Cordier, es definida por un escoliasta griego²⁵¹ como "todo aquello por lo cual alguien se regocija y agradece"²⁵².

Entendemos mejor, ahora, por qué la paradoja del amor y de la libertad divinas. La paradoja de la *necesidad* de creación, de engendramiento, insita en la Divinidad y de su paralela abstracción; de su secreto y revelación. Es el amor el que con su necesidad cumple la libertad absoluta del secreto divino; porque esa libertad- paradójicamente- no sería perfecta sin la necesidad que implica el amor. Sin el *éros*, no habría creación; y sin creación, la Libertad divina no sería *libertad liberadora*: i.e. no sería libertad. Sería libertad vacía, el colmo de la "libertad de": libertad de nada. Mediante el amor, la trascendencia divina que consiste en una libertad absoluta puede cumplir su naturaleza. Si en el segundo capítulo vimos que el *éros*, la creación depende de la libertad para ser perfecta, ahora encontramos el reverso: la libertad es libertad sólo si crea necesariamente. Se ve ahora por qué la necesidad de la creación. Y podemos formular una metáfora: la Divinidad, en su aspecto secreto y manifiesto, lleva a cabo un juego. Crea y- en su crear- se crea. Proceso exento de tiempo, eterno, en que la Divinidad se crea incesantemente creando. Por eso el símil del juego: la Divinidad se *recrea* creando.

La *apháiresis* "lógica" se ha terminado presentando como una necesidad metafísica. Desde el punto de vista del hombre, en el sentido de que el canto (la forma que asume el *lógos*)- para ser canto verdadero y ajustado a lo cantado- debe negarse a sí mismo. O sea: si quiere copiar, imitar (como forma de reunión) lo que desea- lo trascendente-, debe devenir él mismo trascendencia. Desde el punto de vista de la Divinidad, en el sentido de que, siendo libertad, lo que exige de la criatura no puede sino ser libertad (de todo y, principalmente, de sí mismo).

Vemos, en lo anterior, los dos rasgos distintivos de la noción de *ágalma* (que el Areopagita elige para expresar el fin último del camino lógico) como proyectados en el plano metafísico. Primero, desde el primer punto de vista, devoción u obligación hacia aquello que se busca: el Principio. *Ágalma* del hombre para Dios. (Por esto el *lógos* es canto y no razonamiento discursivo.) Segundo, alegría- por decirlo de alguna manera- de

²⁵¹ En concordancia con Kerényi, 1993, p. 96.

²⁵² *Pân eph' ô tis agêlletai kai khairêi: id est omne quod quis exsultat et gaudet, quasi derivetur ab agállomai, id est exsulto glorior, laetor* (P.G., IV, 1889, p. 1134).

ANALOGÍA, ÉROS Y CRISTOLOGÍA: LA PROPUESTA ÉTICA.

negación "prelógica" puesto que expresa una forma de ser: *ser más allá del ser*) debe, para alcanzar su fin, negarse a sí misma. O sea: el *lógos* no sólo debe negar de Dios las realidades derivadas de él- para ajustar su relación de *mímesis* o copia para con él- sino que también, en última instancia y con pleno rigor, debe negarse a sí mismo. Por lo cual, el *lógos* deja de ser *lógos* para ser silencio y la negación deja de ser negación lógica para ser negación de sí: negación verdadera o real, no lógica. Debemos, entonces, entender que, en ese momento, la *theoría* que dirige el movimiento lógico tendiente a Dios opera un quiebre con ella misma y pasa a ser una suerte de acción- sobre sí misma. Esto es, la negación ya no se dice de otras cosas (espirituales o sensibles), sino de sí misma; deviene una negación interior. El quiebre se da entre su aspecto más o menos externo (el negar otra cosa) y su nuevo aspecto, que es además el cumplimiento de su naturaleza en tanto negación que, para alcanzar el objeto de su deseo, debe devenir *total*, uno interior, referido exclusivamente a ella. En última instancia, la *apháiresis* entra en un ámbito que se halla más allá del *lógos*. La peculiar consiste en que este ámbito sea de orden humano, puesto que la *apháiresis* preológica es ámbito exclusivamente divino. Podemos concluir, entonces, que la negación sólo en uno de sus aspectos es negación lógica o discursiva, pues en aquél aspecto que le es esencial- el que representa la realización de su naturaleza- no lo es. Esta *apháiresis* ya no es preológica como la divina. Debemos más bien decir que es "metalógica". Por todo lo cual hay que señalar que la *apháiresis* que puede ser nombrada es la lógica, ya que sólo en el plano del *lógos* podemos nombrar. Sus otros dos aspectos (el "preológico" divino y el "metalógico" humano) son "algo así como" negaciones. El nombre de *apháiresis* aplicado a ellos no está utilizado en un sentido que exprese definitivamente su naturaleza. Ahora bien, el que Dionisio utilice la misma palabra o derivados de ella para señalar estos tres aspectos, muestra claramente el grado en que, en su concepción, se hallan íntimamente ligados. No deberíamos, entonces, decir que son tres tipos de *apháiresis* distintas; sino más bien hablar de tres aspectos de un mismo despliegue. Y eso que- en nuestro razonamiento- se despliega en aspectos distinguibles de "una misma cosa" es lo que al final del último capítulo hemos esbozado como el movimiento de la libertad divina y de la realización de esa libertad en el ámbito humano. Movimiento que se halla mediado por la creación. Pues, como se recordará, allí se dijo que si el Principio era verdadera libertad, entonces debía- como una suerte de realización de su propia naturaleza- crear, ya que decir libertad absoluta es decir

una tarea que él mismo debe realizar. Aún cuando sea algo que le pertenezca por naturaleza (*phýsei*).

Para comprender esto, creemos que resulta de gran ayuda comparar la libertad humana con la divina. A pesar de la forma de expresión que nos impone el lenguaje, hay que recordar que Dios no es *en un momento y luego*, en otro, se completa creando: *es creando o creando es*. Su ser es eterno. El hombre, en cambio, se halla fraccionado por el tiempo. Él sí es *en un momento y luego* se completa creando. Y entre ese presente y su futuro la brecha que se abre entre el ser y el deber ser sólo puede ser franqueada por el ejercicio de la libertad- que no es más que el ejercicio de lo que *principal o fundamentalmente* se es. Su ser tiene concedida la libertad por toda la eternidad, pero él debe ir en su búsqueda, Ahora bien, su libertad- como la de Dios- se juega en su creación o- mejor dicho en su caso- recreación. El hombre también debe crear para ser libre; sólo que esto ha de darse sólo temporalmente. Esta sujeción a lo temporal que padece el hombre es lo que nos obliga a hablar de un *deber*. Y si bien, en el caso de la naturaleza y en el caso de Dios, hemos usado también esta expresión: deber, si analizamos la cuestión a fondo, debemos reconocer que esa noción no es adecuada a estos casos. Si elegimos utilizarla, fue a razón de los fines expositivos. Pero desde el momento en que ellos, naturaleza y Dios, son lo que son de antemano lo que "deben ser", hablar de "deber" en cuanto a ellos resulta superfluo. No así en el caso del hombre. El hombre no es *fácticamente*- por el sólo hecho de existir- lo que Dios quiso que fuera: él, *debe serlo*. Su ser está en un más allá de lo que él *de hecho* es.

Ahora bien, ¿en qué consiste su creación o recreación específica? Hemos visto que la creación divina se halla íntimamente emparentada con el amor, con el *éros*. El *éros* conduce a la creación, porque no permite la infecundidad (*agonía*) divina. La creación resulta, entonces, un acto de amor de Dios. El *éros*- en Dios- es creación. Pues bien, la creación del hombre es también- *debe ser también*- un acto de amor²⁵⁷.

Dios recibe el nombre de Belleza debido a la reunión que- al crear- obra en su creación. El cosmos se halla unido en su multiplicidad, por ello se observa en él una perfecta armonía. Ahora bien, esta unificación operada por Dios es lo que a la criatura se le presenta como Bondad y Belleza²⁵⁸. Y la belleza provoca en ella *deseo*:

²⁵⁷ Cf. E.H., II, 1, 392a.

Pareciera darse aquí la paradoja de que para recibir el incremento de nuestro don divino hay que tenerlo y ejercitarlo ya, de alguna manera, de antemano. Pero esto resulta paradójico sólo si suponemos que estos dos amores, el que el hombre cultiva y pide y el que Dios le da, son dos amores diferentes, o mejor, dos acciones amorosas diferentes. Debemos suponer, más bien, que amar demasiado es ya recibir demasiado amor como don divino. Como si, a la manera de Homero, detrás de la acción humana hubiera una divina permitiéndola²⁶⁴ o, en el lenguaje de Dionisio, "obsequiándola". En esto consiste el doble juego entre predeterminación y libertad del hombre. Es él el que ama, pero a la vez y como si fuera el mismo acto, es Dios el que le obsequia el amar. De ahí resulta, que esa creación-ese cultivo del amor que hace el hombre- es una "colaboración" (*synérgeia*). El hombre que ama demasiado es el que se ha convertido en colaborador divino (*synergòs tou theou*)²⁶⁵. No debemos, entonces, pensar que *en primer lugar* el hombre ama mucho, cultiva ese don moderado que la Divinidad le ofrece, y *luego* ésta le concede un aumento. El cultivo, o la creación del amor es el regalo divino, esto es, no sólo es don divino ese primer "resplandor moderado" del que habla el pasaje, también lo es su desarrollo. Por esto mismo, podríamos traducir "*aígles metrías*" también por "resplandor ajustado", porque esta iluminación se ajusta al grado de amor que el hombre manifiesta. Esta analogía o proporción consiste en algo así como un espejo- la Divinidad- que refleja el acto que se refleja en él- el deseo y amor del hombre-; sólo que este espejo, lejos de ser pasivo, representa una actividad fundante. El resultado es que, en ese desarrollo, cultivo o creación, hombre y Divinidad "colaboran" (del mismo modo, podríamos incluso decir, en que Aquileo colabora con su *Moirá* al enfrentar su suerte).

Hay que recalcar que esa participación que se logra a través del amor no se refiere a todo de la misma manera. Los seres tienen una participación proporcional a cada uno de ellos²⁶⁶. Y también la tiene el no-ser (*mè ón*)²⁶⁷. Todo participa del Bien creador porque todo aspira a residir en él como en su causa. Esta dinámica de la participación que- *proporcionalmente*- Dios asigna a cada cosa es lo que Dionisio entiende por la palabra *analogía*. Noción que

²⁶⁴ Cf. Chantraine, P., "Le divin et les dieux chez Homère", en *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, Entretiens Hardt I, Vandoeuvres-Genève, 1952, pp. 47-94

²⁶⁵ Cf. Lossky, 1930, pp. 304-306.

²⁶⁶ Y en este punto- *creemos*- debemos suponer, para entender al Areopagita, aquél tratado de las *Enéadas* (V, 7) en que Plotino defiende, contra el platonismo vulgar, la teoría que postula la existencia de Ideas de particulares.

paradigma con la noción de *prónoia* es cancelar toda posibilidad de planteo del problema sugerido. El saber de Dios es su crear mismo, no lo precede ni lo sucede: i.e., crea sabiendo o sabe creando. El acto de amor de la criatura no está, entonces, anticipado por Dios, sino más bien, *fundamentado* en él. Fundamentado en él y no "duplicado" o "redoblado" por él, ya que estas expresiones sugerirían una mera simultaneidad de *partes extra partes* sin relación de fundamentación. La noción de fundamentación señala, en cambio, una relación simultánea y no exterior en que una cosa depende de otra para existir u obrar y que no se limita solamente a un dato temporal. Como la palabra castellana deja ver a través de sí, el fundamento de algo no es sino su *fondo esencial* (como el *Grund* germano). Pues bien, el fondo esencial del acto de amor libre del hombre es el acto providencial predeterminante de la Divinidad. Hablar de conocimiento eterno es, como vimos, hablar de creación eterna y en este sentido podemos decir que la Divinidad crea o sabe para cada acto en qué grado se llevará a cabo y asigna un don proporcional a su saber o creación, pero el acto en sí es un acto humano libre puesto que él no tiene una predeterminación en sentido temporal sino en sentido fundamental; la predeterminación es su fondo esencial y no su antecedente.

El fin de la criatura es completar su ser haciendo la voluntad divina, esto es, plenificando su paradigma o, con otras palabras, deviniendo expresión cabal- *símbolo*- de su predeterminación. Esta es la plenificación de la analogía, lo que Dionisio llama la *théosis* (deificación). "La perfecta unión entre las causas (ideas) y sus efectos libres (criaturas) es la «*théosis*»- deificación de los seres creados, que devienen colaboradores de Dios (*Theoû synergoi*), «dejando aparecer en sí la operación divina»²⁶⁹, y «alcanzando por la gracia y la virtud dadas por Dios, aquello que Dios posee por naturaleza»^{270,271}. Esta *théosis* es alcanzada por medio de la (re)creación humana. Crear es hacer presente, y lo que el hombre- para ser libre- debe hacer presente- en él- es la voluntad divina; o sea: su ser. Ser símbolo del paradigma que le ha sido asignado por la voluntad divina- paradigma en el cual consiste su ser. "La así concebida analogía aparece, entonces, en estrecha relación con la esencia del símbolo. (...) Que una cosa sensible sea tal como debe ser, *análogos* y *oikeíos*, es signo y prueba de algo espiritual que en ella deviene transparente: da noticia de una

²⁶⁸ Cf. *D. N.*, IV, 4, 697c.

²⁶⁹ *C.H.*, III, 2, 165b.

²⁷⁰ *C.H.*, III, 3, 168a.

²⁷¹ Cf. Lossky, 1930, p. 305.

Podemos decir que la noción de analogía es la cifra de la íntima conexión entre la vía cognoscitiva, la antropología y la ética que hallamos en el pensamiento del pseudo-Areopagita. El camino analógico que cada criatura sigue es un camino de conocimiento (de sí mismo y de la realidad que lo rodea). El *éros* no expresa un olvido de sí, "guía al espíritu hacia un reconocimiento más profundo"²⁷⁷. Y, viceversa, el camino lógico-cognoscitivo se nos presenta, ahora, como impregnado por el amor divino que determina la analogía intrínseca de cada ser. Es conocimiento orientado a la Realidad. Por lo tanto, sólo ahora podemos entender acabadamente no ya el proceder específico del *lógos* y del *noûs*: su marcha, catafática primero, apofática luego, sino su sentido último. El conocimiento no es más que un movimiento amoroso hacia su objeto y el movimiento amoroso en que consiste el deber del hombre según su analogía no es deseo irracional, desenfrenado o inconsciente: es amor que busca conocer y conocerse. "Este *éros* que arrastra hacia lo Bello permite, entonces, a las cosas y a los *lógoi* que en ellas descansan un conocimiento más profundo. Pues conduce hacia lo Bello primordial (*Urschönen*); pero el camino de este ascenso- según Dionisio- es en lo esencial un camino de reconocimiento"²⁷⁸. Y no podría ser de otro modo, puesto que en el alma hay un *eîdos* que es voluntad divina predeterminada. Por esto, el *lógos* teológico no puede sino ser canto, celebración: himno. "De cualquier forma, no una especulación vacía y un entendimiento racionalizador, sino un conocimiento que- empujado por el amor- permite él mismo encender un nuevo y cada vez más profundo amor"²⁷⁹.

Ahora bien, en qué sentido esa suerte de pérdida de sí mismo en que termina el proceso lógico-cognoscitivo puede coincidir con el deseo de conocimiento de sí mismo- un conocimiento que implica un ser: deseo de ser sí mismo, en tanto sólo se es verdaderamente, cuando se es lo que Dios quiso que se fuera. El problema es el siguiente: por un lado, pérdida; por el otro, recobración o ganancia del ser legítimo. Este es el problema que ha tenido desde siempre en vela a los intérpretes del pensamiento que se expone en el *corpus Areopagiticum*²⁸⁰. ¿Cómo conjugar *analogía* y *aphaîresis*? Creemos que la respuesta ya está preparada en lo discutido hasta aquí. Pues hemos señalado oportunamente que el fin de la vía negativa no es la pura nada indeterminada: es una

²⁷⁷ Semmelroth, 1954, p. 33.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 33.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 33.

²⁸⁰ Roques plantea el problema brillantemente. Pero, según su opinión, siempre termina subsistiendo una "dificultad" entre la doctrina de las *Jerarquias* y la de la *Teología mística* (cf. Roques, 1952, cols 1908-1910).

La plenificación del paradigma, la total conformidad con Dios, o sea: el haber alcanzado la forma, el *eídos* que nos ha sido predispuesto desde toda eternidad, representa la unión con lo inaccesible. Esta paradoja recuerda la paradoja central del sistema, aquella de la Luz-manifestación suprema- que, en sí, es impenetrable o inaccesible, aquella del Principio que aún revelándose permanece *absconditus*. Conocerse a sí mismo es, en este sentido, perderse a sí mismo. Pero, en verdad, el significado de lo expresado en la paradoja parece no ser otro que el siguiente: conocerse a sí mismo es saber que el propio fundamento- la fuente misma de nuestro ser- es un misterio inaccesible. El autoconocimiento es la consciencia del misterio de la presencia del ser, de nuestro ser. En este texto se hallan indisolublemente reunidas la doctrina de la via negativa que acaba en mística y la doctrina de la analogía que también termina en mística. De ahí la expresión "intuiciones ciegas"; que recuerda otra del *De mystica theologia*: "inteligencias ciegas" (*anommátous nóas*), referida a las almas que, en silencio místico, han sido saturadas por la belleza inconcebible y resplandeciente²⁸⁴. Finalmente, la unión que se da en esa consciencia es unión entre el ser y su fundamento o fuente y es unión *desconocida* en tanto es incognoscible. En ella, el *noús* suspende su actividad y lo hace porque la inteligencia supone multiplicidad; aunque sea aquella multiplicidad mínima que es la dualidad de lo inteligente y lo inteligido. La unión con el fundamento no puede ser sino desconocida. Por ello, también, la consciencia en la que hemos hecho consistir esta unión no es verdadera consciencia (o por lo menos no lo es según su significado corriente), puesto que la consciencia se da *siempre* ante algo *otro*- otro ya porque se trate de una existencia diferente a la nuestra, ya porque, aún tratándose de nosotros mismos, se halle lejano en un "antes"; separado, en un pasado irrevocable, del presente que supone la consciencia. Toda consciencia es consciencia de otro que lo consciente. Ahora bien, aquello de lo cual se deviene consciente no es algo otro en sentido existencial o numérico: es nuestro fundamento, o sea es lo que *fundamentalmente* somos. De modo que esa consciencia es consciencia de nosotros mismos. Pero siendo consciencia de sí, no es, tampoco, rememoración de un sí mismo que, por fuerza, se halla siempre en el pasado y, por ende, separado del presente en que reflexionamos y por ello diferenciado del yo reflexionante por medio de su ubicación temporal. Esta consciencia de sí no puede tener por objeto algo temporalmente otro porque el Fundamento es eterno. Por lo tanto, respecto

²⁸³ *D.N.*, IV, 11, 708d.

disposiciones es llegar a conocerse a sí mismo y en tanto conocimiento de la voluntad de aquél que trasciende todo ser es consciencia de un más allá inalcanzable; una consciencia que es una unión, *hénosis*, porque al conocer, i.e. al *devenir*, lo que Dios quiso que fuéramos, de alguna manera nos unimos a él, dado que el origen y fundamento de esa disposición- nuestro ser- es lo completamente trascendente. De esa disposición en que consiste nuestro ser no podemos saber el *por qué* sino sólo el *para qué*: es de ese modo- y sólo de ese modo- que podemos alcanzar la unidad en que se basa todo ser²⁸⁷. Por ello, el camino de la *apháresis* es el camino de la unificación. Porque sólo reconociendo que aquél que es fundamento del ser no es *noûs*, no es *ousía*, no es *lógos*, etc., (para nombrar tan sólo los atributos más nobles que el Areopagita *quita* de la noción de la Divinidad)- y que más bien *necesita* no serlo para fundamentar o causar cada una de esas realidades- sólo reconociendo eso, podemos comprender que- *fundamentalmente*- nuestro ser no es ni *noûs* ni *lógos*. Sólo en este *contacto*²⁸⁸ con nuestra fuente originaria (contacto mediado por la voluntad divina), podemos vivir plenamente: ser plenamente lo que somos. Sólo habiendo experimentado²⁸⁹ esa necesidad absoluta para la cual hasta la realidad noética es superflua, podemos ser *noûs* y *lógos* en sentido cabal puesto que sólo entonces, sabemos que la génesis del *noûs* y del *lógos* (lo más excelso que el hombre posee y lo que lo define como tal²⁹⁰) es a partir de una realidad superior a ambas y que, por ende, ellas de ningún modo pueden tener la última palabra.

Podemos concluir que- en tanto el *éros* divino trabaja la realidad toda con su ímpetu ascendente, i.e. conducente a una cada vez más perfecta imitación de lo divino, a una mayor libertad- es el *éros* lo que concluye o cumple la creación divina. Pues es el *éros* el que conquista la liberación del cosmos: por el sólo hecho de su creación en lo natural y por el ímpetu anagógico en el hombre. El Principio, la libertad absoluta, es- gracias al *éros-libertad liberadora*- del no-ser absoluto (*ouk ón*) por medio de la creación y del no-ser relativo o potencial (*mè ón*) por medio de su atracción ascendente y unificadora. "Es a

²⁸⁷ Cf. *D.N.*, XIII, 3, 980b.

²⁸⁸ La expresión pertenece al *Simposio* platónico. El que se halla en presencia de la Idea de la Belleza toma contacto (*ephaptoméno*) con ella (212a5).

²⁸⁹ Cf. *D.N.*, II, 9, 648b.

²⁹⁰ Cf. *D.N.*, V, 3, 817b.

manifestación y secreto. El hombre completo- aquél que ha plenificado su analogía- es pero se halla, en cierto sentido, más allá de su ser.

Sin embargo, esta realización de la voluntad divina no es más que un ideal. Sin embargo, a ello tienden los hombres: a dejar brillar a través suyo la voluntad creadora, a devenir símbolo divino. La persecución de este fin es para Dionisio una suerte de combate que todo hombre enfrenta en su vida. La batalla es aquélla contra el mal, entendido éste en el sentido indicado más arriba, como una renuncia a la propia analogía- esto es, una renuncia al propio fundamento y, por ende, al propio ser. La consciencia de la presencia del Fundamento- aunque éste no sea para nosotros más que misterio- nos obliga a cumplir su voluntad. Pero intentar a existir *analôgos* es la más dura de las batallas que un hombre puede librar y es en ella en la cual consiste toda su existencia. La victoria nunca totalmente alcanzable es la de vivir "fundamentados", o sea: no sólo gozar del Fundamento *fácticamente*- por el sólo hecho de existir, como el reino de lo natural-; ello no le basta al hombre. Él debe sentir la presencia de lo invisible en sí. Este es el fin de su amor. La lucha, entonces, se da entre estas dos clases de vida: la de vivir disolutamente, ignorando la esencia de lo real- en cuanto símbolo de lo trascendente- y creyendo que el ser es todo cuanto hay y que, consecuentemente, éste se basta a sí mismo, que es lo mismo que decir que la multiplicidad no requiere de la Unidad fundamental; o vivir en plena consciencia de la naturaleza simbólica del ser- en tanto el ser sólo es tal, si encarna algo más profundo que está más allá de él. La lucha se da por el deseo de que lo que efectivamente y con independencia de la voluntad humana se da- lo Uno que prima sobre lo múltiple- sea reflejado en la propia conducta. Pero no por desprecio de lo múltiple, sino porque lo múltiple sólo existe gracias a la Unidad. Querer que lo Uno permanezca en lo múltiple (o sea: lo que de hecho es) es querer que lo múltiple- en el caso personal- se presente como símbolo de lo Uno: que lo múltiple sea múltiple- no es querer que lo múltiple se disuelva o pierda en una Unidad indiferenciada. El modo supremo de esta lucha, entonces, será usar lo Uno para darle sentido a lo múltiple. Con otras palabras: lo múltiple, en general, depende *de hecho* de lo Uno. Pero en el caso particular del hombre su libertad le permite elegir entre representar él mismo o no el papel que de hecho juega lo múltiple: el de ser símbolo divino en tanto su existir remite a él.

la paradoja. No sólo la manifestación no se ve opacado por la persistencia en el misterio sino que además se ve enaltecida: Jesús es hombre superior.

"Viniendo verdaderamente a la existencia [humana] habiendo sido más allá del ser, actuaba lo humano más allá de lo humano (ὑπὲρ ἀνθρώπων ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου)"²⁹³.

Del mismo modo como en la economía de la creación la total independencia lejos de opacar la creación, asegura su excelencia, de ese mismo modo, el estar más allá de lo humano garantiza la excelencia de la acción. *Realizar lo humano sobrehumanamente*: estando más allá de lo que se realiza. No agotándose en la acción. Dado que lo central es que Jesús guarda su Divinidad misteriosa aún en la encarnación. Pero no por ello, asumiendo menos- en cuanto a la totalidad de su manifestación- el ser humano. En eso consiste la perfección de su acción, de su *theurgía*; el que la realiza está más allá de ella y a pesar de ello- o "hablando más divinamente" *por* ello- la perfección se cumple en la acción.

"Pues si en cuanto a estas cosas es llamado «hombre», no es porque es el creador de los hombres, sino porque es verdaderamente hombre, según la totalidad de su ser (ὡς αὐτὸ κατ' οὐσίαν ὄλην ἀληθῶς ἄνθρωπος ὢν)"²⁹⁴.

Realizar lo humano sobrehumanamente: ése es el fin del hombre. Ser lo que es y apoyarse, para eso, en el misterio impenetrable del ser mismo. Es existir en lo múltiple permanciendo- i.e. *siendo*- en lo Uno.

"...Cualquiera que entre en cualquier tipo de comunión (κοινωνίαν τινά) con lo Uno no puede ya llevar un vida fraccionada (μεριστάς ζωάς), si quiere, por lo menos, recibir de lo Uno una participación firme (βεβαία μεθέξεως), sino que le es necesario resistir firmemente los ataques de todas las divisiones de la unidad"²⁹⁵.

²⁹² Ep. III (completa).

²⁹³ Ep. IV, 1072b.

²⁹⁴ *Ibidem*, 1072a.

²⁹⁵ E.H., II, 5, 401a.

Unidad, el fin del hombre. En vistas de este fin, la vida deviene una lucha contra esa suerte de insurrección de la multiplicidad que se refiere a su absolutización, a su desvinculación de toda unidad fundante. Y en esta lucha Jesús es el paradigma del guerrero perfecto.

"Pues es él [Jesús] el que en tanto Dios es el artífice (δημιουργός) del combate; en tanto Sabio, ha establecido las leyes [del combate]; en tanto Noble (καλός), fabrica (εἰργάσατο) los premios convenientes (εὐπρεπῆ) a los vencedores; y algo más divino todavía: ya que en tanto Bueno, él mismo ha llegado a estar (ἐγγόνει) en la contienda junto a los demás combatientes, para defender su libertad (ἐλευθερίας) (...). Del mismo modo el iniciado se arrojará, regocijándose, a esos combates divinos, fiel de ahí en más a los preceptos sabiamente instituidos y respetándolos luchará por las bellas recompensas teniendo firmemente esperanza [de obtenerlos] bajo el mando del buen Señor que ordena el combate y marchando tras las huellas divinas del que por su Bondad fue el Primero entre los luchadores..."²⁹⁹

En el combate Jesús luchó como verdadero hombre respetando en todo las leyes que el mismo en tanto Dios había instituido: las leyes del *hos ephiktón* ("según lo permitido"). No luchó ni queriendo sobrepasar su analogía, ni olvidándola- olvidándose de sí mismo y cayendo en una pura multiplicidad sin fundamento.

De esa actitud surge la imagen del perfume divino. Jesús es el perfume de Dios³⁰⁰ en tanto su misterio no se revela, en cuanto tal, en lo externo. Del misterio, sólo se nos hace presente el perfume. El mismo perfume que aquél que se halla en el camino de la plenificación emana en sus sobrios comportamientos.

"La Existencia (οὐσία) de bello aroma que supera toda inteligencia quiere moverse hacia la manifestación respecto de las inteligencias incandescentes y perfectamente purificadas que la convocan, en un modo que no pertenece a este mundo, a manifestarse"³⁰¹.

La imagen del perfume- de lo que se revela sólo en su perfume- simboliza, entonces, la actitud del noble guerrero.

²⁹⁹ E.H., II, III, 6, 4401c-404a.

³⁰⁰ Cf. E.H., IV, 10, 481c-d.

³⁰¹ Cf. *Ibidem*, 481d.

según la carne (τὰ σαρκὸς ἐνηεργήσει), si no en el caso de las más urgentes necesidades de la naturaleza (y aún entonces sólo superficialmente [παρέργως]), y será, gracias a la más alta deificación que podía obtener, a la vez santuario y compañero del Espíritu que es principio de lo divino (τοῦ θεαρχικοῦ πνεύματος), elevando lo semejante a lo semejante (τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἐνιδρύων); un hombre tal no actuará nunca según los fantasmas o miedos que le hagan frente (πρὸς τῶν ἐναντίων φαντασιῶν ἢ δειμάτων), por el contrario, se reirá de ellos y cuando se presenten, los rechazará y perseguirá y [será] más activo que pasivo (καὶ δράσει μᾶλλον ἢ πείσεται), y- de acuerdo a la impasibilidad y firmeza de su propia naturaleza (πρὸς τῷ τῆς οἰκείας ἔξεως ἀπατεῖ καὶ ἀνενδότη)- también se lo verá [actuar] como una suerte de médico de tales acciones [i.e. aquellas que se realizan según la carne] para los otros³⁰⁵.

Este obrar puede también ser leído según la *aphairesis*: así como Dios niega la nada (*ouk ón*) con su creación, el hombre divino niega la multiplicidad en lo que de infundado hay en ella, es decir, niega lo que de residuo de nada hay en ella: su tendencia a persistir en la esclavitud de la nada, dado que es la nada (*ouk ón*) a lo que se abandona la multiplicidad que no reconoce su fundamento. Por ello, actuar según la carne- según la multiplicidad inconsciente del propio fundamento- es actuar según *phantásmata*: simulacros, apariencias sin valor objetivo. La sola posibilidad de representación de una multiplicidad sin una causa unitaria, dada su ignorancia respecto del verdadero orden de cosas, sólo puede responder a un *phántasma*: a la representación una segunda realidad falaz inventada por el hombre de acuerdo con su imaginación. En este sentido, dominar los simulacros, es dominar la tendencia del alma humana a absolutizar la multiplicidad en cuanto tal, tendencia que en el plano ético, implica la rendición ante las pasiones disgregadoras como ante una fuerza invencible y no reconocer que ellas no podrían subsistir sin la unidad que las funda y que, por lo tanto, no deben tener la última palabra respecto de la acción. La acción pasional encuentra su traducción gnoseológica en el simulacro fantasioso y éste último, el *phántasma*, encuentra su base en el no reconocimiento de la auténtica naturaleza de lo múltiple que sólo puede ser concebida como fundada en la unidad³⁰⁶. En palabras de Roques: "En el fondo, no existe sino un único obstáculo para la ciencia y la santidad. Este

³⁰⁵ E.H., III, 7, 433c.

³⁰⁶ Cf. D.N., XIII, 3, 980b.

en mí»³¹¹; como verdadero amante y habiendo salido [de sí], como dice, hacia Dios, y no viviendo más de su propia vida, sino de la de vida del amado a quien ama³¹².

³¹¹ *Gal.*, II, 20.

³¹² *D.N.*, IV, 13, 712a.

CONCLUSIÓN

To give away yourself, keeps yourself still...
Shakespeare, *Sonnets*, XVI, 13.

Hemos puesto en evidencia a lo largo de todo nuestro trabajo que la noción de *apháiresis* es el núcleo medular de todo el pensar dionisiano. Se trata no sólo de una noción lógica sino también metafísica- o, en rigor, "meta-ontológica". Y- *lo más importante-* es una noción de implicancias éticas, en tanto aclara la noción de analogía. Podríamos afirmar sin duda que constituye un aspecto de lo real que es reflejado en el *lógos* y que determina, a la vez, el camino ético consignado en la doctrina de la analogía.

Desde el punto de vista meta-ontológico, ella refiere el modo en que la Divinidad, en sí, se sustrae al ámbito del ser (y por ende al del conocer). Expresa, entonces, la perfecta trascendencia de lo divino con respecto al mundo y a sus criaturas; lo totalmente inalcanzable para el *lógos*: lo *álogos*. Digamos que la *apháiresis* se presenta ya aquí en íntima relación con lo inefable, con el silencio. Pero la trascendencia que expresa no es la aquella respecto de la creación sino más bien la que se presenta como una independencia (*apólysis*) total. La Divinidad no depende de nada, es negación de todo: hasta de los contrarios. Ella se manifiesta y aún así permanece oculta. De ahí, luego, la necesidad de la paradoja como único modo capaz de reflejar- en cierta medida (i.e. en cierto *lógos*)- esa independencia negativa que se sustrae a todo. La *apháiresis* divina es la superación (*hyperokhé*): el estar más allá de todo. Ella es la esencia divina (*hýparxis*) que impide al *lógos* observarla cara a cara. Tan absolutamente incomprensible es su trascendencia que aún creando como un acto libre de su naturaleza permanece oculta; y no obstante eso, se hace transparente en su creación. Transparencia que provoca el *éros* creador y que se presenta como Belleza. De ahí, el enamoramiento del hombre y, por consiguiente, de su *lógos*.

La primera actitud del *lógos* ante esa Belleza- que no es sino la Belleza del ser en cuanto tal- es la del *éros* que afirma: la *thésis*. Adorna la transparencia divina del cosmos con cantos afirmativos. Pero la segunda, la verdadera actitud amorosa, es la de negarse a sí mismo para devenir semejante al objeto deseado, a lo que aparece y es causa de la Belleza que suscitó en él el *éros*.

En cuanto a este sentido eminente de la negación es interesante comentar que en un *Dictionarium harmonicum biblicum ebraeum, graecum, latinum, germanicum* de 1616 entre otros significados alemanes del verbo *aphaireîn* (*wegnehmen, abschaffen, zu Nichte machen, entnehmen, etc.*) están- a la vez- los de *aufheben* (superar, elevar), *Weg schaffen* (construir un camino) y *entstehen* (surgir, nacer)³¹⁷. Es decir, la misma tensión entre la pérdida de todo y el surgimiento de lo verdadero que hemos venido viendo a lo largo de todo nuestro estudio. En fin, lo que Vicente Fatone eligió llamar la "paradoja del compás de dos puntas, que describe su círculo perfecto porque permanece quieto en su centro"³¹⁸.

³¹⁷ Cf. *Dictionarium harmonicum biblicum ebraeum, graecum, latinum, germanicum* (authore Elia Huttero, germano), Amstelodami, apud Iohannem Wals Chaert, 1616, pp. 265, 772 y 489, (que puede consultarse en el tesoro de la Biblioteca Nacional).

Comentadores medievales:

- Escoto Erígena, "Expositiones super ierarchiam caelestem Sancti Dionisii", en *Patrologie Latine*, 122, 1857, pp. 126- 266.
- Hugo de san Víctor, "Commentariorum in hierarchiam caelestem Sanctii Dionysii Areopagitae (secundum interpretationem Joannis Scoti)", en *Patrologie Latine*, 175, 1857, pp. 923- 1154.
- Santo Tomás de Aquino, *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, cura et studia fr, Ceslai Pera o.p. cum introductione historica Sac. Petri Caramello et synthesi doctrinali Prof. Caroli Mazzantini, Roma, 1950.

Bibliografía secundaria:

- Ampe, A., "Influence du Pseudo-Denys en Occident: Ruusbroec", en *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. III, 1957, col. 361-365.
- Balthasar, H.U. (von), "Denys", en *La gloire et la croix*, trad. R. Givord et H. Bourboulon, vol. II, Paris, 1953, pp 131-192.
- Balthasar, H.U. (von), *Liturgie cosmique*, trad. L. Lhaumet et H.-A. Prentout, Paris, 1947.
- Beierwaltes, W., "Der verborgene Gott Cusanus und Dionysius", Trier, Paulinus-Verlag, 1997.
- Beierwaltes, W., *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, trad. N. Scotti, Milano, Vita e Pensiero, 1988.
- Bellini, E., "Teologia e teurgia in Dionigi Areopagita", en *Vetera Christianorum*, 17 (1980), pp. 199-216.
- Benjamin, W., "Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen", en *Gesammelte Schriften*, Band II-1, Frankfurt am Main, 1991.
- Bréhier, E., "Hellénisme et christianisme aux premiers siècles de notre ère", en *Histoire de la philosophie*, vol. I: *Antiquité et Moyen Âge*, Paris, 1997, pp. 431-462.
- Bréhier, E., "L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec", en *Études de philosophie antique*, Paris, 1955.
- Bréhier, E., *La philosophie du Moyen Âge*, Paris, 1949.

- Herrán, C. M., "El silencio místico", en *Cuadernos de Filosofía*, 26-27 (1977), pp. 139-150.
- Horn, G., "Amour et extase d'après Denys", en *Revue d'ascétique et de mystique*, 6 (1925), pp. 278-289.
- Inge, W. R., *Christian Mysticism*, Londres, 1899, pp. 104-122.
- Ivánka, E. (von), "Der Aufbau der Schrift «De divinis nominibus» des Ps.-Dionysius", en *Scholastik*, 15 (1940), pp. 386-399.
- Ivánka, E. (von), "In wie weit ist Ps.-Dionysius neuplatoniker?", en *Scholastik*, 31 (1956), pp. 384-403.
- Ivánka, E. (von), "La signification du «Corpus Areopagiticum»", en *Recherches de Science Religieuse*, 36 (1949), pp. 5-24.
- Ivánka, E. (von), "Zur Überwindung des neuplatonischen intellectualismus in der Deutung der Mystik", en *Scholastik*, 30 (1955), pp. 185-194.
- Jeck, U.R., "Philosophie der Kunst und Theorie des Schönen bei Ps.-Dionysios Areopagites", en *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, VII (1996), pp. 1-38.
- Kerényi, K., "Agalma, Eikon, Eidolon", en *Scritti italiani (1955-1971)*, Napoli, 1993, pp. 83-97.
- Koch, J., "Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter", en *Kantstudien*, B. 48, 2 (1956/57), pp. 117-133.
- Lemaître, J.; Roques, R.; Viller, M., "La contemplation chez les Grecs et autres orientaux chrétiens, I. Étude de vocabulaire", en *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. XIII, 1950, col. 1762-1776 y fasc. XIV-XV, 1952, col. 1777-1787.
- Lossky, V., "«Ténèbre» et «lumière» dans la connaissance de Dieu", en *A l'image et ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, pp. 25-37.
- Lossky, V., "L'apophase et la théologie trinitaire", en *A l'image et...*, pp. 7-23.
- Lossky, V., "La notion des «analogies» chez le Pseudo-Denys L'Areopagite", en *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, V (1930), pp. 279-309.
- Lossky, V., "La théologie de l'image", en *A l'image et...*, pp. 123-137.
- Lossky, V., "La théologie négative dans la doctrine de Denys L'Areopagite", en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 28 (1939), pp. 204-221.

- Semmelroth, O., "Die Lehre des Ps.-Dionysius vom Aufstieg der Kreatur zum göttlichen Licht", en *Scholastik*, 29 (1954), pp. 24-52.
- Semmelroth, O., "Die Θεολογία συμβολική des Ps.-Dionysius Areopagita", en *Scholastik*, 27 (1952), pp. 1-11.
- Semmelroth, O., "Erlösung und Erlöser im system des Ps.-Dionysius", en *Scholastik*, 20 (1949), pp. 367-379.
- Sheldom-Williams, "The Philosophy of Icons", en en *Cambridge's History of later greek and early medieval Philosophy*, ed. A. H. Arsmstrong, Cambridge, 1970, pp. 506-517.
- Sheldom-Williams, "The Pseudo-Dionysius", en *Ibidem*, pp. 457-472.
- Turbessi, J., "Influence du Pseudo-Denys en Occident. Saint-Albert le Grand", en *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. III, 1957, col. 343-349.
- Vacherot, *Histoire Critique de l'École d'Alexandrie*, 3 vols., Paris, 1851.
- Vanneste, J., "Is the Mysticism of Pseudo-Dionysius Genuine?", en *International Philosophy Quarterly*, III (1963), pp. 286-306.
- Vanneste, J., "La théologie mystique du Pseudo-Denys L'Areopagite", en *Studia Patristica*, V (1959), pp. 401-415.
- Vanneste, J., *Le mystère de Dieu*, Bruselas, 1959.

Instrumenta

- Chantraine, P., *Morphologique historique du grec*, Paris, 1973.
- Gobry, I., *Le vocabulaire grec de la philosophie*, Ellipses, 2000, Paris.
- Lampe, G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961 y ss.
- Liddell-Scott, *Greek-English Dictionary*, Oxford, 1961.
- Peohenino, M., Sorrentino, A., *Verbi e forme verbali difficili o irregolari della lingua greca*, Società Editrice Internazionale, 1973, Turín.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
 FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
 Dirección de Bibliotecas